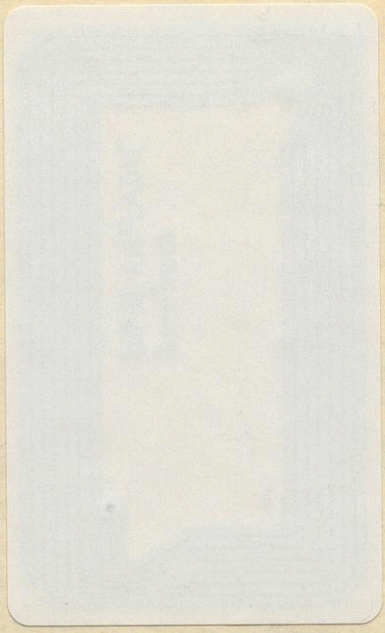


N12<522672824 021

ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

Zeitschrift für Kirchengeschichte

80. Band 1969
Heft 1

Gh 2554

W. Kohlhammer Verlag

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Herausgegeben von
Karl August Fink, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek (verantwortlich für den Rezensionsteil), Wilhelm Schneemelcher, Klaus Scholder, Georg Schwaiger und Ernst Wolf.

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

Inhalt 80. Band (Vierte Folge XVIII) Heft 1

Untersuchungen

Leif Grane: Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate Babylonica 1

Fritz Schmidt-Clausing: Das Corpus Juris Canonici als reformatorisches Mittel Zwinglis. Ein Beitrag zur 450-Jahr-Feier der Zürcher Reformation 14

Bernhard Klaus: Soziale Herkunft und theologische Bildung lutherischer Pfarrer der reformatorischen Frühzeit 22

Herwart Vorländer: Der ökumenische Grundzug im Denken und Wirken des Johannes a Lasco 50

Kritische Miscellen

Hans-Dietrich Altendorf: Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum 61

Quellen

Joseph Prinz: Die Germania Sacra 75

Heinzgünter Frohnes: Der Nachlaß von Martin Kähler (1835–1912) . 79

Literarische Berichte und Anzeigen 100

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 48,–, das Einzelheft DM 18,–.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach 747, Urbanstraße 12–14. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1969. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Universitätsdozent Dr. Klaus Scholder, 74 Tübingen, Im Schönblick 14/1.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Dozent Dr. Knut Schäferdiek, 52 Siegburg, Zeithstraße 143. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:
Univ.-Dozent Dr. Hans-Dietrich Altendorf, 74 Tübingen, Primus-Truber-Str. 50; Hansgünter Frohnes, 74 Tübingen-Lustnau, Steige 8; Prof. Dr. Leif Grane, Skt. Hausgade 2, 2200 København N (Dänemark); Prof. D. Bernhard Klaus, 852 Erlangen, Kochstraße 6; Staatsarchivdirektor Prof. Dr. Joseph Prinz, 44 Münster/Westf., Falgerstraße 24; Dr. Fritz Schmidt-Clausing, 1 Berlin 31, Hohenzollerndamm 27; Dozent Dr. Herwart Vorländer, 5343 Ägidienberg üb. Bad Honnef, Schulstraße 13.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegen Prospekte folgender Verlage bei: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen; W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart; Max Niemeyer Verlag, Tübingen. Wir bitten, diese zu beachten.

W. Kohlhammer Verlag Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

80. BAND 1969
VIERTE FOLGE XVIII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Karl August Fink, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt,
Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Klaus Scholder,
Georg Schwaiger, Ernst Wolf

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

INHALT

Altendorf, Hans-Dietrich: Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum 61

Bammel, Ernst: Judentum, Christentum und Heidentum: Julius Wellhausens Briefe an Theodor Mommsen 1881–1902 . . 221

Brecht, Martin: Herkunft und Ausbildung der protestantischen Geistlichen des Herzogtums Württemberg im 16. Jahrhundert . . 163

Frohnes, Heinzgünter: Der Nachlaß von Martin Kähler (1835–1912) 79

Grane, Leif: Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate Babylonica 1

Harder, Günther: Die theologische Beurteilung der Kirchenausschüsse 194

Klaus, Bernhard: Soziale Herkunft und theologische Bildung lutherischer Pfarrer der reformatorischen Frühzeit 22

Knorr, Uwe Walter: Einige Bemerkungen zu vier unechten Basilius-Briefen 375

Kottje, Raymund: Klosterbibliotheken und monastische Kultur in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts 145

Macek, Josef: Der Konziliarismus in der böhmischen Reformation – besonders in der Politik Georgs von Podiebrad 312

Maron, Gottfried: Harnack und der römische Katholizismus 176

Oberman, Heiko A.: Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck 331

Prinz Joseph: Die Germania Sacra 75

Reinhardt, Rudolf: Ergänzungen und Bemerkungen zu „Johann Adam Möhler. Band 1: Gesammelte Aktenstücke und Briefe, hrsg. von Stefan Lösch“ (1928) 382

Schäferdiek, Knut: Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte I 291

Schmidt-Clausing, Fritz: Das Corpus Juris Canonici als reformatorisches Mittel Zwinglis 14

Schwaiger, Georg: Kardinal Michael von Faulhaber 359

Vorländer, Herwart: Der ökumenische Grundzug im Denken und Wirken des Johannes a Lasco 50

Literarische Berichte und Anzeigen 100, 255, 395

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

Asheim, Ivan (Hrsg.): Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther (Brecht) S. 116–118.

Bakhuizen van den Brink, J. N./Dankbaar, W. F. (Hrsg.): Handboek der Kerkgeschiedenis. Derde Deel. Vierde Deel (Schäferdiek) S. 140.

Bauer, Walter: Aufsätze und kleine Schriften (hrsg. von G. Strecker) (Fascher) S. 101–105.

Bibel und Gesangbuch im Zeitalter der Reformation (Thulin) S. 278.

Bieler, Ludwig: St. Patric and the Coming of Christianity (Hennig) S. 100–101.

Bornkamm, Heinrich: Thesen und Thesenanschlag Luthers (Hennig) S. 115–116.

Braubach, Max (Hrsg.): Forschungen und Studien zur Geschichte des Westfälischen Friedens (Stupperich) S. 142.

Brecht, Martin: Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Tröger) S. 122–126.

Brox, Norbert: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Orbe) S. 105–108.

Burns, Robert Ignatius S. J.: The Crusader Kingdom of Valencia (Schramm) S. 275–277.

Corish, Patrick J.: Political Problems 1860–1878 (Hennig) S. 100–101.

Didymos der Blinde: Kommentar zu Hiob, Teil I–III (Bienert) S. 262–263.

Diesner, Hans-Joachim: Die Auswirkungen der Religionspolitik Thrasamunds und Hilderichs auf Ostgoten und Byzantiner (Schäferdiek) S. 285.

Dossetti, Guiseppe Luigi (Hrsg.): Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli (Schäferdiek) S. 258–260.

Dyck, Joachim: Ticht-Kunst (Zeller) S. 282.

Eckermann, Willigis OSA: Gottschalk Hollen OESA (Steinmetz) S. 411.

Falkenstein, Ludwig: Der „Lateran" der karolingischen Pfalz zu Aachen (Schneider) S. 269–270.

Florey, Gerhard: Bischöfe, Ketzer, Emigranten (Barton) S. 126–128.

Fry, Franklin C. (Hrsg.): Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung (Schäferdiek) S. 256–258.

Hammer, Wilhelm: Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte (Volz) S. 119–120.

Hauschild, Wolf-Dieter: Die Pneumatomachen (Ritter) S. 397.

Hillenaar, Henk: Fénelon et les Jésuites (Voeltzel) S. 136–137.

Ingebrand, Sven: Olavus Petris reformatoriska Åskådning (Stupperich) S. 120–122.

Jedin, Hubert (Hrsg): Handbuch der Kirchengeschichte, Band IV (Bucking) S. 112–114.

Jones, Frederick M.: The Counter-Reformation (Hennig) S. 100–101.

Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, 12. Band. (Brecht) S. 114–115.

Luther, Martin: Vorreden zur Bibel (hrsg. von H. Bornkamm) (Müller) S. 286.

McGlade, Joseph: The Missions: Africa and the Orient (Hennig) S. 100–101.

McNair, Philip: Peter Martyr in Italy (Vinay) S. 278–281.

Mecenseffy, Grete: Evangelische Lehrer an der Universität Wien (May) S. 129–130.

Meinhold, Peter (Hrsg.): Reformation im Bild (Thulin) S. 277–278.

Meyer, Carl S. (Hrsg.): Luther for an Ecumenical Age (Asendorf) S. 415.

Mooney, Canice OFM: The first Impact of the Reformation (Hennig) S. 100–101.

Müller, Caspar Detlef Gustav: Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit (Azar) S. 141.

Nigg, Walter (Hrsg.): Gerhard Tersteegen. Eine Auswahl aus seinen Schriften (Zeller) S. 428.

Normann, Friedrich: Christos Didaskalos (Fischer) S. 395.

Ockham, Wilhelm: Scriptum in librum primum Sententiarum ed. G. Gal (Miethke) S. 408.

Polc, Iaroslaus V.: De origine festi visitationis B.M.V. (De Santos) S. 285.

Pole, Reginald: Défense de l'unité de l'église (Reinhardt) S. 286.

Reichert, Ernst Otto: Johannes Scheffler als Streittheologe (Heine) S. 425.

Rupert von Deutz: Liber de divinis officiis ed. R. Haacke (Bernards) S. 271–275.

Le Saint Siège et la guerre en Europe. Juin 1940 – Juin 1941 (Kupisch) S. 432.

Santos Otero, Aurelio de: Das Kirchenslawische Evangelium des Thomas (Richter) S. 270–271.

Sawicki, Jacobus Theodorus (Hrsg): Bibliographia synodorum particularium (Schäferdiek) S. 255–256.

Schicketanz, Peter: Carl Hildebrand von Cansteins Beziehungen zu Philipp Jacob Spener (Wallmann) S. 130–136.

Schoch, Max: Karl Barth. Theologie in Aktion (Hübner) S. 430.

Schollmeier, Joseph: Johann Joachim Spalding (Hornig) S. 137–139.

Schwab, Dieter: Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (Tröger) S. 420.

Schwaiger, Georg / Staber, Josef (Hrsgg.): Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Band 1 (Limburg) S. 429.

Seebaß, Gottfried: Das reformatorische Werk des Osiander (Brecht) S. 419.

Seegrün, Wolfgang: Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164) (Dahlerup) S. 407.

Spindler, Max (Hrsg.): Handbuch der bayrischen Geschichte, Band I (Schwaiger) S. 110–111.

Steinen, Wolfram von den: Homo Caelestis I und II (Classen) S. 108–110.

Szymusiak, Jan Maria SJ: Grzegorz Teolog (Ziegler) S. 268–269.

Verheijen, Luc: La règle de Saint Augustin I und II (Lorenz) S. 263–268.

Vincke, Johannes (Hrsg.): Zur Geschichte der Universität Freiburg i. Br. (Reinhardt) S. 141–142.

Volz, Hans (Bearb.): Franz Lubecus, Bericht über die Einführung der Reformation in Göttingen im Jahre 1529 (Sprengler-Ruppenthal) S. 517.

Weisbrod, Adolf: Die Freiburger Sapienz und ihr Stifter Johannes Kerer von Wertheim (Reinhardt) S. 285.

Whyte, John H.: Political Problems 1850–1860 (Hennig) S. 100–101.

Wintzer, Friedrich: Claus Harms (Klaus) S. 283–284.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Asendorf, Ulrich: S. 415
Azar, Raymond: S. 141
Barton, Peter: S. 126
Bernards, Matthäus: S. 271
Bienert, Wolfgang: S. 260, 262
Brecht, Martin: S. 114, 116, 419
Bücking, Jürgen: S. 112
Classen, Peter: S. 108
Dahlerup, Troels: S. 407
Fascher, Erich: S. 101
Fischer, Joseph A.: S. 395
Heine, Klaus: S. 425
Hennig, Gerhard: S. 115
Hennig, John: S. 100
Hornig, Gottfried: S. 137
Hübner, Eberhard: S. 430
Klaus, Bernhard: S. 283
Kupisch, Karl: S. 432
Limburg, Hans: S. 429
Lorenz, Rudolf: S. 263
May, Gerhard: S. 129
Miethke, Jürgen: S. 408
Müller, Gerhard: S. 286
Orbe, Antonio: S. 105
Reinhardt, Rudolf: S. 141, 285, 286
Richter, Gerhard: S. 270
Ritter, Adolf Martin: S. 397
Santos, Aurelio de: S. 285
Schäferdiek, Knut: S. 140, 255, 256, 258, 285
Sprengler-Ruppenthal, Anneliese: S. 417
Steinmetz, David C.: S. 411
Stupperich, Robert: S. 120, 142
Schneider, Reinhard: S. 269
Schramm, Percy Ernst: S. 275
Schwaiger, Georg: St. 110
Thulin, Oskar: S. 277, 278
Tröger, Elisabeth: S. 420
Tröger, G.: S. 122
Vinay, Valdo: S. 278
Voeltzel, René: S. 136
Volz, Hans: S. 119
Wallmann, Johannes: S. 130
Zeller, Winfried: S. 282, 428
Ziegler, A. W.: S. 268

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 48,– zuzügl. Versandkosten, das Einzelheft DM 18,– zuzügl. Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 5,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach 747, Urbanstraße 12–14. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1969. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Klaus Scholder, 74 Tübingen, Im Schönblick 14/1.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Dozent Dr. Knut Schäferdiek, 52 Siegburg, Zeithstraße 143. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

UNTERSUCHUNGEN

Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate Babylonica[1]

Von Leif Grane

In den letzten Jahren hat die Frage: „Luther und Thomas" die Lutherforschung viel mehr beschäftigt als die alte, von Heinrich Denifle erhobene und von Joseph Lortz erneut gestellte Frage: „Luther und der Thomismus". Es dreht sich um zwei ziemlich verschiedene Fragen. Die erste gilt dem Verhältnis von Luther und Thomas, ohne Rücksicht darauf, wie Luther selbst über Thomas gedacht hat. Es ist ganz klar, daß diese Problematik von der ökumenischen Diskussion angeregt ist. Eine ganze Reihe von Büchern und Aufsätzen sind in den sechziger Jahren dazu veröffentlicht worden, und wir können sicher noch mehr erwarten.[2] Die andere Frage dagegen beschäftigt sich mit Luthers tatsächlichem Verhältnis zum Thomismus: in welchem Umfang hat Luther den Thomismus bzw. Thomas selbst durch Studium kennengelernt? Was soll man von seiner Stellungnahme zum Thomismus halten? Auf diesem Gebiet ist die neuere Literatur nicht sehr umfangreich .Der letzte größere Beitrag ist wohl noch das Buch von Gerhard Hennig: „Cajetan und Luther".[3] Hennig beschreibt die Intention seiner Arbeit folgendermaßen: es gelte „nicht danach zu suchen, was sich Thomismus und Reformation zu sagen hätten, sondern darauf zu hören, was sie sich gesagt haben".[4]

Nun können zweifellos beide Wege mit einem guten Resultat beschritten werden. Soll aber die moderne Luther – Thomas Problematik die Verbindung mit der Historie beibehalten, dann kann sie der Korrektive nicht entbehren, die nur die Untersuchung des faktischen Verhältnisses Luthers zum

[1] Dieser Aufsatz ist in einer ersten Fassung früher auf Dänisch veröffentlicht worden. In dem Buch: Evangelium og Sakramente. Studier i Luthers De Captivitate Babylonica. Festskrift til K. E. Skydsgaard 15. 11. 1962. Kopenhagen 1962, habe ich über das Thema: Om Luthers anvendelse af den middelalderlige tradition i De captivitate babylonica (Von Luthers Anwendung der mittelalterlichen Tradition) geschrieben, Evangelium og Sakramente S. 11–38 und 229–236. Was hier geboten wird, ist, mit einigen Ergänzungen, nur ein Teil der dänischen Abhandlung.

[2] Otto Hermann Pesch: Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, bringt S. XL-LXXI eine Bibliographie, die auch alle hier in Frage kommenden Arbeiten verzeichnet.

[3] Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Band 7, Stuttgart 1966.

[4] Hennig S. 10.

Thomismus liefern kann. Historisch gesehen kann man die verschiedenen Fragen über Luthers Verhältnis zur mittelalterlichen Tradition nicht durch Vergleich von umfassenden Lehrkomplexen bewältigen. Schon 1935 hat Paul Vignaux diese Methode preisgegeben, um statt dessen eine eingehende Textanalyse zu fordern. Mit Ausgangspunkt in Luthers *eigenen* Positionen will Vignaux über die Mutmaßungen hinaus zu einer unmittelbaren Konfrontation Luthers mit den von ihm behandelten Theologen durchdringen.[5] Vignaux' Methode blieb aber eine Zeit lang fast unbeachtet. Weiterhin wurden die tatsächlich vorliegenden Texte, worin sich Luther auf die jeweils behandelten Theologen bezieht, nicht Zentrum der Untersuchungen, sondern bloß Belegstellen für verschiedene im voraus konzipierte Auffassungen über „Luther", bzw. den oder die mittelalterlichen Theologen, um die es ging.

Das von Vignaux aufgezeigte Problem wurde wieder gestellt, als die Arbeit mit der Neuherausgabe von Luthers 1. Psalmenvorlesung unter der Leitung von G. Ebeling und H. Rückert begann. In der Planung des notwendigen kommentierenden Apparates wurde ein gründlicher Vergleich des lutherschen Textes, Vers für Vers, mit den von Luther benutzten mittelalterlichen Exegeten vorgesehen. Die ersten Lieferungen der neuen Ausgabe, unter der Redaktion von Gerhard Pfeiffer und Reinhard Schwarz, zeigen, wie gründlich dieser Plan durchgeführt wird. Ein weit größeres Problem bietet selbstverständlich die Frage von Luthers Verhältnis zur Scholastik und zur Mystik. Aber auch hier wird versucht, Luthers direkte Beziehungen zur mittelalterlichen Tradition deutlich zu machen. Die Schwierigkeiten, die sowohl hier wie überhaupt bei jedem Versuch entstehen, Luther im Verhältnis zur früheren Theologiegeschichte zu begreifen, könnte man vielleicht an einem Beispiel verdeutlichen.

Nehmen wir an, man möchte das Verhältnis Luthers zu Augustin untersuchen. Man könnte sich dann sehr wohl die Möglichkeit vorstellen, daß man zuerst Augustin und die neuere Augustinforschung studierte, um sich eine genaue, auf der Höhe der Forschung stehende Auffassung von ihm zu verschaffen. Danach würde man sich an Luther wenden und dann den Vergleich vollziehen. Das könnte wohl geschehen, ohne daß die Fragen: wie hat Luther Augustin verstanden? wie konnte und mußte er ihn verstehen? überhaupt ernsthaft gestellt würden. Trotzdem könnte ein schönes Buch daraus werden. Aber Augustin = die moderne Augustinforschung ist ja eben nicht mit dem Kirchenvater identisch, der Luther so sehr beschäftigt hat. Wenn man nicht *Luthers* Augustin so gut wie möglich kennengelernt hat, hängen die Ergebnisse in der Luft. Ihn kann man aber nur auf einem Weg kennenlernen: indem man die einzelnen Texte, in denen sich Luther auf Augustin bezieht, genau analysiert. Das heißt aber, daß man diese Texte nicht nur liest, um sich Belegstellen zu verschaffen, sondern um allererst den Augustin, um den es sich historisch gesehen in erster Linie handelt, zur Kenntnis zu nehmen. Dann

[5] Siehe die Hinweise in meinem: Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517, Kopenhagen 1962, S. 21, sowie die Bemerkungen S. 32 ff.

wird natürlich in zweiter Linie auch der andere Augustin, der der neueren Forschung, von Bedeutung, um nun auch Luthers Augustinverständnis historisch zu bewerten. Nimmt man aber nicht seinen Ausgangspunkt bei Luther selbst, läuft man sofort Gefahr, Konstruktionen zu erfinden, die jedes Verhältnis zur historischen Wirklichkeit entbehren.

Es wäre zwar wünschenswert, wenn man diese Selbstverständlichkeiten nicht auszusprechen brauchte, aber leider scheint es nicht ganz überflüssig zu sein. Gerade Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate babylonica scheint mir deutlich zu zeigen, wie wenig man imstande ist, diesen Text zu verstehen, wenn man sich damit begnügt, sein Thomasverständnis mit seinem Lutherverständnis zu vergleichen. Das Ergebnis muß dann etwa identisch mit dem später zu besprechenden Urteil Denifles sein: Luther wisse gar nicht, worüber er rede. Nur indem man seine schönen Gesamtanschauungen vorläufig vergißt und den Text genau *liest*, wird dieser sinnvoll.

In Verbindung mit seinem Angriff auf „die zweite Gefangenschaft" des Abendmahls, das Transsubstantiationsdogma, richtet Luther eine scharfe Kritik gegen Thomas von Aquin und dessen Verständnis von Aristoteles. Luther erzählt, wie er, als er sich noch in die scholastische Theologie vertiefte, auf einen Text bei *Pierre d'Ailly* aufmerksam wurde. Hier hat er gelesen, daß eine Abendmahlslehre, die mit der weiteren Existenz von der Substanz des Brotes und des Weines (zusammen mit Christi Leib und Blut) rechnete, vernüftiger als die Transsubstantiationslehre wäre. Er fügt hinzu, daß nur die gegenteilige Entscheidung der Kirche d'Ailly davon abgehalten habe, diesem vernüftigeren und mit weniger Wundern belasteten Standpunkt beizustimmen.[6] Wie verhält sich nun dieses Referat zu d'Ailly's Text? Man kann sagen, daß es eine sehr kurz gefaßte, aber ziemlich korrekte Wiedergabe ist. D'Ailly sagt von der sogenannten Konsubstantiationslehre, es sei sehr wohl möglich, daß die Substanz des Brotes zusammen mit der Substanz des Leibes Christi existieren kann. Es sei nämlich nicht undenkbarer, daß zwei Substanzen zusammen existieren, als daß zwei Qualitäten es tun. Er findet es wahrscheinlich, daß der Leib Christi *per unionem* die Substanz des Brotes „annehmen" kann.[7] Diese schwierige Frage wird doch schnell verlassen. Was d'Ailly besonders unterstreichen will, ist die Möglichkeit, d. h. die Denkbarkeit der

[6] Es dreht sich um den Text WA 6, 508–512. Die Zitate werden aber nach der Clemen'schen Lutherausgabe, Band 1, 438–443, gebracht. 1, 438, 22 ff.: Dedit mihi quondam, cum Theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Card. Camera. libro sententiarum quarto, acutissime disputans, multo probabilius esse, et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari uerus panis, uerumque uinum, non autem sola accidentia esse astruerentur, nisi Ecclesia determinasset contrarium.

[7] Pierre d'Ailly, Quaestiones super libros Sententiarum, Strasbourg 1496, IV q. 6 art. 2 E: Haec autem opinio – est possibilis, quia valde possibile est substantiam panis coexistere substantiae corporis, nec et magis impossibile duas substantias coexistere quam duas qualitates, quare etc. Sed utrum corpus Christi posset coexistere substantiae panis per unionem dubium est. Et posset dici, quod si sit possibile quod una creatura sustentet aliam ut dicunt aliqui et satis apparet non repugnare nec videtur posse reprobari evidenti ratione, tunc possibile est corpus Christi assumere substantiam panis per unionem.

Konsubstantiationslehre. Sie widerstreitet seines Erachtens weder der Vernunft noch der biblischen Autorität. Dazu kommt noch, daß sie leichter verständlich ist als irgend eine andere Auffassung, weil sie annimmt, daß die Substanz des Brotes, nicht die Substanz des Leibes Christi, „Träger" der Akzidenzien sei. Dadurch vermeidet man eine der Schwierigkeiten in der Abendmahlslehre: die Annahme von Akzidenzien ohne Subjekt.[8] Dem Einwand gegenüber, daß die Koexistenz zweier leiblicher Substanzen eine ebenso große Schwierigkeit sei, antwortet d'Ailly, sie sei nicht schwieriger als die Annahme der Koexistenz einer Substanz mit einer fremden Qualität. Mit anderen Worten: Die Konsubstantiation bietet keine Schwierigkeit, die die Kirchenlehre nicht genau so gut bietet, weil sie die Koexistenz des Leibes Christi mit den Akzidenzien des Brotes voraussetzt.[9] Dazu kommt aber, daß die Transsubstantiationslehre eine weitere Schwierigkeit enthält, die die Konsubstantiationslehre nicht impliziert (Akzidenzien ohne Subjekt). Die Konklusion ist dann, daß nichts *inconveniens* aus der Lehre von der Koexistenz der Substanzen zu folgen scheint, wenn sie nur mit der Entscheidung der Kirche übereinstimmte.[10]

Luther kann sich also mit Recht auf d'Ailly berufen.[11] Aber während d'Ailly – und vor ihm *Ockham* – seine Verteidigung der Konsubstantiationslehre innerhalb des Hypothetischen hält *(si tamen concordaret cum determinatione ecclesiae)*, geht Luther weiter. Er habe später eingesehen, sagt er, welche Kirche es war, die sich gegen diese Auffassung entschieden hatte: es war die „thomistische" Kirche, d. h. die aristotelische. Dann wurde er kühner und schloß sich der Konsubstantiationslehre an, weil er verstand, daß die Meinungen der Thomisten auch mit dem Beifall des Papstes und des Konzils Meinungen bleiben und nie Glaubensartikel werden können.[12] Dadurch wird Luther veranlaßt, die Unterscheidung zwischen *doctrina* und *opinio* einzuschärfen: „Denn was man behauptet ohne Stütze in der Schrift oder in einer deutlichen Offenbarung, ist zwar erlaubt zu meinen, aber nicht notwendig zu glauben".[13] Nun fehlt aber der thomistischen opinio eine Grundlage sowohl

---

[8] Forts. des Zitates: Quicquid tamen sit de hoc, patet quod ille modus est possibilis nec repugnat rationi nec auctoritati bibliae, immo est facilior ad intelligendum et rationabilior quam aliquid aliorum, quia ponit quod substantia panis deferat accidentia et non substantia corporis Christi. Et sic non ponit accidentia sine subiecto quod est unum de difficilibus, quae hic ponuntur.

[9] Forts. des Zitates: Si autem dicatur, quod magis difficile videtur duas substantias corporeas esse simul, dico quod non, quia non est magis difficile quam duas qualitates aut quantitates esse simul vel unam substantiam et quantitatem. Et non plus compatitur ista species hostiae aliam hostiam quam substantia cum speciebus aliam hostiam vel substantiam, quia ista hostia consecrata repugnat alteri hostiae.

[10] Forts. des Zitates: Et ideo nullum inconveniens sequitur ex primo modo ponendi, si tamen concordaret cum determinatione ecclesiae.

[11] Man konnte zufügen: und auf Ockham, denn ihm folgt d'Ailly genau. Siehe E. Iserloh, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, 1956, S. 155 ff., besonders die Zitate 157 f.

[12] 1, 438, 27 ff.

[13] ibid. 36 ff.: Nam, quod sine scriptura asseritur, aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse.

in der Schrift wie in der Vernunft, und darum zweifelt Luther daran, ob Thomas die Philosophie und die Dialektik verstanden habe. Aristoteles spricht nämlich ganz anders von Subjekt und Akzidenzien als Thomas. Es tut darum Luther sehr leid um den großen Mann, der es versucht hat, der Glaubenslehre nicht nur aristotelische Meinungen hinzuzufügen, sondern auch, ohne Aristoteles zu verstehen, diese auf dessen Basis zu befestigen. *Infoelicissimi fundamenti infoelicissima structura!*[14]

Diese Darstellung Luthers enthält mehrere Dinge, die näher geprüft werden müssen. Das Interesse konzentriert sich auf zwei Fragen: 1. Woran kann Luther denken, wenn er den thomistischen Aristotelismus für die Kirchenlehre verantwortlich machen will? 2. Was meint er, wenn er sagt, Thomas habe Aristoteles nicht verstanden? Bevor wir versuchen, diese Fragen zu beantworten, wollen wir Luthers Ausführungen ein Stück weiter verfolgen. Nach der Erklärung, er bekämpfe die Verwandlungslehre als Glaubenssatz, nicht als Meinung,[15] stellt er – mit einer ablehnenden Bemerkung an Origenes – einen hermeneutischen Grundsatz auf: die Worte der Schrift sollen soweit wie möglich nach ihrer einfachsten Bedeutung verstanden werden. Nun sprechen aber die Abendmahlsberichte der Schrift von Brot, Wein und Kelch, ohne die Transsubstantiationslehre im Geringsten zu erwähnen.[16] Diese Lehre ist also nicht notwendig, weshalb man mit ihr nicht rechnen darf. Sie ist als eine menschliche Erfindung zu beurteilen.[17] Seinem hermeneutischen Prinzip folgend, die Worte nach ihrer einfachsten Bedeutung zu nehmen, findet Luther also, 1. daß die Schrift die Transsubstantiationslehre nicht kennt und 2. daß diese darum, und auch weil die Vernunft nicht für sie spricht, als überflüssig zu betrachten ist. Es sei, sagt er weiter, ein ganz neuer Sprachgebrauch, wenn man Brot „die Akzidenzien des Brotes" und Wein „die Akzidenzien des Weins" bedeuten läßt.[18]

Dem sprachlichen und logischen Argument *(non necesse)* fügt er danach noch ein historisches hinzu: 1200 Jahre hat die Kirche einen rechten Glauben gehabt, und die Väter haben kein Wort über die Transsubstantiation geäußert. Von dieser hat man erst gesprochen, als die Philosophie des Aristoteles in der Kirche an die Macht kam, d. h. in den letzten dreihundert Jahren, wo auch viele andere Dinge, denen jeder Anhaltspunkt fehlt, behauptet worden

[14] ibid. 38 ff.: Haec autem opinio Thomae adeo sine scripturas et ratione fluctuat, ut nec philosophiam, nec dialecticam suam nouisse mihi uideatur. Longe enim aliter Aristoteles de accidentibus et subiecto, quam sanctus Thomas loquitur, ut mihi dolendum uideatur pro tanto uiro, qui opiniones in rebus fidei non modo ex Aristotele tradere, sed et super eum, quem non intellexit, conatus est stabilire. infoelicissimi fundamenti infoelicissima structura!

[15] 1, 439, 6 ff.

[16] 1, 439, 28 ff.

[17] 1, 440, 2 ff.: Transsubstantiationem uero, potestate diuina factam, cum non sit necesse poni, pro figmento humanae opinionis haberi, quia nulla scriptura, nulla ratione nititur, ut uidebimus. – Vergleicht man diese Bemerkung mit Luthers Wiedergabe von Pierre d'Ailly, wo dieser von überflüssigen Mirakeln spricht, scheint es, daß man vor einem Gedankengang steht, der mit dem berühmten ockhamistischen „Ökonomieprinzip" verwandt ist: Pluralitas non sit ponenda sine necessitate.

[18] 1, 440, 5 ff.

sind, wie Pierre d'Ailly selbst einräumt.[19] Hier können wir vorläufig Halt machen.

I. Zuerst werden wir Luthers Behauptungen über die historische Stellung der Transsubstantiationslehre näher betrachten. *Denifle* und *Grisar* haben gerade in Bezug auf diesen Text mit großem Vergnügen gemeint, Luthers Unwissenheit feststellen zu können. Thomas sollte also der Ursprung eines Dogmas sein, das mehr als 10 Jahre vor seiner Geburt definiert wurde.[20] Mit dieser Feststellung ist die Frage eigentlich für Denifle erledigt. Es ist ganz klar, daß, wenn man mit der Transsubstantiationslehre das Dogma von 1215 meint, Luthers Darstellung falsch ist. Nun ist es aber deutlich, daß Pierre d'Ailly mit seiner *determinatio ecclesiae* an dieses Dogma des Lateranum denkt. Luthers Darstellung, die ja in Pierre d'Aillys Text ihren Ausgangspunkt hat, ist darum zweifellos falsch. Daß Denifle über einen protestantischen Versuch, diese Tatsache wegzudeuten, triumphiert, ist verständlich.[21] Aber er triumphiert zu früh. Denn wogegen polemisiert Luther im Folgenden? Doch gegen den ganzen aristotelischen Begriffsapparat, den das Dekret des Lateranum gerade nicht verwendet, weil er erst allmählich in der scholastischen Theologie entwickelt wurde! Daß diese Entwicklung in engster Beziehung zu der ständig wachsenden Kenntnis des Aristoteles steht, läßt sich nicht leugnen. Es ist weiter eine Tatsache, daß eine fest geprägte Abendmahlslehre erst nach dem Berengarschen Abendmahlsstreit zustande kommt. Erst im 12. Jahrhundert kann man von einem kirchlichen *consensus* über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl sprechen, und gleichzeitig wird das Wort *transsubstantiatio* gebildet. Luther sagt, daß die Kirche 1200 Jahre den rechten Glauben gehabt habe, ohne etwas von diesen Begriffen zu wissen, und daß erst die drei letzten Jahrhunderte aristotelisch inspirierte Spekulationen über das Abendmahl gekannt hätten. Obwohl es richtiger gewesen wäre, 400 statt 300 Jahre zu sagen, kann man m. E. nicht sagen, daß Luthers Urteil ohne Sinn ist.

Dagegen könnte man vielleicht einwenden, daß die Verwandlungslehre jedenfalls viel älter ist. Spricht man von der Verwandlungslehre als Phänomen, ist das wahr, aber es ist doch charakteristisch, daß z. B. *Michael Schmaus* in seiner Dogmatik nur einen Namen unter den Vätern anzuführen weiß, den des *Ambrosius*. Von den übrigen Vätern des 4. Jahrhunderts sagt er, daß

---

[19] 1, 440, 11 ff.: Sed et Ecclesia ultra mille ducentas annos recte credidit, nec usquam nec unquam de ista transsubstantiatione (portentoso scilicet uocabulo et somnio) meminerunt sancti patres, donec cepit Aristotelis simulata philosophia in Ecclesia grassari, in istis trecentis nouissimis annis, in quibus et multa alia perperam sunt determinata. quale est, Essentiam diuinam nec generari nec generare, Animam esse formam substantialem corporis humani, et iis similia, quae nullis prorsus asseruntur rationibus aut causis, ut ipsemet confitetur Card. Camera. Vergl. die ähnlich formulierten theologiegeschichtlichen Überlegungen aus dem Jahre 1518, WA I, 611, 26 ff. und 677, 3 ff.

[20] H. Denifle, Luther und Luthertum, 2. Aufl. von A. M. Weiß, I, 2, 612 ff.; H. Grisar, Luther I, 129.

[21] Siehe Denifle 617.

sie die Frage über das Verhältnis zwischen Brot und Leib Christi weder gekannt noch beantwortet haben.[22] Darin behält also Luther Recht, daß das große Interesse für diese Frage erst vom 13. Jahrhundert an allgemein wird, und auch darin, daß dieses Interesse am engsten an die Beschäftigung mit der Philosophie des Aristoteles in der Scholastik bis zu seiner eigenen Zeit geknüpft ist.[23] Soll man *Michael Schmaus* glauben – und es besteht keinen Grund, das nicht zu tun – hat die Auffassung des Verhältnisses zwischen Substanz und Akzidenz erst mit *Thomas von Aquin* wirkliche Klarheit gewonnen.[24] Damit bestätigt Schmaus Luthers Beurteilung von den theologiegeschichtlichen Verhältnissen: daß Thomas für die voll entwickelte Theorie der Verwandlung verantwortlich sei. Man muß also folgern, daß Luthers Bemerkungen, obwohl sie fehlerhaft sind, insofern sie Thomas mit dem Dogma selbst in Verbindung zu setzen scheinen, doch wesentlich richtig sind, insofern sie das Dogma mit der aristotelischen Philosophie verknüpfen und Thomas einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung innerhalb der scholastischen Theologie beimessen.[25]

II. Wesentlich komplizierter ist es nun, Luthers sachliche Behandlung von Thomas und der Transsubstantiationslehre im Ganzen zu beurteilen. Daß Luther diese Lehre als opiniones betrachtet, die nie Glaubensartikel werden können, wie sehr sie auch von Päpsten und Konzilien bestätigt werden, ist nicht schwierig zu verstehen, denn wir wissen ja, daß er in der Schrift nichts darüber gefunden hatte. Er fügt hinzu, daß die Lehre auch keine Stütze in der Vernunft finden könne. Das Letztere bewegt ihn dazu, sein Urteil über Thomas zu fällen: daß er Aristoteles nicht verstanden habe. In dem Zusammenhang ist es klar, daß *sine ratione* hier soviel bedeutet wie: ohne Stütze in der Philosophie des Aristoteles. Die Begründung gibt Luther mit der Be-

---

[22] M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV, 1, 5. Aufl. 1941, S. 300.

[23] Es ist ja kein Zufall, daß Berengar von Tours, der den Abendmahlsstreit veranlaßt hat, der direkt zum Transsubstantiationsdogma führte, gleichzeitig im Streit des 11. Jahrhunderts über die Verwendung der Dialektik in der Theologie eine führende Gestalt war.

[24] Schmaus, ibid. 312: „So irrig die Auffassung *Berengars* war, auch seine Gegner besaßen keine klare Vorstellung von dem Unterschied zwischen Wesensbestand und Wesenserscheinung. *Thomas von Aquin* tat einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er erklärte, daß zu der Wesensbestimmung des Akzidenz (der Erscheinungsform) nur der Anspruch auf das Insein in einem Wesensbestand, nicht aber das tatsächliche Insein gehöre".

[25] Interessant ist Schmaus' kirchliche Geschichtsauffassung. Um die aristotelische Terminologie der Transsubstantiationslehre zu verteidigen, erklärt er, daß die Kirche zur Abwehr von Gefahren für irgendein „Element" der Offenbarung sich immer der Sprache der Zeit bediene, deren „Denkweise" die Gefahr hervorgerufen hat. „Sie [die Kirche] gibt daher dem betreffenden Offenbarungselement eine Sprachgestalt bzw. eine Kulturgestalt, wie sie ihr die Zeit darbietet". Ibid. 302 f. Diese Gestalt wurde also in diesem Fall die aristotelische Philosophie. So denkt man, wenn man die Kirche als eine Art von Person versteht, die über der Geschichte schwebt. Schmaus sieht offenbar nicht, daß man so nur schreiben kann, wenn man „das neuzeitliche Geschichtsbewußtsein" kennt, ja von ihm bestimmt ist, *und* es in dem selben Augenblick nach Belieben aufhebt.

merkung, Aristoteles spreche ganz anders von *subiectum* und *accidentes* als Thomas. Wie bekannt impliziert die Transsubstantiationslehre, daß die Substanz des Brotes in den Leib Christi verwandelt wird, während die Akzidenzien bleiben. Damit entstand aber folgendes, schon von Petrus Lombardus berührtes Problem: wie können die Akzidenzien ohne Subjekt weiter existieren? Die Frage ist schwierig, weil das Akzidenz infolge seiner Definition von einem Subjekt abhängig ist; es hat kein selbständiges Sein, sondern *ist* durch sein Subjekt. *Pierre d'Ailly* nennt gerade als Einwand gegen das Weiterbestehen der Akzidenzien nach der Transsubstantiation die Bestimmung von *accidens*, die auch Luther anführt: *accidentis esse est inesse*. Darum, heißt es weiter bei d'Ailly, wenn das Subjekt verschwunden ist, hören auch die Akzidenzien zu existieren auf.[26] Das Wichtige in unserem Zusammenhang ist nun, daß d'Ailly in seiner Antwort auf diesen Einwand ganz klar erkennt, daß die Auffassung des Aristoteles wirklich so war. Darum folgert er: *neganda est auctoritas Aristotelis*. In dieser Frage kann man Aristoteles nicht folgen, denn *der Glaube* sagt etwas anderes.[27] Ist es dieser Gedankengang, der Luther zu seiner Bemerkung geführt hat? Das scheint mir jedenfalls sehr denkbar.

Wie behandelt nun *Thomas* selbst diese Frage? Die Antwort ist an und für sich nicht schwierig zu geben: Gott kann die Akzidenzien ohne die Substanz erhalten, weil die Wirkung mehr von Gott, *causa prima*, als von der *causa secunda* abhängig ist.[28] Das Entscheidende bei Thomas ist aber die Bestimmung der Begriffe. Er nennt als Einwand die Behauptung, daß die Definition eines Dinges auf keine Weise, auch nicht bei einem Mirakel, von dem definierten Ding selbst geschieden werden kann. Nun gehört es aber zur Definition des Akzidenz, daß es *im* Subjekt ist, ganz wie es zur Definition einer Substanz gehört, daß sie in sich selbst besteht, nicht in einem Subjekt. Also können die Akzidenzien ohne Subjekt nicht weiterbestehen, auch nicht bei einem Mirakel.[29] Thomas antwortet, daß, weil *ens* kein *genus* ist, Sein nicht *essentia* sein kann, weder für Substanz noch für Akzidenz. Die Definition einer Substanz ist darum nicht: *ens per se sine subjecto*, und die Definition eines Akzidenz kann nicht *ens in subjecto* sein. Dagegen kann man sagen, daß *esse non*

[26] Pierre D'Ailly, In Sent. IV q. 6 art. 1 A: Utrum pane in corpus Christi transsubstantiato accidentia eius remaneant sine subiecto. Arguitur – secundo sic: quia secundum philosophum accidentis esse est inesse, ergo ad ipsum non inesse sequiur ipsius non esse. Etiam accidens dicitur, quod alteri accidit, ergo si nullo subiecto accidit non est accidens, quare etc.

[27] Ibid. art. 3 K: Quarta et communior opinio et cui favet magis doctrina ecclesiae est, quod in sacramento accidentia, qua fuerunt panis, remanent sine subiecto – et hanc teneo. Hic tamen est advertendum et pro solutione secundae rationis –, quod iste terminus accidens potest capi dupliciter. Uno modo stricte –. Et isto modo summebatur ab Aristotile, quia credidit, quod non posset esse, nisi inesset, sed hoc non est verum secundum fidem. – neganda est auctoritas Aristotelis.

[28] Thomas, Summa Theologiae III q. 77 art. 1: Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantia et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam –.

[29] Thomas, ibid. art. 1, 2.

in subjecto dem Wesen der Substanz „entspricht", und daß *esse in subjecto* dem Wesen des Akzidenz „entspricht". Wenn die Akzidenzien in diesem Sakrament ohne Subjekt sind, liegt es nicht in der Macht ihres Wesens, sondern es geschieht durch eine göttliche Kraft, die sie erhält. Aber sie hören darum nicht auf, Akzidenzien zu sein; erstens ist die Definition des Akzidenz von ihnen nicht geschieden, zweitens paßt die Definition der Substanz nicht auf sie.[30] Man kann also sagen, daß Thomas hier einen Einwand widerlegt, der auf dem aristotelischen Verständnis von Substanz und Akzidenz aufbaut, ohne daß er deutlich sagt, daß seine Lösung mit Aristoteles nicht übereinstimmt. Im Prinzip ist der Unterschied zwischen Thomas und Pierre d'Ailly nicht groß; beide müssen eine andere Definition der Akzidenz als die aristotelische geben, und beide müssen behaupten, es stehe in Gottes Macht, die Akzidenzien ohne Subjekt weiter zu erhalten.

Wenden wir uns nun wieder Luthers Bemerkung zu, so hat er natürlich darin Recht, daß Thomas und Aristoteles verschieden über *subiectum* und *accidentes* sprechen. Aber warum sollte das für Thomas fatal sein? Weiter könnte man fragen: worin liegt der Beweis, daß er Aristoteles nicht verstanden hat? Luther behauptet es nur, gibt aber im Zusammenhang nicht viel Hilfe zum Verständnis seiner Auffassung. Statt uns auf Vermutungen einzulassen, werden wir Luthers weiteren Gedanken folgen, in der Hoffnung, daß sie etwas zur Klärung enthalten.

Das Folgende ist eine Art Diskussion mit den Anhängern der Transsubstantiationslehre, indem Luther teils Argumente zu ihren Gunsten anführt, teils seine Polemik fortsetzt. Vielleicht werde man behaupten, sagt er, daß die Gefahr des Götzendienstes es notwendig macht, daß Brot und Wein verschwinden (nach der Konsekration). Luther kann aber nicht einsehen, daß diese Gefahr nicht ebenso gut in Bezug auf die Akzidenzien vorliegt, die ja weiterbestehen. Die Laien verstehen nämlich die Subtilitäten von Substanz und Akzidenz nicht.[31] Bei Thomas findet man unter den Argumenten dafür, daß die Substanz des Brotes nach der Konsekration nicht bleiben kann, folgendes: Es wäre unwürdig, gäbe es im Sakrament irgendeine Substanz, die nicht *adoratione latriae* verehrt werden könnte, d. h. mit der Verehrung, die nur Christus selbst zukommt.[32] Obwohl die Formulierung anders ist, ist der Gesichtspunkt derselbe, wie der von Luther angeführte.

Danach greift Luther die Sache von einer neuen Seite an, indem er einen Vergleich mit der Inkarnation durchführt. Weil Christus von Maria geboren wurde, ohne daß sie ihre Jungfräulichkeit verloren hat, wäre es dann nicht vernünftig zu sagen, daß Christus, nachdem Marias Fleisch vernichtet – oder wie „sie" lieber sagen: verwandelt – war, bei deren Akzidenzien erschien.[33] Dieser Gesichtpunkt, auf den Luther später in anderen Schriften zurück-

[30] Thomas, ibid. art. 3 ad 2.

[31] 1, 440, 20 ff.

[32] Thomas, Summa Theol. III q. 75 art. 2: – contrariaretur venerationi huius sacramenti, si aliqua substantia esset ibi quae non posset adorari adoratione latriae.

[33] 1, 440, 33 ff. Luther ist hier deutlich von Pierre d'Ailly inspiriert. Siehe In Sent. IV q. 5 art. 2 R.

kommt, wird am Ende der Behandlung von der zweiten Gefangenschaft des Abendmahls in aller Schärfe herausgestellt: Wie es sich in Christo verhält, so auch im Sakrament. Aber die menschliche Natur brauchte keine Verwandlung, um als Wohnung der Gottheit zu dienen.[34] Der Sinn ist deutlich genug: der Streit um die Verwandlungslehre ist ein Streit über die Inkarnation. In unserem Zusammenhang kommt es aber vor allem auf die unmittelbar nachfolgende Bemerkung an, daß das ganze Unglück von der philosophischen Lehre vom Weiterbestehen der Quantität, unabhängig von der Substanz, stammt. Der Ausdruck *quantitas continua distincta a substantia* verdient einige Aufmerksamkeit.

Hiermit weist Luther auf einen entscheidenden Punkt in der thomistischen Verwandlungslehre hin. Er behauptet, dieser Begriff verursache, daß „sie" nicht mehr wissen, was Akzidenz und was Substanz ist. Wer habe je, fragt er, bewiesen, daß Wärme, Farbe, Kälte, Licht, Gewicht und Gestalt Akzidenzien sind? Danach kommt ein entscheidender Satz; weil Aristoteles sagt, daß *inesse* zu dem Wesen der Akzidenz gehört, wurden die Theologen nach Luther dazu gezwungen, ein neues, von Gott erschaffenes Sein zu erdichten, nämlich *zu* den Akzidenzien auf dem Altar.[35] Was meint Luther damit?

Mit diesen Bemerkungen wagt er sich in die Schulstreitigkeiten hinein. Haben die Quantitäten reale Existenz wie Substanzen und Qualitäten? Das meint Thomas, aber die Ockhamisten bestreiten es. Z. B. verwendet *Pierre d'Ailly* viel Mühe um festzustellen, daß Quantität keine besondere Form neben der Substanz ist. Wenn die Frage in Verbindung mit dem Abendmahl auftaucht, hängt es damit zusammen, daß Thomas und seine Anhänger die Quantität der Substanz nach der Verwandlung weiter existieren lassen, um sie als Subjekt für die übrigen Akzidenzien zu verstehen. Nach Thomas ist es immer so, daß die übrigen Akzidenzien sich mit der Quantität als Medium auf das Subjekt beziehen. Was in der Verwandlung geschieht, ist dann dies, daß die Quantität von ihrem Subjekt getrennt wird – darin besteht das Wunder – aber das Verhältnis der übrigen Akzidenzien zur Quantität bleibt dasselbe.[36] Es handelt sich hier um die Auslegung der aristotelischen Kategorien. Wenn der Begriff Quantität etwas ausdrückt, was von Substanz und

[34] 1, 442, 30 ff. Vgl. WA 10, 2, 207, 35 ff. (die Schrift gegen Heinrich VIII. von England).

[35] 1, 440, 38 ff.: Sed hinc nata est Babylonia illa philosophiae istius de quantitate continua distincta a substantia, donec eo ventum sit, ut ignorent et ipsi, quae sint accidentia et quae substantia. Nam, quis certo monstrauit unquam, calorem, colorem, frigus, lucem, pondus, figuras, esse accidentia? Denique accidentibus illis in altari coacti sunt fingere nouum esse accreari a deo, propter Aristotelem, qui dicit, Accidentis esse est inesse. Angeregt von Dozent Dr. Jørgen Raasted, am Institut für griechische und lateinische Mittelalterphilologie, an der Universität Kopenhagen, habe ich auf Clemens Textänderung keine Rücksicht genommen. Statt *accreari* schreibt Clemen *ac creari*. Damit würden *esse* und *creari* parallele Infinitive werden, aber *esse* = Sein ist Subjekt in einem Akkusativ mit Infinitiv und hat *nouum* als Adjektiv. So verstanden wird der Satz sinnvoll. Daß das Verbum *accreare*, soweit ich weiß, in keinem Lexikon zu finden ist, dürfte nicht entscheidend sein. Das spricht vielleicht eher für die Echtheit!

[36] Thomas, Summa Theol. III q. 77 art. 2.

Quantität real getrennt ist, wird es z. B. heißen, daß „Länge" etwas bedeutet, das von dem, was „lang" ist, sich trennen läßt. Dagegen protestierte die Schule Ockhams; für sie bezeichnet die Quantität keine reale Existenz außerhalb der Seele, von Substanz und Qualität geschieden, sondern der Begriff bezeichnet Substanzen und Qualitäten, indem er ihre Begrenzung mitbezeichnet.[37] Darum muß Pierre d'Ailly gegen Thomas' Lehre von der Art des Weiterbestehens der Akzidenzien, nachdem die Substanz des Brotes verschwunden ist, protestieren.[38]

Aber damit ist auch Luthers Bemerkung, daß Thomas den Aristoteles nicht verstanden habe, und daß die beiden ganz verschieden von Subjekt und Akzidenzien sprechen, etwas verständlicher geworden. Denn es gibt keinen Grund anzunehmen, daß Luther nicht an der Aristotelesdeutung der ockhamistischen Schule festhielt. Für einen Mann, der in der *via moderna* erzogen war, mußte das Aristotelesverständnis des Thomas mit Notwendigkeit erbärmlich aussehen. Damit ist es auch verständlich, warum Luther sagt, daß die Theologen nicht mehr – wegen der Quantitätslehre – wüßten, was Substanz und was Akzidenz ist. Aber welchen Sinn hat es, wenn er sagt, daß sie sich genötigt sahen, ein neues Sein – *novum esse* – zu erdichten, um nicht mit Aristoteles in Konflikt zu kommen?

Accidentis esse est inesse. Um die Übereinstimmung mit diesem Satz zu bewahren, meint Luther, habe man ein *novum esse* erfunden. Die Akzidenzien befinden sich auf dem Altar, aber gerade als Akzidenzien können sie nicht unabhängig von dem Anderen, dem Subjekt, bestehen. Dieses Andere sollte also nach Luther ein *novum esse* sein, das den Akzidenzien von Gott „zuerschaffen" wird (accidentibus illis accreari).[39] Was stellt sich Luther eigentlich vor? Ist das *novum esse* die Substanz des Leibes und Blutes Christi? Das ist nicht möglich, denn Luther weiß ja sehr gut, daß das Problem *accidentes sine subiecto* nur darum entsteht, weil die Akzidenzien Brot- und Weinakzidenzien bleiben und auf keine Weise Akzidenzien des Leibes und Blutes Christi sein können. Die Verwandlung als solche kann darum die Übereinstimmung mit dem aristotelischen Satz gar nicht retten, sondern macht ihn gerade problematisch. Auf diesem Wege können wir also die Erklärung der Bemerkung Luthers nicht finden.

Nun ist es klar, daß kein Scholastiker sich unmittelbar von Luthers Bemerkung getroffen fühlen würde, aber man kann jedenfalls fragen: wo finden wir etwas, was wenigstens verständlich macht, daß Luther von einem Versuch, die aristotelische Bestimmung des Akzidenz zu bewahren, sprechen kann? Es gibt m. E. nur eine Antwort: dies findet man in der Lehre von der *Quantitas distincta a substantia,* denn mit dieser Lehre haben die Akzidenzien doch auch nach der Konsekration eine Art von Subjekt, und können also – abgesehen von der quantitas selbst – ihren *inesse*-Charakter bewahren. Akzeptiert man aber diese Antwort, meldet sich sofort ein neues Problem:

[37] Siehe E. A. Moody, The Logic of William of Ockham, 1935, 145 ff.
[38] Pierre d'Ailly, In Sent. IV q. 5 art. 2. GG; q. 6 art. 3 I.
[39] Vgl. Anm. 35.

warum spricht Luther vom *novum esse*, das von Gott den Akzidenzien „zuerschaffen" wird? Die thomistische Quantitätslehre spricht ja nicht von einem Neuerschaffen, sondern nur davon, daß die Quantität durch ein göttliches Wunder von der Substanz getrennt wird. Das heißt nur, daß Dinge, die real geschieden sind, auch von Gott separat erhalten werden können, auch wo es auf natürliche Weise nicht geschehen kann. Weil Luther aus den oben genannten Gründen doch an die Quantität zu denken scheint, muß man also sagen, daß er sich höchst unkorrekt ausdrückt. Von einem thomistischen Gesichtspunkt aus gesehen ist seine Bemerkung direkt unbillig und falsch. Dafür gibt es, glaube ich, keine andere Erklärung als diese, daß Luther gerade *nicht* von thomistischen Voraussetzungen aus denkt, sondern von „aristotelischen", d. h. von dem Aristotelismus in ockhamistischer Auslegung. Von diesem Gesichtspunkt aus könnte sehr wohl die von der Substanz getrennte Quantität, als das Subjekt der übrigen Akzidenzien, als ein *novum esse* bezeichnet werden, denn solches existiert ja – wenn man auf ockhamistischen Voraussetzungen baut – nicht in der Natur. Während also Thomas nur die Funktion der Quantität nach der Verwandlung als eine durch göttliche Kraft neuerteilte Funktion sieht, aber nicht als eine Neuerschaffung, scheint diese Theorie für Luther die Erfindung eines neuen und unerhörten *esse* zu sein, nämlich *quantitas distincta a substantia*.[40]

Damit ist, soweit ich sehe, das Material vorhanden, das Luthers Angriff auf Thomas in diesem Text beleuchten kann.[41] Indem wir Luthers Hinweis auf Pierre d'Ailly gefolgt sind, zeigte sich, daß Luthers anscheinend merkwürdige, offenbar geradezu unkontrollierte Bemerkungen über Thomas ihren klaren und deutlichen Sinn hatten. Denifle fand in ihnen nur einen Beweis für Luthers Unwissenheit, und das ist von seiner Methode aus sehr verständlich. Begnügt man sich mit allgemeinen Vergleichen der Lehrkomplexe bei Thomas und Luther, deutet alles darauf hin, daß Luther Thomas nicht verstanden hat, und daß er gegen ihn nur die Heftigkeit seines Temperaments, aber keine Argumente stellen kann. Läßt man aber seine mehr oder weniger schönen Gesamtkonzeptionen bei Seite, um nun einmal den gefragten Text zu hören und ihm zu folgen, so ergibt sich ein ganz anderes Bild. Es zeigt sich dann, daß Luthers Sätze wirklich Argumente, und zwar sehr sinnvolle und sachgemäße, sind. Während Luthers eigentliches Interesse in dem hier behandelten Text, die Bekämpfung der Verwandlungslehre als Glaubensartikel, nur von seiner eigenen Theologie aus verstanden werden kann, ist er in seiner Polemik gegen Thomas abhängig von dem Verständnis des Aristo-

[40] Vgl. Thomas, Summa Theol. III q. 77 art. 3 ad 1: – quando accidenti *datur* divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis esse subiectum.

[41] Die nachfolgenden Überlegungen von logischer Art, über die Bedeutung des Satzes, *Hoc est corpus meum*, sind zwar höchst interessant, haben aber mit der hier zu behandelnden Frage nicht direkt zu tun (1, 441, 12 ff.) Nur Eines muß erwähnt werden: man könnte geneigt sein zu glauben, daß das Wort *transaccidentiatio* zu dieser Gelegenheit von Luther erfunden wurde. Das ist aber nicht der Fall. Das Wort wird von Pierre d'Ailly verwendet, In Sent. IV q. 6 art. 1 C. Darin darf man wohl noch ein Zeugnis von Luthers direktem Gebrauch von d'Ailly's Sentenzenkommentar im Jahre 1520 sehen.

teles, das er durch den Ockhamismus gelernt hatte. Mehrere Dinge in dieser Polemik deuten auf eine direkte Benutzung des Sentenzenkommentars von Pierre d'Ailly hin. Aber auch ohne das wäre Luthers ockhamistischer Aristotelismus sehr begreiflich. Seinen eigenen Standpunkt in der ganzen Frage kann man am besten als eine völlige Ablehnung der aus der Verwandlungslehre entstandenen Problematik bezeichnen. Aber in einer polemischen Schrift wie De Captivitate Babylonica wird die Darstellung mit Notwendigkeit von der Problematik der Gegner beeinflußt. Es wird notwendig, sich auf die Diskussion einzulassen, um das Ziel, die Bekämpfung der Transsubstantiationslehre als Dogma, zu erreichen. Aber indem Luther sich in diese Diskussion hineinwirft, d. h. sich auf Gebieten bewegt, die seines Erachtens prinzipiell jenseits der Grenzen der christlichen Theologie und weit innerhalb der Grenzen der ungebührlichen und frechen menschlichen Neugierigkeit liegen, dann muß er sich der hier sich befindenden Waffen bedienen. Das heißt für ihn, von der ockhamistischen Aristotelesdeutung Gebrauch zu machen. Daß er also im Verhältnis zum Thomismus als Ockhamist auftritt, darf aber die Anhänger der Theorie von der Bedeutung der „verdorbenen" Scholastik für die Reformation nicht allzu sehr freuen. Das bedeutet nämlich nur, daß er an der Überzeugung festhielt, daß die *via moderna* auf dem Gebiet der „Vernunft" dem Thomismus überlegen war, d. h. auf dem Gebiet, wo sich seines Erachtens die *ganze* Scholastik befand. Selbst wünschte er, sich an einer ganz anderen Stelle zu befinden, und da fand er weder Thomismus noch Ockhamismus.

Das Corpus Juris Canonici als reformatorisches Mittel Zwinglis

Ein Beitrag zur 450-Jahrfeier der Zürcher Reformation

Von Fritz Schmidt-Clausing

Gottfried W. Locher hat mit Recht gemahnt, Zwingli nicht an dem „Normal-Reformator" Luther zu messen.[1] Eine Kontrastierung beider, die sich schließlich selbst gegenseitig zensuriert haben – der Wittenberger hieß den Zürcher ein „organum diaboli", dieser sprach jenen als seinen „alter testis" an[2] – könnte, so meine ich, dazu beitragen, die Eigenständigkeit der Zürcher Reformation weiter zu erhellen.

Luther und Zwingli waren im Angriff und Ziel weithin einig, wenn Zwingli auch, besonders in der späteren Abendmahlskontroverse, Luther den Vorwurf des weiteren Katholisierens gemacht hat. Im reformatorischen Handeln trennte sie manches voneinander, was Luther wiederum veranlaßte, seinen vermeintlichen „Schüler" als Schwarmgeist auszugeben. Wenn im reformatorischen Abendmahlsstreit, der im Grunde Aktualisierung der alten Abendmahlsstreitigkeiten zwischen Radbertus und Ratramnus war, wenn also Luther mit dem Marburger „Alium spiritum habetis" Zwingli gemeint hat, dann war das mehr als ein Ausdruck der Verärgerung. Denn dahinter verbarg sich die elementare Verschiedenheit im Ausgang der beiden Erstreformatoren: Luthers Frage nach dem gnädigen Gott und Zwinglis Trachten nach dem Heiligen Geist. Diese unterschiedliche Sorge hat ihre theologischen und praktisch-theologischen Auswirkungen gehabt. Sie zeigten sich schließlich und nicht zuletzt, wenn Liturgie die gottesdienstliche Darstellung von Glaubensinhalten ist, in der Gestaltung ihrer Gottesdienste. Denn „Luther hat bereinigt; Zwingli hat geschaffen."[3] Während Luther prinzipiell am Justinschen Meßschema festhielt, hat Zwingli – wohl als erster in der Liturgiegeschichte – gottesdienstliche Formen komponiert.

Unterschiedlich war auch beider Stellung zum Jacobusbrief, über den Luther das bekannte Urteil von der „strohernen Epistel" gefällt hat, während Zwingli sich seiner apologetisch bediente. Ähnliches gilt auch von ihrem Verhältnis zum kirchlichen Recht, wie es im damals gerade vollendeten Corpus

---

[1] G. W. Locher, Die Wandlung des Zwingli-Bildes in der neueren Forschung. Zwa 1963. S. 562.

[2] WA 48, 393, 26; Z VII, 181, 8 f.

[3] s. m. Monographie: Zwingli als Liturgiker. Göttingen und (Ost-)Berlin 1952. S. 63.

Juris Canonici (CorpIC) fixiert vorlag. Sie lehnten es beide ab, aber jeder nach seiner Art.

Entgegen der bisherigen Überbelichtung der Verbrennung der Bannbulle am Wittenberger Elstertor, wird es immer mehr zum historischen Allgemeinbesitz, daß es sich dort vordringlich um die Bücher des kanonischen Rechts gehandelt hat. Zuletzt hat es Richard Friedenthal in seiner Luther-Biographie weiteren Kreisen so gesagt: „Er (Luther) verbrannte die Bannbulle. Er tat aber mehr, und das war die beispiellose Radikalität seines Vorgehens: Er verbrannte zuerst und vor allem die Dekretalen, das Haupt- und Grundbuch des Papsttums und der Kirche als Institution. Die Zeitgenossen haben das mit Recht als das Unerhörte des Vorganges empfunden: die Bannbulle war nur die Zugabe, und sie wird in den Berichten gar nicht erwähnt."[4] Daß Luther seit langem auf die Bücherverbrennung aus war, beweisen allein die Worte, die er, auf den Tag genau, fünf Monate zuvor, am 10. Juli 1520 an Spalatin geschrieben hat: „Ich werde das ganze päpstliche Recht, diesen Drachenpfuhl aller Ketzereien, verdammen und öffentlich verbrennen."[5] Sicher hat auch Luther, besonders für seine Begegnung mit Eck, das CorpIC herangezogen. Doch ist mit Wilhelm Maurer festzustellen, daß „die Zahl der von Luther erläuterten Canones verhältnismäßig gering ist" und daß „auf dieser schmalen Basis Luthers flagrante Absage an das Kirchenrecht beruht."[6] Erik Wolf hat aus Luthers Vorrede zu der anonymen Schrift: „Ein kurzer Auszug aus den päpstlichen Rechten, dem Dekret und Dekretalen, in den Artikeln, die ungefährlich, Gottes Wort und dem Evangelium gemäß sind oder zum wenigsten nicht widerstreben" (Wittenberg 1530) geschlossen, daß Luther „später seine Totalverwerfung des Corpus Juris Canonici eingeschränkt" hat.[7] Für eine solche Annahme spricht beispielsweise auch, daß Luther bereits 1527 in seiner Trostschrift an die Hallenser das Gratiansche Dekret herangezogen hat, um die Kommunion sub utraque aus dem CorpIC zu bekräftigen. Aber das geschieht nicht ohne die sofortige Rückwendung: „Nun vom geistlichen Recht halte ich nichts, will auch diese Sprüche nicht darum einführen, daß ich's bestätige oder mich darauf gründe, sintemal ich klare göttliche Schrift genug für meine Lehre habe, ohne welche mich das geistliche Recht nicht trösten könnte."[8] Wenn man dazu bedenkt, wie sehr und oft wie drastisch sich der Wittenberger bis zu seinem Lebensende über den „Alkoran

---

[4] R. Friedenthal, Luther. Sein Leben und seine Zeit. München 1967. S. 503.

[5] WA Br 2, 310, 25.

[6] W. Maurer, Reste des kanonischen Rechts im Frühprotestantismus. ZSavRG 22. Bd. Weimar 1965. S. 192 f.

[7] E. Wolf, Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf oekumenischer Basis. Frankfurt/Main 1961. S. 349 f. – Zu „anonym" s. aber WA 30 II, 215 ff.; auch K. Aland, Hilfsbuch zum Lutherstudium. Gütersloh 1957². Nr. 692: Lazarus Spengler: Ein kurzer Auszug usw.

[8] De cons. Dist. II c. 12. 15. 17. 63. 73 = WA 23, 416, 16. 28; 417, 5. 13; 418, 10; 419, 8. – 418, 27. – Dem steht nicht entgegen, mit W. Maurer (a.a.O. S. 199) anzuerkennen, daß „die revolutionäre Verbrennungsaktion vor dem Elstertor in Luthers Augen durchaus die Möglichkeit offenließ, in dem Kirchenrecht Reste festzustellen, die für den Neuaufbau eines evangelischen Kirchenwesens verwendbar waren."

des Antichrists" ausgelassen hat, gelangt man zu der Auffassung, daß es sich bei der Trostschrift 1527 und in der „schönen Vorrhede" 1530,[9] also zur Zeit der literarischen Fehde der beiden Reformatoren, um ein Zwischenspiel im Stile der amica exegesis gehandelt hat. Dann gilt auch, daß Luther der apologetische Gebrauch des CorpIC durch Zwingli bekannt war, wodurch dieser sogar zum alter testis unseres Unternehmens wird.

Zwingli hat als eidgenössischer Priester das kanonische Recht vielleicht noch strikter und intuitiver abgelehnt als der in der Subordination großgewordene deutsche Reformator. In meinem Beitrag „Johann Ulrich Surgant. Ein Wegweiser des jungen Zwingli" (Zwa 1961. S. 312 f.) habe ich bereits herausgestellt, daß speziell in Kleinbasel Christengemeinde und Bürgergemeinde damals so eng miteinander verbunden waren, daß man von einem „Kleinbasler Laizismus" sprechen kann, und mich darum Johannes Bernoullis Urteil angeschlossen, nämlich „daß hier lange vor der Reformation die Kirch- und zugleich Stadtgemeinde durch ihre öffentlichen Organe faktisch im Besitz der ganzen Kirchenhoheit war."[10] Wenn wir weiter bedenken, daß sich, um mit Erik Wolf zu reden, seit den Reformkonzilien (zu Konstanz und Basel!) der „Episkopalismus" durchgesetzt hatte, der auf die Erhaltung und Ausweitung des Diözesanrechts bedacht war,[11] dann wird offensichtlich, daß Zwingli nicht nur als religiöser Reformator, sondern von seinem Werden her das papale Primatialrecht abzulehnen gelernt hat. Doch er handelte anders, entgegengesetzt wie Luther. Zwingli hat sich des CorpIC bedient und es als Pfeil wider den Schützen gebraucht. Es wurde ihm zum reformatorischen Mittel. Es war ihm, dem ironisch Veranlagten,[12] eine Genugtuung, wenn er den päpstlichen Gegnern vorhalten konnte: „Wisset ihr nicht, daß in euren eigenen Rechten bestimmt ist . . ."[13] oder gar feststellte: „Hier streiten wir also mit ihren eigenen Waffen."[14]

Zwingli war ein versierter Kenner des kanonischen Rechts. Als er 1502 die Basler Universität bezog, war das Corpus Juris Canonici – der Name ist erst nachtridentinisch – eben abgeschlossen. Ohne Zweifel hat er, wie er bei Thomas Wyttenbach biblische und systematische Theologie hörte, durch den ihm von früher Jugend an bekannten Kleinbasler Theodorspfarrer und Universitätsprofessor Johann Ulrich Surgant, der Doktor beider Rechte war, eine erste Einführung in dieses älteste Rechtsbuch auf deutschem Boden erhalten, die er als Priester und auf dem Wege zur Reformation immer mehr vertieft hat.[15]

Als Gegenstück zum Corpus Juris Civilis Justinians (534) hatte um 1140 der Bologneser Kamaldulensermönch Gratian kompilatorisch den Grund zum

---

[9] WA 30 II, 219.
[10] J. Bernoulli, Die Kirchengemeinden Basels vor der Reformation. Basler Jahrbuch 1895. S. 151.
[11] E. Wolf, a.a.O., S, 201.
[12] s. m. Blanke-Gedenkschrift „Zwinglis Humor" Frankfurt/Main 1968.
[13] Z III, 139, 15.
[14] Z I, 234.
[15] s. m. Beitrag: Johann Ulrich Surgant usw. a.a.O., S. 287 ff. und RGG³ VI, 528 f.

CorpIC gelegt und damit das Kirchenrecht als selbständige Disziplin veranlaßt.[16] Man darf es nicht als Zufall ansehen, daß Zwingli mit wenigen Ausnahmen nur mit dem Dekretum Gratiani und hier vor allem mit den Distinktionen VIII und IX des ersten Teils sowie mit dem dritten liturgierechtlichen Teil „De consecratione" argumentierte, deren Abschluß vor dem hierarchisch bestimmten 3. und 4. Laterankonzil lag. Weiter darf nicht übersehen werden, daß er die Augustinus-Zitate des Rechtskompendiums bevorzugte. Er zog dieses sogar vor, wenn ihm der dekretale Text genehmer war als der patristische. Zwingli wußte darum, wieviel widersprüchliche Aussagen sich in ihm befinden: Entscheidungen der kirchlichen Frühzeit ebenso wie solche der monarchischen Päpste, der Ehrenprimat des römischen Bischofs, wie ihn außer Zwingli noch der frühe Luther und Melanchthon zugestanden haben, nicht minder wie der Jurisdiktionsprimat des Papstes.[17] So hält er den „Bäpstlern" im „Archeteles" (1522), seiner ersten grundlegenden Reformationsschrift, die Oskar Farner „eine in ihrer Bedeutung zu wenig gewürdigte Publikation" genannt hat,[18] die Widersprüche und Absurditäten im CorpIC[19] vor Augen. Mit Hilfe der Dekretalen wendet er sich gegen den Jurisdiktionsprimat: „Gottlos, ehebrecherisch und frevlerisch sind die," anathematisiert er, „die behaupten, der römische Papst sei der oberste Priester, der Priesterfürst oder der universale Bischof. Die Kirche hat dies im Afrikanischen Konzil (zu Karthago) ausdrücklich verboten, wie es in der Distinctio 99 heißt: Des ersten Stuhles Bischof soll nicht Priesterfürst oder oberster Priester oder ähnlich genannt werden, sondern lediglich Bischof des ersten Stuhles." Das wiederholt er ausführlich in den „Schlußreden", wo er schreibt: „Daß der Bischof oder Papst von Rom soll das allgemeine Haupt sein, dafür hat man wahrlich keine Schrift. Es sind auch ihre eigenen Satzungen dawider dist. 99,1 . . . Ein allgemeiner Bischof soll auch der römische nicht genannt werden. Lies die 2 nachfolgenden canones."[20]

Gerade in einer persönlich so einschneidenden Frage wie der des Zölibates ist Zwingli die kanonische Gesetzessammlung ein gute Wehr und Waffen. Das hat er seinen Eidgenossen gegenüber mit dem bereits zitierten Wort bekräftigt: „Hier streiten wir also mit ihren Waffen." Er findet sie in den dist. 26 und 28, wobei zum Verständnis vorauszusetzen ist, daß „Bischof" für ihn keine hierarchische Stellung bedeutet, sondern gemäß dem griechischen Wortinhalt der episcopus nichts anderes ist als der Aufseher, der Wächter, der Pfarrer. Seine Forderung der erlaubten Priesterehe kann er mit der Überschrift des can. 1 der dist. 26 begründen, die lautet: „Nach der Taufe muß

[16] Der Kamaldulenserorden, ein eremitischer Benediktinerzweig, wurde 1012 in Camaldoli bei Arezzo gegründet.

[17] Z II, 108, 12: „Sieh, wie auf festen Grund die Pracht des *Pfarrers* von Rom gebaut ist. Und das sage ich nicht, weil ich ihm die oberste (Stellung) mißgönne. Wo eine Vielheit ist, da muß halt einer der Oberste sein." s. Luther 1519 WA 2, 209, 25 ff.; Melanchthon, Nachsatz zu den Schmalkaldischen Artikeln.

[18] O. Farner, Huldrych Zwingli Bd. 3. Zürich 1954. S. 304.

[19] Z I, 296, 21.

[20] Z I, 296, 24; II, 63, 22; 64, 5: Dist. 99 c. 1–3.

der, der zum Bischof geweiht werden soll, eines Weibes Mann sein." Dann hält er in der Eingabe an seinen Ordinarius, Bischof Hugo von Konstanz, diesem den can. 14 der dist. 28 vor, dessen Inhalt den Apostolischen Konstitutionen des 4. Jhs. entnommen war: „Wenn jemand lehrt, daß ein Priester deswegen, weil er geistlich ist, sein Eheweib verlassen soll, der sei verflucht. Item wiederum (can. 16): Wenn jemand einen vermählten Priester ausschließt oder verstößt, gleich als ob er deswegen, weil er ein Eheweib hat, nicht Messe halten soll, und ihn darum meidet, der sei verflucht." [21]

Die Kirche des Evangeliums war allmählich zu einer Institution der Taxen und Gebühren geworden. Eine gesetzlich geordnete Simonie, die Abgabe geistlicher Güter gegen geldliche Leistung, hatte sich insonderheit seit dem Renaissance-Papsttum, Eingang verschafft ,so daß die kirchliche Geldwirtschaft als eine nicht unerhebliche Ursache der Reformation anzusehen ist.[22] Die „Liebe der Kisten", die „Regina pecunia", gehört zur immer wiederkehrenden Klage Zwinglis, denn „der Wechsel und Geiz ist uns durch die Pfaffen in den Tempel gekommen." [23] Auch dafür gibt ihm das päpstliche Recht gute Handreichung. Mit ihm klagt er Papst und Bischöfe an: „Ja, so deren Amt allein ist, zu lehren und aufzusehen," – man beachte hier die Anspielung auf den Bischof als Aufseher – „daß die Schäflein Gottes sauber wandeln, so haben sie den Befehl Christi und das Anliegen der Apostel umgekehrt und haben dem zeitlichen Gut um des Bauchs willen aufgesehen, welches doch ihr eigenes Recht verbietet dist. 49." [24]

Auch den reformatorischen Grundsatz des sola scriptura verteidigt Zwingli gegen die Behauptung der Tradition mit dem fixierten Recht. „Welche sich unter, nicht über die Schrift setzen", mahnt er in den „Schlußreden", „sind recht daran. Und daß ich niemand möge glauben machen, zu viel geschrieben (behauptet) zu haben, so lese man in ihren eigenen Rechten dist. 8 und 9; da findet man, daß allein in der heiligen Schrift ungezweifelter Glaube gegeben werden soll." Und er unterstreicht es durch die Hinzufügung: „Ja, nach ihren Rechten!" Ebenso hat er auf der 2. Zürcher Disputation (Oktober 1523) gesagt, daß es in ihrem eigenen Recht stehe, „man solle niemandem glauben denn der einigen und untrüglichen Schrift"; und die Niederschrift fügt hinzu: „Also überwand er ihn (den gegnerischen Augustinerprior) mit seinen eigenen Rechten." [25] Nicht minder stehen Zwingli für die Beurteilung der Tradition selbst reichliche Belege zur Verfügung. Zum Beispiel, wenn er Bischof Hugo den Vorwurf falscher Schriftauslegung macht und ihm sagt: „Denn ihr sonst wohl auch wißt, daß die Lehrer(Väter) soviel Glauben bei uns haben sollen, wie sie dem heiligen Gotteswort gleichförmig reden, wie eure eigenen Rechte

---

[21] Z I, 234, 7.

[22] s. m. Eine kurze Geschichte der oekumenischen Konzilien I–XX zum Verständnis des XXI. Berlin 1964. S. 33.

[23] Z V, 144, 3; III, 431, 10; IV, 76, 19.

[24] Z III, 412, 29. – Zwingli meint hier dist. 49 can. I §§ 8–10 mit dem Titel: „Ein ungelehrter, auf irdischen gewinn erpichter und lasterhafter Mensch darf nicht geweiht werden."

[25] Z II, 63, 10; 732, 14.

dist. 9 anzeigen." Ähnlich schreibt er es nicht viel später Valentin Compar und praezisiert: Es „hat der Papst dieselbe Meinung aus den Worten Augustins in sein Rechtsbuch gesetzt distinctione 9."[26] Gerade die Augustinus-Worte aus dist. 8 can. 4 und dist. 9 can. 8 sind ihm hier hervorragend behilflich, wenn sie feststellen: „Nachdem die Wahrheit geoffenbart ist, soll die Gewohnheit der Wahrheit hintan stehen" und „Die heilige Schrift ist den Schriften aller Bischöfe voranzustellen." Hatte Zwingli schon auf der ersten Zürcher Disputation (Januar 1523) geäußert: „Wir meinen schlicht, wie es auch des Papstes eigenes Dekret enthält: „Gewohnheit soll der Wahrheit weichen", so klagt er im „Hirt" (März 1524) die Gegner an: „Kann das Wort nun ohne die Väter rechter, lauterer oder klarer gepredigt werden, warum binden sie es denn an die Väter, so doch ihre eigenen Rechte 8. und 9. distinct. anzeigen, daß die Väter dem Wort Gottes, und das Wort Gottes nicht den Vätern weichen soll."[27] Mit dem kanonisierten Augustinus hat Zwingli auch ein gutes Mittel gegen Eck, dem er vorhalten kann: „Du hast bisher der Menschen Worte höher als Gottes geachtet und das göttliche mit des Menschen Wort beurteilt, und siehst doch in geschriebenen Rechten, daß man dieselben aus ihm selbst und nicht nach eines jeden Gutdünken verstehen muß."[28] Selbst bei seiner Forderung der Kenntnis der biblischen Sprachen zur rechten Exegese kommt ihm „ihr eigen Recht" zu Hilfe. Er nimmt das Augustinus-Zitat im can. 6 dist. 9: „Wie der Glaube der alten Bücher anhand der hebräischen Originale zu erforschen ist, so verlangt der der neuen die Kenntnis der griechischen Sprache" und folgert: „Nein, es bedarf Gottes Wort unserer Gaukelei nicht, wie auch eure Rechte heiter anzeigen." Denn es „heißen doch eure eigenen Rechte, zu den Hebräern Zuflucht haben, sofern etwas im Alten Testament unheiter ist."[29]

War es für Zwingli eine besondere Genugtuung, im CorpIC das „sola scriptura" gefunden zu haben, so muß er vollends davon überrascht gewesen sein, im dritten Teil der Dekretalen „Über die Konsekration" wesentlichen Gedanken seiner eigenen Auffassung vom Abendmahl zu begegnen. Er entdeckte im can. 50 nicht weniger als das „bedeutet", zu dem ihn der holländische Jurist Honius, der bei Luther vergeblich angeklopft hatte, angeregt hat, wobei er sich zudem noch als Korrektor des Corpustextes erweisen konnte. Ambrosius, seit dem Mailand-Feldzug ihm immer vertrauter, bestätigte ihm, noch dazu kanonisiert, nicht weniger als die Grundgedanken seiner Abendmahlsanschauung in der Formulierung: „‚Sintemal wir mit dem Tod des Herrn erlöst sind, sind wir der Sache eingedenk; und so wir das Fleisch und Blut essen, bedeuten (significamus) wir die Dinge, die für uns aufgeopfert sind.' Diese Worte des Ambrosius", schließt er an, „hat der Papst auch in seinen Rechten de cons. di. 2 Quia morte; aber sie stehen daselbst

[26] Z III, 201, 20; IV, 82, 2.
[27] Z I, 495, 6; III, 50.6.
[28] Z III, 310, 20.
[29] Z III, 205, 6.

unter dem Namen des Augustinus, dessen sie doch nicht sind."[30] Auch Zwinglis Betonung des „Bruderschaftsmahles" wird in derselben Distinktion mit dem Augustinuswort belegt, nämlich daß „der Herr . . . uns in dem Sakrament sein Fleisch und Blut empfohlen, dazu er uns gemacht hat; denn wir sind sein Leib geworden." Bereits Bugenhagen hatte er auf den Johannes-Traktat im Gratianischen Dekretal hingewiesen, in dem Augustinus lehrt: Christus „will, daß diese Speise und Trank als Gemeinschaft des Leibes und seiner Glieder geglaubt werden, welches ist die heilige Kirche" und mit Entdeckerfreude fordert Zwingli den Wittenberger Stadtpfarrer auf: „Lies, ich bitte dich, diesen ganzen Traktat und du wirst finden, daß es sich um keinen neuen Irrtum handelt, was wir verteidigen, sondern um einen neuen Fund bei den Vätern. Ich bitte nur, daß du das in den päpstlichen Dekreten de consecr. dist. 2 caput ‚Quia passus est' nachliest und auch das andere, was gleich dahinter steht: ‚Prima'."[31] Selbst für seine Anschauung, daß, „essen" beim Abendmahl soviel wie „glauben" bedeutet, fand er in der Rechtssammlung augustinische Belege, etwa den Ausspruch: „Vertrauen in Jesus Christus, das ist das lebendige Brot essen" oder den Einwand gegen den sakramentalen Realismus, „den der Papst auch bestätigt hat, der also spricht: „Warum rüstest du Zahn und Bauch? Vertrau, so hast du gegessen; denn auf ihn vertrauen, das ist das Brot und den Wein essen."[32]

Zum Schluß der Erweis, daß Zwingli sogar geneigt war, den dekretalen Wortlaut dem patristischen vorzuziehen. Es geschieht bei der Frage der Ubiquität, dem Überallsein des eucharistischen Christus. Zwingli setzt der Realpraesenz entgegen, daß wohl der göttliche Christus immer und überall sei, der leibliche hingegen, der gelitten und auferstanden ist, sitzet zur Rechten Gottes. Es kommt ihm dafür der can. 24 de consecratione entgegen, der mit dem Augustinuswort schließt: „Der Leib, der auferstanden ist, der *muß* an einem Ort sein; aber seine Treue und Gnade ist allenthalben ausgegossen."[33] Der Vätertext aber hat an dieser Stelle nicht ein „muß", sondern ein „kann".[34] Zwingli zitiert sowohl an Eck wie an Luther – deutsch und lateinisch (!) – nach dem Rechtsbuch „muß". Ja, es ist ihm diese Änderung so in Fleisch und Blut eingegangen, daß er in seiner letzten Schrift den Dekretaltext dem Augustinus in den Mund legt und schreibt: „Ex his fontibus hausit Theologorum columen Augustinus ut dixerit, Christi corpus in aliquo coeli loco esse oportere propter veri corporis modum. Et iterum: Christi corpus quod a mortuis resurrexit in uno loco esse oportet – Aus diesen Quellen

---

[30] Z IV, 853, 13. – Spätere Ausgaben haben daraufhin den Irrtum berichtigt. – Es sei angemerkt, das Zwingli als einziger Liturgiker, offensichtlich vom Mailänder Missale angeregt, 1. Kor. 11, 26 zu den Einsetzungsworten hinzugefügt hat. Die Apost. Konst. (VIII, 12), wo sich dieser Zusatz frühzeitig findet, waren ihm noch unbekannt. (s. m. Göschenband „Zwingli" S. 58 und m. Übersetzung der Epicheiresis: „Zwinglis Kanonversuch". Frankfurt/Main 1969. Anm. 126)

[31] Z IV, 861, 3; 571, 7.

[32] Z III, 781, 3; IV, 809, 10; 807, 3.

[33] Z IV, 840, 16.

[34] Z V, 186, 11; 655, 10; MPL 35, 1632.

schöpfte die Säule der Gottesgelehrten, Augustin, als er sagte, Christi Leib müsse sich wegen der Eigenschaft wahrer Leiblichkeit an einem Ort im Himmel befinden. Und wiederum: Weil Christi Leib von den Toten auferstand, muß er sich an einem Ort befinden." [35]

Summa summarum (diese Formel des Plautus gebraucht Zwingli gern): Der Zürcher Reformator hat – anders wie Luther – das Corpus Juris Canonici als willkommenes Hilfsmittel auf seinem Wege benutzt. Er hat es selbst gesagt: „Wir wollen sehen aus den päpstlichen Rechten, ob dies der rechte Sinn ist – nicht daß wir damit dem Gläubigen etwas beweisen wollen oder möchten, sondern daß man auch dem Papsttum seine eigenen Rechte vorhalten mag, in welchen der Sinn, weswegen sie uns verketzern, so steht, wie wir davon sagen." Darum hat er schon im „Archeteles" seine römischen Widersacher aufgefordert: „Lest eure hochheiligen (sacrosanctos) canones!" [36] Analog dem eingangs erwähnten Kennwort für die beiden Reformatoren als Liturgiker läßt sich hier mit gutem Rechte formulieren: „Luther hat's verbrannt, Zwingli hat's benutzt."

Die Vermutung sei noch ausgesprochen, daß Bucer, der in manchen Stücken wie in der Übernahme des Apostolikums in den Gottesdienst Zwingli gefolgt ist, auch hier etwas von des Zürchers Art übernommen hat. W. Maurer hat darauf hingewiesen, daß seit 1524 in Straßburg das Kirchenrecht zur Verteidigung der neuen Theologie und der kirchlichen Reformen benutzt wird. „Butzer bekennt sich" heißt es bei Maurer, „zur Schrift als der alleinigen göttlichen Autorität, die allem Menschenwort überlegen ist. Aber er läßt es sich doch nicht nehmen, frühere Konzilsbeschlüsse und Väteraussagen, die er als schriftgemäß anerkennt, seinem Gegner vorzuhalten, um ihn für die biblische Wahrheit zu gewinnen." [37]

---

[35] S IV, 51.
[36] Z IV, 820, 17; I, 306, 27.
[37] W. Maurer, a.a.O., S. 214 (Bucers deutsche Schriften her. v. Johannes Müller. Bd. 2 (1962) S. 63. 95. 158. 160).

Soziale Herkunft und theologische Bildung lutherischer Pfarrer der reformatorischen Frühzeit

Von Bernhard Klaus

Ein weites Feld ist abzuschreiten, um den Vorgegebenheiten auf die Spur zu kommen, für die mit dem reformatorischen Aufbruch in der Theologie gleichzeitig einsetzende Entstehung eines neuen Pfarrerstandes, mit dem die Kirche der lutherischen Reformation in die Geschichte eintrat. Ohne sorgfältige Abgrenzungen und eine disziplinierte Beschränkung auf exemplarische Fälle und Verhältnisse dürfte eine Orientierung nicht möglich sein. Grenzsetzungen im Rahmen des weitgespannten Themas stellen daher die vordringlichste Aufgabe.

Das Prädikat „lutherisch" kann in der reformatorischen Frühzeit vornehmlich von der kursächsischen Kirche in Anspruch genommen werden, erfuhr sie doch bereits seit 1526 ihre reformatorisch-lutherische Prägung. In Süddeutschland bekannte sich zuerst die Reichsstadt Nürnberg zu Luther und hielt ihm die Treue. Ihre Zusammenarbeit mit der Markgrafschaft Brandenburg (Ansbach-Bayreuth) ergab die 1533 eingeführte Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung. Danach erst kam es auch in anderen Territorien zu kirchlichen Reformen und zu Kirchenordnungen lutherischer Prägung, wie z. B. zu den unter Bugenhagens Einfluß entstandenen norddeutschen Kirchenordnungen. Nachdem diese und andere Vorbilder vorlagen und Gutachten der Wittenberger Theologischen Fakultät Wegweisungen boten, traten innerhalb weniger Gruppierungen immer wieder die gleichen typischen Kennzeichen in den weiterhin neu entstehenden Kirchen und in den Kirchenordnungen, mit denen Lehre und Leben dieser Kirchen ihre rechtsverbindliche Ordnung erfuhren, in Erscheinung. Wir beschränken uns daher auf die Quellen aus den lutherischen Territorien der ersten Zeit, auf Sachsen, Nürnberg und die Markgrafschaft Brandenburg. Was hier typisch war, das blieb später auch für andere Territorien typisch.

Für eine zeitliche Grenzsetzung bietet sich als terminus ad quem das Jahr 1535 an, in dem auf kurfürstliche Anordnung die Wittenberger Fakultät begann, Abschlußprüfungen durchzuführen. Damit hatte das Studium der Theologie an der Wittenberger Fakultät eine Normierung erfahren, die vom Ziel her den Bildungsgang materialiter bestimmte. Die dieser Entscheidung folgenden Jahre aber trugen weiterhin besonders in den sich der Reformation neu erschließenden Territorien den Charakter einer Übergangszeit, die

keine scharfe Grenzziehung ermöglicht. Luther hat persönlich so oft in den zur Debatte stehenden Fragen eingreifen müssen, daß seine gesamte Lebenszeit Berücksichtigung verlangt. Das Interim ergab die erste harte Bewährungsprobe für den neuen Stand. Daß er sie bestehen konnte, ist ein Beleg dafür, daß seine Struktur bis 1548 im allgemeinen wenigstens im Umriß Konturen erhalten hatte. Die „Frühzeit" der Reformation, in der die Probleme der Institutionalisierung der Kirche und des kirchlichen Amtes noch nicht zum Abschluß gekommen waren, reicht jedoch über die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts hinaus.

Was innerhalb der skizzierten Grenzen in Raum und Zeit exemplarische Bedeutung für die Frage nach Herkunft und Bildung der lutherischen Pfarrer der Frühzeit gewann, kommt in drei zu unterscheidenden Gruppen zur Geltung.

I. Zunächst ist die Gruppe der angesehenen sacerdotes litterati zu betrachten, die Luthers Zeitgenossen waren und als Theologen seine Gesinnungsgenossen wurden und ihn auf seinem Weg in das reformatorische Christentum begleiteten.

II. Zur nächsten Gruppe rechnen wir diejenigen, die als sacerdotes simplices nicht immer aus Überzeugung, sondern manchmal auch mehr oder weniger unfreiwillig mit ihren Gemeinden den Schritt in das Luthertum wagten, ohne über das nötige theologische Rüstzeug zu verfügen.

III. Zur dritten Gruppe zählt die Generation der Jüngeren, die neu in den neuen Stand eintraten, ohne vorher schon der römischen Kirche als geweihte Priester gedient zu haben. Hier gab es in der Frühzeit Geistliche, die ohne Universitätsstudium und ohne Theologen im genuinen Sinne dieses Wortes gewesen zu sein, auf einem anderen Bildungsweg in das Amt gekommen waren. Wichtiger aber als die Ausnahmefälle der Übergangszeit wurden die Regelfälle, die sich im Vollzug der Institutionalisierung eines geordneten Studiums der Theologie herausbildeten. Berücksichtigung verlangen insonderheit solche Geistliche, die in der Frühzeit der Reformation als Studierende zu Füßen der Reformatoren gesessen und einen von diesen geprägten ordentlichen Studiengang durchlaufen hatten, bevor sie in das geistliche Amt eintraten.

I

In der Frühzeit der Reformation müssen ebenso wie in der durch sie überwundenen vorreformatorischen Zeit im Pfarrerstande zwei Gruppen scharf voneinander unterschieden werden: Die theologisch gebildeten Geistlichen, die ihre Wirksamkeit in den Städten, an fürstlichen Höfen oder an Universitäten entfalteten, und die ungebildeten Landpfarrer, die lediglich auf das Lesen lateinischer Messen zugerüstet waren. Die Gruppe der vorreformatorischen Prälaten darf übergangen werden; sie schloß sich nur in Ausnahmefällen der neuen Bewegung an.

In der ersten Gruppe erlebten die sacerdotes litterati der vorreformatorischen Zeit als ein neuer "clerus major" die Fortsetzung ihrer vorherigen bedeutenden Positionen im nunmehr reformatorisch gewandelten Kirchen-

wesen. Diese wirklichen Theologen, die ein Universitäts-Studium durchlaufen hatten, verfügten im theologischen Lehramt, als Hofprediger, Superintendenten oder als Stadtpfarrer über einen weitreichenden Einfluß. Sie saßen in den Ratsstuben der Fürsten und der Reichsstädte; sie nahmen dort auch an politischen Beratungen mit einer gewichtigen Stimme teil. Im allgemeinen mit akademischen Graden ausgestattet, verfügten sie über das Bildungsgut ihrer Zeit. Sie zählten zu den einflußreichen Förderern reformatorischen Kirchenwesens und auch des neu entstehenden geistlichen Standes.

Luther gehörte in seiner Eigenschaft als Doktor der heiligen Schrift selber zur Gruppe der sacerdotes litterati. Als er gegen Tetzel auftrat, der nicht über das Rüstzeug für eine Fehde mit ihm verfügte, trat der Ordensbruder Tetzels D. Johann Eck als ein ebenbürtiger Gegner Luthers für Tetzel in die Schranken. Aber auch Luther erhielt Verstärkung zunächst aus den Reihen seines Ordens, dann auch von anderen gebildeten Theologen seiner Zeit. Damit war der äußere Anlaß für gelehrte Männer aus den vordersten Reihen gebildeter Geistlicher gegeben, eine Entscheidung für Luther zu fällen und als Mitstreiter sich in seine Gefolgschaft einzufügen oder auch eigene Wege in ein reformatorisches Christentum zu suchen. Die Namen wahrhaft exzellenter Männer tauchen in diesem Zusammenhang auf.

In Wittenberg waren es unter anderen Staupitz, Luthers Ordensoberer; Amsdorf und Melanchthon, seine Kollegen an der Universität; Justus Jonas und Bugenhagen, Propst an der Schloßkirche der eine, Wittenberger Stadtpfarrer der andere, und beide zugleich Mitglieder der Theologischen Fakultät; schließlich Spalatin, der Hofprediger des Kurfürsten.

Beistand fand Luther auch bei seinen Ordensbrüdern fern von Wittenberg.[1] In Nürnberg war das Kloster der Augustiner-Eremiten zum Treffpunkt einer „Sodalitas Staupitiana" geworden, einer Gemeinschaft, zu der die geistige Elite der Reichsstadt zählte. Der Rechtskonsulent des Rates Christoph Scheurl und der Ratsschreiber Lazarus Spengler gehörten dazu. Nachdem Staupitz 1517 den Prior der Wittenberger Augustiner, Wenzeslaus Link, einen gleichalterigen engen Freund Luthers, als Klosterprediger nach Nürnberg entsandt hatte, ergab Links Wirksamkeit zusammen mit der des Nürnberger Augustiner-Priors Volprecht eine solche Aufgeschlossenheit für Luthers Anliegen, daß sich die Mitglieder der Sodalitas schon 1518 nach Luthers Verhör vor Cajetan als Sympathiekundgebung für ihn die Bezeichnung „Martinianer" zulegten.[2] Zu den tragenden Kräften der bereits seit 1522 auf kirchliche Reformen aktiv hindrängenden Theologen zählten der Prediger an St. Lorenz, Andreas Osiander, der als Lehrer des Hebräischen aus dem Nürnberger Augustinerkloster hervorgegangen war, und der Prediger an St. Sebald, Dominicus Schleupner, der dem Nürnberger Augustiner-Konvent als Ordensgeistlicher angehörte.

---

[1] Vgl. Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879.

[2] W. Reindell, Doktor Wenzeslaus Linck aus Colditz 1483–1547, Marburg 1892, S. 94.

Eine große Zahl berühmter Männer ließe sich anfügen, doch sei es hier um der notwendigen Beschränkung willen mit den wichtigsten Namen aus der Umgebung Luthers in Wittenberg und aus dem Kreise seiner Ordensbrüder in Wittenberg und in Nürnberg genug.

Wo kamen sie her, mit deren Namen der Aufgang einer neuen historischen Epoche verknüpft ist? Welchen Bildungsgang hatten sie durchlaufen?

Luther selbst entstammte einem bäuerlichen Geschlecht, war aber nicht Bauernsohn. Sein Vater war Bergmann, der es später zu Wohlstand und Ansehen bringen sollte. Sein Studiengang ist so bekannt, daß er hier übergangen werden kann.

Melanchthon, der gelehrte Humanist unter den Wittenbergern, war als Sohn eines Waffenschmieds geboren worden. Nach seinem Studium in Heidelberg und Tübingen wurde er mit noch nicht ganz 17 Jahren zum Magister artium promoviert und begann damit die Tätigkeit im akademischen Lehramt, der er lebenslänglich verbunden blieb.

Nikolaus von Amsdorf, gleichalterig mit Luther, war unter den Fakultätskollegen Luthers vertrautester Freund. Er gilt, wie Kawerau sagt, als „der älteste Typus eines Bekenntnis-Lutheraners von unbeugsamer Festigkeit und unerbittlicher Schärfe gegen jede Lehrabweichung".[3] Vielleicht hat sein Herkommen die konsequente Art im Denken und Handeln geprägt. Amsdorf kam aus dem Landadel; sein Vater hatte ein Rittergut erworben. Müttlicherseits war er mit Johann von Staupitz verwandt. Schon frühzeitig hatte man ihn, den zweiten unter sechs Söhnen, für den geistlichen Stand bestimmt, wie es dem damaligen Brauch in Adelsfamilien entsprach. Wenn Luther ihn später zum Bischof von Naumburg ordinierte, so war ein Berufsziel erreicht, das wohl schon von der Berufswahl an im Blickfeld der Familie gelegen haben mag. Amsdorf begann seine Studien in Leipzig und setzte sie an der neugegründeten Universität Wittenberg fort als einer der ersten, die hier immatrikuliert worden waren. In Wittenberg erwarb er alle akademischen Grade und trat hier in das akademische Lehramt ein.[4]

Johann von Staupitz war ebenfalls Sproß einer alten Adelsfamilie; er hatte, wie Amsdorf seine Studien in Leipzig begonnen, vielleicht – die Quellen geben keine genaue Auskunft – konnte er sie in Köln fortsetzen, er hat sie jedenfalls in Tübingen mit dem Erwerb der akademischen Grade beschlossen. Für die Fragen der Sozialstrukturen ist nicht nur das Verwandtschaftsverhältnis mit Nikolaus von Amsdorf von Interesse, sondern auch die Nachricht, daß eine seiner Schwestern, Magdalena von Staupitz, im Kloster Nimbschen mit Katharina von Bora, der späteren Ehefrau Luthers, zusammen lebte. Es ist nicht ausgeschlossen, daß beide Töchter aus Adelshäusern auch eine gemeinsame Kindheit verlebt hatten, weil, wie O. Clemen ermitteln konnte, beide Familien am gleichen Ort ansässig gewesen sein dürften.[5]

---

[3] RE³ I, 464.

[4] Vgl. P. Brunner, Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg, Gütersloh 1960.

[5] RE³ XVIII, 782; Th. Kolde a.a.O., S. 211 ff.

Im Zuge der durch die kursächsische Kirchen- und Schulvisitation neu zu ordnenden oder zu setzenden Rechtsverhältnisse ließ Luther 1529 Magdalena von Staupitz besondere Fürsorge angedeihen und er verwandte sich auch weiterhin energisch und erfolgreich für sie.[6]

Justus Jonas, Sohn des angesehenen Ratsmeisters der Reichsstadt Nordhausen, und Johannes Bugenhagen, Sohn eines Ratsherrn seiner Heimatstadt Wollin, zählen zu den aus dem gehobenen Bürgertum stammenden Gelehrten geistlichen Standes. Georg Spalatin, der einflußreiche Mittler zwischen Luther und dem Kurfürsten, kam aus einer Handwerkerfamilie; sein Vater war Rotgerber in Spalt bei Nürnberg. Sie alle hatten sich sorgfältiger Studien gewidmet und akademische Grade erworben.

Es waren Söhne des Adels, des Bürgertums, besonders des Handwerkerstandes, die zur führenden Gruppe der reformatorischen Theologen in Wittenberg aufgestiegen waren; aus dem Bauernstande war niemand in die höchsten Ämter und Stände vorgedrungen. An der dem spätmittelalterlichen Sozialdenken eigenen Weise der Zuordnung von Gelehrtenstand und Adelsstand hatte sich innerhalb des persönlichen Wirkungsbereichs Luthers auch in der reformatorischen Frühzeit nichts geändert. Schon vor seinem Aufstieg zur Berühmtheit des deutschen Reformators spielte die kleinbürgerliche Herkunft Luthers für den Grad der Anerkennung und für die Art des Gemeinschaftsverhältnisses der Gelehrten aus dem Adelsstande und aus dem Bürgerstande untereinander keine Rolle.

Ein ähnliches, allerdings durch das Fehlen von Söhnen aus Adelsfamilien charakteristisch unterschiedenes Bild ihrer sozialen Gruppierung bieten die zu besonderem Einfluß gelangten Nürnberger Theologen, von denen hier nur die berücksichtigt werden sollen, die aus dem Augustiner-Kloster hervorgegangen waren.

Dem Prior Wolfgang Volprecht, über dessen Herkunft und Bildungsgang die Quellen schweigen,[7] verdankt die Reichsstadt den ersten evangelischen Gottesdienst, der in Nürnbergs Mauern gehalten wurde.[8] Seinem hohen Sozialstatus und seinem Bildungsniveau entsprechend, muß auch seine Bedeutung für den Durchbruch der reformatorischen Gedanken zur Erneuerung der Nürnbergischen Kirche hoch veranschlagt werden.

Der Prediger am Nürnberger Augustiner-Kloster, Wenzeslaus Link, war als Sohn eines Ratsherrn in Colditz geboren worden, der zum Bürgermeister dieser Stadt aufstieg. Mit Luther verband ihn bereits seit der gemeinsamen Studienzeit eine enge Freundschaft. Beide fast gleichalterigen Landsleute waren schon in der Jugendzeit in den Augustiner-Eremiten-Orden ein-

---

[6] J. Köstlin-G. Kawerau, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, 5. Aufl., II. Bd., Berlin 1903, S. 39.

[7] Vgl. M. Simon, Nürnbergisches Pfarrerbuch. Die evangelisch-lutherische Geistlichkeit der Reichsstadt Nürnberg und ihres Gebietes 1524–1806, Nürnberg 1965, S. 240.

[8] B. Klaus, Die Nürnberger Deutsche Messe 1524, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 1. Jg., Kassel 1955, S. 1–46.

getreten. Als Luther 1512 die Doktorwürde erhielt, war Link Dekan der Wittenberger Theologischen Fakultät.[9]

Der Prediger an St. Lorenz, Andreas Osiander, war der Sohn eines Schmieds, der in dem zur Markgrafschaft Brandenburg gehörigen Ort Gunzenhausen ansässig wurde. Zum Studium hatte er die Universitäten Leipzig, Altenburg und Ingolstadt besucht. Dem wortgewaltigen Prediger, der schon mit 24 Jahren in sein hohes Amt an St. Lorenz gekommen war, kam für die Durchführung der Reformation in Nürnberg und für die Abfassung der Brandenburg-Nürnbergischen Kirchenordnung der entscheidende Einfluß zu. Er gehörte zu den führenden Gestalten der Reformation.[10]

Dominicus Schleupner war als Sohn eines Goldschmieds in Neiße (Schlesien) geboren. Nach seinem Studium in Krakau und in Wittenberg bekleidete er, bevor er in den Augustiner-Orden eintrat, das Amt eines Kanzleischreibers in Breslau. Auch er zählt zu den um die Durchführung der Reformatoin in Nürnberg besonders verdienten Männern. Seine Beteiligung am Schmalkaldener Konvent 1537 und am Regensburger Religionsgespräch 1541 bestätigen die ihm von seinen Zeitgenossen zuerkannte Bedeutung.[11]

Das soziale Herkommen dieser Männer entspricht etwa dem der Wittenberger Theologen. Die Söhne von Bürgermeistern und Ratsherrn traten mit den Söhnen aus Handwerkerkreisen über die gelehrten Studien den Weg in die hohen geistlichen Ämter an, wo sie eine überaus einflußreiche Wirksamkeit zu entfalten vermochten, Gesprächspartner der Mächtigen wurden und Impulse für Entscheidungen von historischem Rang auslösten; aber Söhne vom Adel fehlten unter den führenden Geistlichen Nürnbergs.

Damit ergab sich hier eine Sozialstruktur der führenden Geistlichkeit, die für diese Frage im Luthertum überhaupt charakteristisch werden sollte. Die höchsten Nürnberger Kirchenämter der vorreformatorischen Zeit hatten der Propst von St. Sebald und der Propst von St. Lorenz inne. Beide Ämter waren im allgemeinen nur Angehörigen des Nürnberger Patriziats, also Söhnen des Stadtadels vorbehalten, die zum Doctor iuris utriusque promoviert worden waren. Adelsstand und Gelehrtenstand waren bei beiden Pröpsten in Personalunion repräsentativ vereint. Den Pröpsten unterstand an beiden Kirchen je ein Prediger, der dem Gelehrtenstand angehören und ein erfolgreich abgeschlossenes Universitätsstudium durchlaufen haben mußte. Für die dem Propst und dem Prediger unterstellte übrige Geistlichkeit galt das Studium nicht als Voraussetzung zur Übernahme ihrer Ämter. Es handelte sich in der in beiden Kirchen gleichen Reihenfolge der Hierarchie um einen „Schaffer", zwei „Kornschreiber", sieben oder acht Kapläne für den gesamten Seelsorgedienst und um 16 oder mehr Vikarier, denen lediglich das Lesen der für Verstorbene gestifteten Messen als Amtsaufgabe oblag. Mit dem Eintritt der Reformation wurden nicht nur die Stellen der Vikarier

[9] M. Simon a.a.O., S. 128 f. (Lit.).
[10] M. Simon a.a.O., S. 162 f. (Lit.).
[11] M. Simon a.a.O., S. 198 (Lit.).

als erledigt betrachtet, es wurden auch die Stellen der beiden Pröpste nicht mehr besetzt. Jetzt nahmen die Prediger die Stellung der obersten Geistlichen beider Kirchen und damit der Reichsstadt ein; ihnen unterstanden jeweils ein Schaffer und sieben Kapläne.[12] So war der Adelsstand aus den Kirchenämtern ausgeschieden. Das Feld behauptete der Gelehrtenstand allein. Die Reichsstadt bot den Söhnen des Bürgertums, besonders des Handwerkerstandes, Gelegenheit, mit Hilfe von Stipendien an Universitäten zu studieren und in die Ämter der hohen Geistlichkeit einzutreten oder nach dem Besuch der Nürnbergischen Lateinschulen die Kaplanstellen der niederen Geistlichkeit zu besetzen.

II

Der Elite unter den dem Evangelium zugefallenen Theologen stand die Gruppe der Geistlichen niederen Standes gegenüber, die die Landpfarreien besetzt hielt und auch das Heer der Kapläne und Vikarier in den Städten stellte. Hier fanden die sacerdotes simplices der vorreformatorischen Zeit als ein neuer "clerus minor" eine Fortsetzung beim Übergang zum reformatorischen Kirchentum. Die niedere Geistlichkeit verfügte nicht über eine gelehrte Bildung und verstand zumeist auch kein Latein. Sie befand sich in einem geringen Sozialstatus und mußte sich, der Not gehorchend, selbst in die unteren Stände eingliedern.

Der Bildungsstand der niederen Geistlichen am Vorabend der Reformation gab in der frühesten Zeit die Leitlinien an auch für das nunmehr zu erwartende Bildungsminimum. Die in der vorreformatorischen Zeit an einen Geistlichen zu stellenden Mindestforderungen waren in der Gestalt, in der sie Eingang in die kanonistischen Werke gefunden hatten, vom Dominikaner Ulrich Engelberti, einem Zeitgenossen des Thomas von Aquino, formuliert worden. Auf Deutsch lauten sie: „Soweit der Priester zur Feier des Gottesdienstes verpflichtet ist, muß er soviel Grammatik kennen, daß er die Worte richtig aussprechen und betonen kann und daß er wenigstens den wörtlichen Sinn von dem versteht, was er liest. Als Verwalter der Sakramente muß er wissen, was die notwendige Materie und die notwendige Form eines Sakramentes ist, ferner die richtige Spendungsweise. Als Lehrer muß er wenigstens die Grundlehren des in der Liebe sich wirksam erweisenden Glaubens kennen. Als Richter in Gewissenfragen muß er zwischen Sünde und Nicht-Sünde, zwischen Sünde und Sünde unterscheiden können, wenigstens bei den Sünden, die allen bekannt sind. Daraus ergibt sich, daß derjenige, der nur aus religiösen Motiven geweiht ist, um Messen zu lesen, nur das erste von dem zu wissen braucht, was wir vorhin genannt haben, und ähnlich verhält es sich auch bei den niederen Weihen".[13] Der letzte Abschnitt, ursprünglich nur auf Mönche bezogen, die die Messe zu lesen, aber keinem Seelsorgeauftrag nachzukommen hatten, galt am Ausgang des Mittel-

[12] Quellen bei B. Klaus, Veit Dietrich, Leben und Werk, Nürnberg 1958, S. 136.
[13] F. W. Oediger, Über die Bildung der Geistlichen im später Mittelalter, Leiden-Köln 1953, S. 55 f.

alters im allgemeinen auch für die an Meßpfründner, Kapläne und Vikarier tatsächlich zu stellenden Anforderungen. Dem entspricht, was 1471, ein gutes Jahrzehnt vor Luthers Geburt, in der Prüfungsordnung des Bischofs Wedego von Havelberg von den Bewerbern um eine Pfarrstelle verlangt wurde: Sie mußten das Vaterunser und das Credo aufsagen können, sie mußten über die sieben Sakramente Beschweid wissen und die Anfangsgründe der lateinischen Sprache soweit beherrschen, daß sie in der Lage waren, die Messe zu lesen. Das war alles.[14] So unvorbereitet trat die Geistlichkeit auf den Plan, auf die die Landesherren und die Theologen angewiesen waren, als es galt, das reformatorische Gedankengut bis in die Dörfer und in die Häuser der einzelnen Gemeindeglieder zu tragen!

Außerordentlich große Schwierigkeiten türmten sich auf. In den Landgebieten waren diese Geistlichen an den Adel, der die Patronatsrechte verwaltete, und an die Bauern als Glieder der Gemeinden gewiesen. Der Landpfarrer aber wurde weder vom Adel, noch von den Bauern geachtet. Dabei blieb es auch nach der Einführung der Reformation und dem Übertritt dieser Geistlichkeit in einen noch nicht näher konturierten evangelischen Pfarrerstand.

Über die Geringschätzung des Pfarrerstandes durch den Adel und dessen überhebliche Ansprüche äußerte Luther einmal: „Wolf von Schönburg soll gesagt haben, wenn Gott sein Wort durch Fürsten, Grafen und den Adel predigen ließe, so wollten sie es alle annehmen. Er wird das aber bleiben lassen und sein Wort nicht durch sie versiegeln lassen; Fischer nimmt er dazu, Petrus und Andreas, und wohl Hirten, wie Amos war, der Prophet".[15]

In der Abneigung der Bauern mochte ein Motiv aus vorreformatorischer Zeit weiter lebendig geblieben sein, das aus der Abgabenpflicht herrührte; solche Pflichten machten den Pfarrer unbeliebt. Neu kam nun ein von den Bauernkriegen herrührender trotziger Widerspruchsgeist hinzu. Luther klagte, daß die Pfarrer unter dem Geiz der Bauern Not litten.[16] Er meinte, man gönne den Predigern des Evangeliums nicht einmal den Bettelstab[17] und gebe nur gezwungen oder aus abergläubischen Motiven etwas her.[18] Beim Kurfürsten beschwerte er sich am 31. Oktober 1525, „daß die Pfarren allenthalben so elend liegen. Da gibt niemand, da bezahlet niemand. Opfer- und Seelpfennige sind gefallen, Zinse sind nicht da, odder zu wenig, so acht der gemein man widder prediger noch pfarrer".[19]

Der Tiefstand des Sozialstatus verursachte einen fühlbaren Pfarrermangel. Luther führte darüber noch 1536 bewegliche Klage und äußerte, er habe vom markgräflich-brandenburgischen Kanzler Georg Vogler gehört, "quod in Bauaria plus 550 parochiae vacarent, non habentes ministros verbi, sed

[14] H. Werdermann, Der evangelische Pfarrer in Geschichte und Gegenwart, Leipzig 1925, S. 9 f.
[15] WA TR Nr. 2607.
[16] WA TR Nr. 3482. 4002. 4007.
[17] WA TR Nr. 3549.
[18] WA TR Nr. 6405.
[19] WA Br 3, 595, 39–42.

carnifices praesse. Das ist ira Dei!"[20] Die weitere Konsequenz aus der angetroffenen sozialen Lage des damaligen Pfarrers bestand in der Konzession, auch einige wenig oder gar nicht geeignete Geistliche zu dulden. Aus der Talsohle sozialen Tiefstandes herauszuführen und den reformatorischen Pfarrerstand attraktiver zu machen, war eines der Hauptanliegen der Visitatoren. Ihnen war die Aufgabe gestellt, die Besitzverhältnisse der Pfarreien festzustellen und zu ordnen, was in Unordnung geraten war. Bis das Ziel klarer und stabiler Verhältnisse erreicht werden konnte, sollte noch viel Zeit vergehen. Die Frühzeit der Reformation führte einen aussichtslos scheinenden Kampf gegen Armut und Hunger in den Pfarrhäusern.

Wo kamen sie her, die geringem Ansehen und äußerer Not standzuhalten bereit waren, um das Evangelium zu predigen? Welche bildungsmäßigen Voraussetzungen brachten sie mit?

Das Hauptkontingent stellten die Weltpriester und Ordensgeistlichen, die aus dem römischen Priesterstande hervorgegangen waren und als Pfarrer, Kapläne oder Vikare mit ihren Gemeinden den von der Obrikeit angeordneten Weg in die Kirche der lutherischen Reformation beschritten. Auskünfte über ihre Herkunft und ihre Bildung erteilen Visitationsprotokolle und in kirchenamtlichen Registern überlieferte Feststellungen, die als Quellenmaterial für die Pfarrerbücher ausgewertet worden sind. Doch fließen die Quellen leider nur spärlich.

Die Aufgabe der Visitatoren bestand den angetroffenen Geistlichen gegenüber in einer ernsten Prüfung ihrer religiösen Überzeugung, ihres theologischen Wissens und ihrer sittlichen Würdigkeit. Diese Fragen zielen nicht auf Feststellungen ihrer sozialen Herkunft, sondern stellen das Problem der Bildung in den Vordergrund. Nur die Fragen nach der sittlichen Würdigkeit erlauben Rückschlüsse auf den sozialen Status dieser Männer überhaupt. In ihrer drückenden Armut war es begründet, daß manche nebenher einem Gewerbe nachgingen oder auch Schankwirtschaften betrieben. Anders berührt eine Klage, die Justus Menius zu führen hatte über „die ungelehrten und groben Gesellen, ja verzweifelt arge Buben, die sich zum Evangelium gethan haben und sich in den Ehestand begeben, was sie darnach gereuet: haben die Eheweiber von sich gethan, damit sie frei Pfaffenleben führen mögen."[21] Diese Feststellungen und die Aufgabe der Visitatoren, zu prüfen, ob die Geistlichen „sich in Zank und Hader begeben mit Worten oder Werken; ob sie auch ein züchtig Leben führen oder mit Bubin haushalten; ob sie Säufer, Fresser, Luderer, Spieler und Zutrinker seien",[22] ermutigen keineswegs zu hohen Erwartungen über ihre soziale Herkunft und ihre Bewährung im lutherischen Pfarramt.

Wir beschränken uns auf die Auswertung des von Matthias Simon für die Reichsstadt Nürnberg mit ihren Landgebieten im Nürnbergischen Pfarrer-

[20] WA TR Nr. 3473[b].

[21] P. Drews, Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit, Jena 1905, S. 15.

[22] P. Drews a.a.O., S. 16.

buch zusammengetragenen Urkundenmaterials, das sich freilich als spröde und für unsere Frage häufig als schweigsam erweist. Die Namen der Väter ehemals römischer Geistlicher, die evangelisch geworden waren, werden gelegentlich mitgeteilt, aber Angaben über ihre Berufe fehlen zumeist. Genannt werden: Bauer (zweimal), Bürger, Rechenmeister, Bildhauer, Schneider (zweimal), Schuhleistenmacher, Bäcker, Schlosser, Schmied und Bierbrauer. Zwei Fälle sind nachweisbar für den Übertritt aus einem anderen Beruf in den geistlichen Stand: Ein Gerichtsschreiber und ein Messerschmied erhielten die römischen Weihen und wurden später dann in den Dienst der lutherischen Kirche als Pfarrer übernommen. Der Adelsstand fehlt, der Bauernstand ist selten vertreten, die Mehrzahl der vorreformatorischen Geistlichen kam aus städtischen Verhältnissen, besonders aus Handwerkerfamilien. Wir werden sehen, daß sich an diesem Ergebnis in der Frühzeit der Reformation nichts änderte.

Daß die bildungsmäßigen Voraussetzungen des niederen Klerus für die Übernahme eines evangelischen Predigtamtes dürftig waren, haben die Visitatoren oft beklagt. Paul Drews hat eine düstere Schilderung der Lage gegeben. Er meint, im allgemeinen waren diese Geistlichen theologisch so wenig vorgebildet, auch über Luthers Lehre und Schriften so wenig orientiert, daß sie vielfach in der Sakramentsspendung sub utraque specie und in der Priesterehe die Summe reformatorischer Neuerungen erblickten. Wenn innerhalb einer Gemeinde in der Frühzeit des reformatorischen Aufbruchs beide Richtungen Anhänger fanden, wenn z. B. der Patron einer Gemeinde bei dem römischen Glauben bleiben, die Gemeinde aber Luther zufallen wollte, dann sei es bisweilen vorgekommen, daß derselbe Geistliche an demselben Altar einmal das Sakrament unter einer Gestalt wie bisher spendete, es aber zu einem anderen Zeitpunkt anderen Gemeindegliedern in beiden Gestalten reichte. Er nahm also in Kauf, römisch und lutherisch zugleich zu sein, um nicht von seiner Stelle gejagt zu werden.[23] Hier spiegelt sich nicht nur das an sich gesunde Bewußtsein für die Unvollziehbarkeit des Gedankens einer Kirchenspaltung; hier tritt auch ein erschreckender Mangel an theologischer Bildung zutage. Dieser Mangel war in manchen Fällen so groß, daß nicht einmal Dekalog und Credo allen geläufig waren, wie ein bezeichnendes Erlebnis Melanchthons besätigte. Von einem aus dem Mönchsstande übergetretenen Pfarrer, dem er im Visitationsexamen die Frage stellte, ob er auch den Dekalog lehre, erhielt er die Antwort: „Ich habe das Buch noch nicht."[24] Es dürfte stimmen, was Mathesius in einer seiner Luther-Predigten mitteilte: „Auf der Kanzel kann ich mich nicht erinnern, daß ich in meiner Jugend, der ich doch bis ins 25. Jahr meines Alters im Papsttum leider bin gefangen gelegen, die zehn Gebote, Symbolum, Vater unser oder Taufe gehört hätte."[25]

---

[23] P. Drews a.a.O., S. 14.

[24] P. Drews a.a.O., S. 15; s. auch Köstlin-Kawerau II, 40.

[25] Johannes Mathesius, Ausgewählte Werke, hrsg. von G. Loesche, Bd. 3: Luthers Leben in Predigten, Prag 1898, S. 129.

Im Gebiet der Reichsstadt Nürnberg waren die Ergebnisse der Visitationen nicht so deprimierend, wie es in der historischen Berichterstattung im allgemeinen und wohl viel zu summarisch behauptet wird. In Ermangelung lückenloser Nachrichten kann freilich Eindeutigkeit der auf Grund des Nürnbergischen Pfarrerbuchs erhobenen Ergebnisse nicht beansprucht werden. Mit dieser Einschränkung werden die folgenden Feststellungen getroffen: Die mit akademischen Graden ausgezeichneten Theologen, die sich aus eigenem Antrieb zur Reformation bekannt hatten, scheinen durch die Visitatoren überhaupt nicht überprüft worden zu sein (vgl. aber Nr. 1386!). Bei den anderen wird eine Qualifikation nicht in allen Fällen vermerkt. Doch liegen folgende Zahlen vor: „Sehr wohl" bestanden 10, von denen einer als „gelehrt" bezeichnet wird. Gut oder „wohl" bestanden 41. Von diesen wird in einem Falle vermerkt, daß der betreffende Geistliche ursprünglich das Handwerk eines Messerschmieds ausgeübt hatte, dann als Frühmesser in den geistlichen Stand übergewechselt war und nach seinem Übertritt in das evangelische Pfarramt bei den Visitatoren sogar das Prädikat „wohl" erreichen konnte (Nr. 277). Ein mittleres Ergebnis mit dem Prädikat „ziemlich" erreichten 36, von denen einer als „seicht gelehrt" charakterisiert wird. Schlecht schnitten 21 ab, ihre Kenntnisse werden „übel" genannt; aber es gab manche Entschuldigungsgründe. Einer war „alt, aber in der Gemeinde fleißig" (Nr. 205), ein anderer „schlecht, aber fromm" (Nr. 573), wieder einem anderen, der schlecht abgeschnitten hatte, hielt man zugute, daß er versprach „sich nach der neuen Kirchenordnung zu halten" (Nr. 160). Übel vermerkt wurde bei einem Visitierten, daß er „Beidachselträger" sei (Nr. 750a). „Sehr schlecht" mußten zwei qualifiziert werden, einer wurde gar als „untauglich" abqualifiziert (Nr. 87). So standen 87 geeigneten Geistlichen mit sehr guten bis mittleren Ergebnissen nur 21 mit schlechten, aber für den Kirchendienst noch ausreichenden Kenntnissen, ferner zwei sehr schlechte und nur ein gänzlich untauglicher gegenüber.

Nicht alle haben den in sie gesetzten Erwartungen entsprochen. Vier mußten wegen ihres Mangels an Bildung oder ihrer unklaren Haltung oder auch wegen ärgerlichen Lebenswandels wieder entlassen werden. Ein bezeichnendes Beispiel bot Johann Bratengayer (auch Prottengeyer genannt), der als Priester der Diözese Eichstätt den Weg zur reformatorischen Kirche einschlug. Die Visitatoren beurteilten ihn als „sehr seicht gelehrt" und unterließen nicht, die Absicht, „seine Köchin zu ehelichen", aktenkundig zu machen. Wegen seiner Bildungsmängel gaben sie ihm auf seine Bitte einen evangelischen Adjunkt, von dem er unterrichtet werden wollte. Der Versuch aber verlief ergebnislos; Bratengayer wurde 1534 entlassen (Nr. 152).

Abhilfemaßnahmen, die diesen Geistlichen der reformatorischen Frühzeit Bildungsmöglichkeiten erschlossen und Ausbildungsprobleme lösen halfen, zeitigten besonders in Wittenberg und in Nürnberg sowie in der Markgrafschaft Brandenburg vorbildliche und weit über die Grenzen hinaus wirksam gewordene Ergebnisse.

Luther hatte schon mit der Bibelübersetzung den Grund gelegt für eine

biblisch-theologische Orientierung auch solcher Pfarrer, die des Lateinischen nicht mächtig waren. Ein Volksbuch konnte die Lutherbibel damals auf lange Sicht hinaus noch nicht werden; die Früchte der Übersetzerarbeit kamen zunächst der Geistlichkeit zugute. Um die biblische Botschaft in der evangelischen Predigt recht ausrichten zu können, bot Luther mit seinen Postillen homiletische Anleitungen. „Das Taufbüchlein verdeutscht" 1523, 1526 „aufs neue zugerichtet", ließ er ausgehen, damit „die Priester, so da täufen, deste mehr Fleiß umb der Zuhörer willen haben müssen", wie er in der mit theologischer Belehrung angereicherten Vorrede versichert.[26] Die „Formula missae et communionis pro ecclesia" 1523 und die „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts" 1526 boten mit den Ausführungen zur Theologie des Gottesdienstes und mit ihren liturgischen Ordnungen theologische Hilfen und praktische Zurüstung.[27]

Besonders instruktiv für das Problem der theologischen Bildung und der praktischen Berufsausbildung der zum Luthertum übergewechselten Geistlichkeit war der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen" 1528.[28] Hatten die Visitatoren einen Geistlichen überprüft und ihn in den evangelischen Kirchendienst übernommen, dann erhielt er Belehrungen und Anweisungen für die Praxis des evangelischen Pfarramtes. Der weiteren Vertiefung sollte das Visitationsbüchlein dienen, das ihm übergeben wurde mit der Ermahnung, es fleißig zu lesen. Die Artikel dieses „Unterrichts" betreffen die evangelischen Grundlehren, die in sehr einfacher Weise den Geistlichen so dargeboten wurden, wie sie sie dem Volk weitersagen sollten. Klare Verhaltensweisungen erhielten die Pfarrer auch hinsichtlich der Sakramentsspendung: Wer halsstarrig das Abendmahl in nur einer Gestalt empfangen wolle, der dürfe von nun an überhaupt nicht mehr kommunizieren. Damit war Ordnung geschaffen worden. Zur Überwachung der Pfarrer wurde das Amt des Superintendenten als ständiges kirchliches Aufsichtsamt gegründet. Amtsführung, Lehre und Leben der Geistlichen unterlagen der Kontrolle. Unzuträglichkeiten, für deren Abstellung Zurechtweisungen ohne Erfolg bleiben würden, waren künftig den fürstlichen Amtsleuten und durch sie dem Landesherrn anzuzeigen. Im einzelnen war der „Unterricht" in folgende Teile gegliedert:

„Von der Lere.
Von den zehen geboten.
Von dem rechten Christlichen gebet.
Von Trübsal.
Vom Sacrament der Tauffe.

[26] WA 12, 42–48; 10, 537–541.
[27] WA 12, 205–220; 19, 72–113.
[28] WA 26, 195–240; vgl. H. W. Krumwiede, Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, Göttingen 1967; Wilhelm Schmidt, Die Kirchen- und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahre 1555, 1. Heft: Die kirchlichen und sittlichen Zustände, 2. Heft: Die wirtschaftlichen Verhältnisse (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 90. 92), Halle a.d.S. 1906.

Vom Sacrament des leibs und bluts des Herren.
Von der rechten Christlichen Buße.
Von der rechten Christlichen Beicht.
Von der rechten Christlichen Genugthuung fur die sunde.
Von menschlichen kirchenordnung.
Von Ehesachen.
Vom Freyem willen.
Von Christlicher freyheit.
Vom Türcken.
Von teglicher ubung ynn der kirchen.
Vom rechten Christlichen Bann.
Von verordnung des Superattendenten." [29]

Was das Visitationsbüchlein zu leisten vermochte, kann nicht als Ersatz für ein Studium der Theologie gewertet werden. Hochgespannten Erwartungen stand der Mangel an den erforderlichen Voraussetzungen gegenüber. Der „Unterricht" war ein Lehrbuch, das den Pfarrern eine Summa reformatorischer Theologie bereits vor Beginn der Bekenntnisbildung vermittelte. Als Lehrbuch diente er der Information über Elementarfragen der Theologie. Der „Unterricht der Visitatoren" vermittelte keine theologische Bildung, sondern diente der Schulung der zur Reformation übertretenden Geistlichen.

Eine Frucht der durch die Reformation gewonnenen Einsicht Luthers in die tatsächlich vorgefundene Lage waren Luthers Katechismen. Auch der Kleine Katechismus war ursprüglich von ihm nicht als Schulbuch gemeint gewesen, sondern als das, was Luther in der Überschrift zum Ausdruck brachte, nämlich als „Enchiridion . . . für die gemeine Pfarherr und Prediger". Sein Motiv für die Abfassung dieses dem Luthertum so wert gewordenen Buches teilt er im Vorwort mit: „Diesen Catechismon oder Christliche lere in solche kleine schlichte einfeltige form zustellen, hat mich gezwungen und gedrungen die kleglich elende not, so ich neulich erfaren habe, da ich noch ein Visitator war. Hilff, lieber Gott, wie manchen jamer hab ich gesehen . . . sonderlich auff den dörfern, und leider viel Pfarherr fast [= sehr] ungeschickt und untüchtig sind zu leren . . . können weder Vater unser noch den Glauben oder Zehen gepot." [30] Der Kleine Katechismus hatte vordringlich die theologische Bildung in einer Form zu vermitteln, wie sie vom evangelischen Pfarrer an seine Gemeinde weitergegeben werden konnte. Theologischer Theorie und kirchlicher Praxis diente dann Luthers Schrift „Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn" 1529, in der er die großen Unterschiede im Bildungsniveau der Geistlichen berücksichtigte. Mit seinem Büchlein wollte er denen helfen, „so es nicht besser wissen", ohne die zu meistern, „so es besser können" (Vorrede).[31] Seit den niederschmetternden Eindrücken der kursächsischen Kirchen- und Schulvisitation behielt Luther „die einfältigen Pfarrherrn" im Blick bei seinen Bemühungen um die theologische

[29] WA 26, 201.
[30] WA 30, I, 264. 266.
[31] WA 30, III, 74–80.

Fortbildung und die praktische Zurüstung der niederen Geistlichkeit für das evangelische Predigtamt. Die ungeheuere Breitenwirkung seiner Schriften, besonders auch des Kleinen Katechismus, darzulegen, erübrigt sich in diesem Zusammenhang.[32]

Ein anderes, kaum minder eindrucksvolles Beispiel für die Bemühungen um die Einführung der zum Luthertum übergetretenen Geistlichen in die evangelische Theologie und in die evangelische Pfarramtspraxis bietet die Nürnbergische Kirchengeschichte. Als in einigen oberpfälzischen Gebieten, die 1542 an Nürnberg fielen, die Reformation durchgeführt werden sollte, wurde zusammen mit einem Ratsherrn der Prediger an St. Sebald Veit Dietrich, der vormalige Amanuensis Luthers, mit der Visitation beauftragt. Die Visitatoren fanden erbarmungswürdige Zustände vor. Sie halfen nicht nur finanziell und mit Bereitstellung von Bibeln, Kirchenordnungen, Meßgewändern und Kelchen, sondern nahmen auch die Bildung der Geistlichen energisch in die Hand.[33] Die Bemühungen zeitigten als bleibendes Ergebnis zwei wichtig gewordene Werke Veit Dietrichs. Bereits im Januar 1543 erschien sein „Agend-Büchlein für die Pfar-Herren auff dem Land".[34] Dietrich wollte, wie er in der Vorrede sagt, mit diesem Büchlein „helfen, auf das, wo es etlichen an büchern oder verstand mangelt, sie gewissen und gründlichen unterricht der lehr und des ganzen ambts in solchem agendbüchlein auf das kürzest und einfeltigest verzeichnet finden".[35] Verschiedene in den Text eingestreute Belehrungen belegen die Absicht, aus der römischen Kirche übernommene Geistliche in die Lehre und Praxis der lutherischen Kirche einzuweisen. Wiederholt schärft er die Notwendigkeit des fleißigen Bibelstudiums ein. Die Einweisung in die Praxis betrifft das gesamte liturgische Handeln, ferner die Einrichtung der „Kinderlehre" mit besonderer Berücksichtigung des Katechismusunterrichts, der Luthers Kleinen Katechismus zum Gegenstand der Unterweisung haben sollte, schließlich den Seelsorgedienst einschließlich der Seelsorge an Kranken und Sterbenden.[36]

Zusätzlich stellte Dietrich auch einen Abschnitt zusammen, der die Anleitungen zur Praxis mit einem theologischen Fundament untermauern sollte: „Die fürnembsten stück christlicher lehr, in welchen die kirchen diener sonderlich wol sollen unterrichtet sein". Ausgangspunkt dieser theologischen Grundlegung bilden „buß und vergebung der sünden" als Summa doctrinae christianae. Dietrich entfaltet auf dieser Grundlage ein Lehrgebäude, das er mit folgenden lateinischen Teilüberschriften der einzelnen Abschnitte versah:

„1. Summa doctrinae christianae.
2. Poenitentia quid.

[32] Vgl. dazu J. M. Reu, D. Martin Luthers Kleiner Katechismus. Die Geschichte seiner Entstehung, seiner Verbreitung und seines Gebrauchs, München 1929.
[33] Einzelheiten bei: B. Klaus, Veit Dietrich, S. 202 ff.
[34] Text bei: E. Sehling, Die Evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 11. Bd.: Bayern, 1. Teil: Franken, Tübingen 1961, S. 487–553; zur Geschichte des Agend-Büchleins s.: Klaus a.a.O., S. 402 ff.
[35] E. Sehling 11, I, 491.
[36] B. Klaus a.a.O., S. 385 f.; 361 f.

3. lex et legis usus.
4. Evangelion.
5. Sola fides in Christum iustificat.
6. Discrimen legis et evangelii.
7. De operibus, quod opera non iustificant, sed requiruntur.
8. Quomodo respondendum sit ad sententias de operibus et meritis.
9. De oratione.
10. De praedestinatione.
(11.) Bona opera.
12. Etiam imperfecta obedientia placet in credentibus.
13. Sacramenta sunt media gratiae.
14. De coena Domini, quae non tantum sit panis et vinum.
15. Pueros esse baptisandos.
16. Sacramentum altaris.
17. Confessio auricularis non precepta, ideo etiam non necessaria.
18. Ceremoniae et traditiones humanae.
19. De libertate christiana.
(20.) De vita et moribus pastorum." [37]

Diese Einführung in die Pfarramtspraxis und in die Lehre des Luthertums wurde mit einer homiletischen Anleitung für den Predigtdienst ergänzt. Dem Beispiel Luthers folgend, leistete Veit Dietrich homiletische Hilfen mit einer Postille. Nach den einstmals von ihm selbst angefertigten Nachschriften von Predigten Luthers veröffentlichte er 1544 die „Hauspostill D. M. Luther".[38] Im Vorwort begründet er seine Edition damit, daß er sagt, er habe gesehen, „wie es die not erfordern will, das man ein gemeine Form habe der Sonntags Predigten für die ungelerten Pfarrherrn auff dem Lande", denen er die Konzession macht: „ob sie schon selb nicht können predigen, das sies doch auß den büchern lesen." [39] Die Lutherpredigten vervollständigte er mit eigenen Predigten, um den Landpfarrern für alle Sonntage des Jahres und für alle von der Brandenburg-Nürnbergischen Kirchenordnung bestimmten Festtage eine Musterpredigt als Beispiel in die Hand geben zu können. Einige homiletische Anmerkungen bereichern sein Werk und charakterisieren es als Predigtlehrbuch. Die Sammlung war weder als Beitrag zur Wahrung des Luthererbes gedacht, noch als Mittel zur privaten häuslichen Erbauung der Gemeindeglieder, sondern als homiletische Anleitung für die des Predigtdienstes noch nicht mächtigen Geistlichen.

Mit seinem „Agend-Büchlein für die Pfar-Herren auf dem Land" und mit der Edition von Luthers Hauspostille „für die ungelerten Pfarrherrn auff dem Lande" hatte Veit Dietrich einen entschlossenen Schritt gewagt auf das Ziel eines minimalen theologischen Bildungsniveaus hin und auf die Grunderfordernisse einer praktischen Ausbildung der für das Luthertum aus dem Stande des römischen Priestertums gewonnenen Geistlichen.

[37] E. Sehling 11, I, 539–553.
[38] WA 52, 1–839; vgl. dazu Klaus a.a.O., S. 209 f.
[39] WA 52, 7.

Die Bemühungen um die Weiterbildung der übernommenen Geistlichen sind durchaus lohnend gewesen. Im Nürnbergischen Pfarrerbuch wird z. B. von einem berichtet, daß die Visitatoren 1528 festgestellt hätten, er sei „ungeschickt"; 1530 aber hätten sie ihm das Prädikat „wohlgeschickt" zubilligen können (Nr. 606). Ein anderer, den die Visitatoren 1557 sogar als „noch ungeeignet" zurückstellen mußten, konnte die Visitationsprüfung von 1560 „wohl" = gut bestehen (Nr. 1580).

III

Die neue Zeit stellte neue Forderungen an den Pfarrer, wie sie kurz zuvor, als derselbe Geistliche noch den Dienst des Meßpfründners verrichtete, nicht an ihn herangetragen worden waren. Sie verlangte insonderheit so viel theologische Bildung von ihm, daß er mit der Bibel vertraut zu machen wußte und den Gemeindegliedern sagen konnte, was evangelisches Christentum ist, warum und worin es sich von römischen Auffassungen unterscheidet. Was für die Übergangsgeneration der lutherischen Pfarrer, die vorher dem römischen Klerus als geweihte Priester angehört hatten, ausreichte, um den ersten Erwartungen zu entsprechen, konnte nur auf kurze Sicht genügen. Darum mußten allmählich die unter einem Minimalaspekt erfolgten theologischen Informationen, wie sie durch den „Unterricht der Visitatoren", durch Veit Dietrichs „Agend-Büchlein" und durch andere von ähnlicher Intention getragenen Arbeiten übermittelt worden waren, neuen Möglichkeiten der Vermittlung wirklich gegründeter theologischer Bildung weichen. Der jungen Generation bot sich sofort das Studium der Theologie als die gegebene Weise der Vorbereitung auf das geistliche Amt an. Damit allein aber war zunächst der Bedarf an Gemeindepfarrern in der ersten Zeit nicht zu decken. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen legte von Anfang an, und zwar nicht nur bei Schwärmern und Enthusiasten, die Möglichkeit nahe, Männer aus anderen Berufen, die also weder ein theologisches Studium absolviert noch die Priesterweihe erhalten hatten, auf Grund einer Lehrzeit bei einem theologisch gebildeten und praktisch bewährten Geistlichen in das Pfarramt zu übernehmen.

Die Frage nach der sozialen Herkunft dieser Geistlichen, die nach der Übergangsgenerationen der einstigen römischen Priester als erste Generation genuin lutherischer Pfarrer betrachtet werden kann, läßt sich nicht nur mit der Feststellung der Berufe der Väter lösen. Hier ist auch nach dem Beruf zu fragen, den ein Geistlicher möglicherweise vor seinem Pfarrdienst ausgeübt hatte.

Die nach der Durchführung der Reformation für den geistlichen Stand neu gewonnenen Bewerber kamen besonders in der allerersten Zeit zum größten Teil aus Handwerkerfamilien. Für die soziale Herkunft gilt allgemein, daß sich der neue Stand aus bürgerlichen Kreisen der städtischen Bevölkerung rekrutierte.

Paul Drews meint, mit verhältnismäßig hohen Prozentsätzen seien Söhne von Stadtschreibern, Schriftsetzern und Buchdruckern vertreten gewesen,

deren Väter bereits dem reformatorischen Schrifttum begegnet waren und es zu lesen verstanden. Aus dem Handwerkerstande hätten sonst vor allem Söhne von Tuchmachern das evangelische Pfarramt erstrebt, weil das Tuchmachergewerbe damals in Deutschland in besonderer Blüte stand.[40] Leider nennt er seine Quellen nicht. Es ist aber zu vermuten, daß er sich diese Ansicht auf Grund der Angaben des Wittenberger Ordiniertenbuches gebildet hat. Eine Nachprüfung solcher summarischer Urteile aber hätte die gründliche Untersuchung sämtlicher Pfarrerbücher zur Voraussetzung.

Das Nürnbergische Pfarrerbuch ergibt keine Bestätigung der Thesen von Drews. Die Angaben zur sozialen Herkunft der evangelischen Geistlichen in der Frühzeit sind zwar sehr lückenhaft; aber dennoch aufschlußreich. Einigermaßen vollständig erscheinen sie erst vom 17. Jahrhundert an. Für die Frühzeit, in die wir zur Feststellung der Herkunft alle im 16. Jahrhundert geborenen Pfarrer einbeziehen, die nicht schon in vorreformatorischer Zeit dem geistlichen Stande angehört hatten, finden sich insgesamt 75 Berufsangaben der Väter. Drei Väter waren Juristen, je einer Rektor, Apotheker, Bauamtsschreiber. Zum Umkreise von Kirche und Schule gehören je ein Schulmeister, Kirchenpfleger, Totengräber und zwei Organisten. Ohne Berufsangabe erscheinen sieben Bürger, gemeint sind wohl Glieder der Stadtbevölkerung. Fünf der jungen Pfarrer waren Kaufmannssöhne. Je sechs der Väter waren Tuchmacher und Schneider, Schuster und Sattler, Bierbrauer und Gastwirte. Elf gehörten den metallverarbeitenden Berufen an wie Schmiede, Goldschmiede, Plattner und Schlosser. Der Rest verteilt sich auf andere Handwerkersparten. Adelige Väter werden nicht genannt; aber vier Bauern und zwei Gärtner führten ihre Söhne dem evangelischen Pfarrerstande zu. Die Söhne der Juristen, des Apothekers, des Rektors absolvierten ein Universitätsstudium; aber auch mancher Handwerker und städtische Gewerbetreibender ermöglichte seinem Sohn das Studium. Der Schneider Schmiedlein ließ sogar zwei Söhne durch das Studium auf das evangelische Pfarramt vorbereiten. Für Nürnberg gilt also, daß die evangelischen Geistlichen ihrem Herkommen nach der städtischen Bevölkerung zuzuzählen waren. Sie kamen zumeist aus dem Handwerkerstande, nicht aber aus dem Patriziat und nur zu einem ganz geringen unwesentlichen Prozentsatz aus bäuerlichen Familien.

Bereits seit der 2. Generation findet sich vielfach als Beruf der Väter „Pfarrer" angegeben. Insgesamt stammen von allen im 16. Jahrhundert geborenen Geistlichen des reichsstädtisch-nürnbergischen Gebietes bereits 64 aus dem Pfarrhause. Es treten sogleich auch ganze Pfarrergeschlechter in Erscheinung. Der in Bamberg geweihte Zisterziensermönch Johann Wölcker wurde nach „ziemlich gut" bestandenem Visitationsexamen in den evangelischen Pfarrerstand übernommen. Zwei Söhne, Johannes und Martin, studierten in Altdorf und in Wittenberg und wurden Pfarrer im Nürnbergischem (Nürnbergisches Pfarrerbuch Nr. 1563–1565). Ein Mönch in Weißenburg wurde Vater des Magisters Leonhard Pfaler und Großvater des Pfar-

[40] P. Drews a.a.O., S. 16.

rers Veit Pfahler. Sohn und Enkel waren nach dem Studium in Wittenberg Nürnbergische Pfarrer geworden (Nr. 1004 und 1005). Lazarus Peuschel aus Nürnberg wechselte 1559 vom Stande eines Regensburger „Schulkollegen" in eine evangelische Pfarrstelle seiner Heimatstadt Nürnberg über. Sein Sohn gleichen Namens konnte sich schon als Student in Wittenberg und in Altdorf auf seine spätere Tätigkeit als Nürnberger Pfarrer vorbereiten. Der Enkel M. Joachim Peuschel, 1592 in Nürnberg geboren, studierte in Altdorf und in Jena und verfügte bereits über die Magisterwürde, als er eine Pfarrstelle im Nürnbergischen übernahm (Nr. 998–1000). Georg Scharrer, geb. 1539 in Hersbruck, studierte in Wittenberg, um Pfarrer in Nürnberg zu werden. Ein Sohn und ein Enkel taten es ihm gleich, studierten in Altdorf und wurden Pfarrer (Nr. 1182–1184). Daß der Sohn das gleiche Pfarramt übernahm, das schon der Vater innegehabt hatte, auch das kam vor (Nr. 433.434). Indem sich der evangelische Pfarrerstand so schnell aus sich selbst zu rekrutieren und durch die prinzipiell gewahrte Sorgfalt der akademischen Bildung immer wieder selbstkritisch im Bildungsbereich zu orientieren vermochte, war der Weg eingeschlagen, auf dem sich der Pfarrerstand schnell aus den sozialen Niederungen erheben konnte.

Der erste evangelische Geistliche in Kursachsen, dem ein Amt übertragen wurde, ohne daß er zuvor die Priesterweihe empfangen hätte, war Georg Rörer aus Deggendorf in Niederbayern.[41] Über seine Herkunft schweigen die Quellen. Sein Name taucht 1511 auf, als er die Universität Leipzig bezog, wo er 1520 zum Magister artium promoviert wurde. 1522 wurde er in Wittenberg immatrikuliert. Seine theologische Prägung erfuhr er durch Luther, auf dessen Veranlassung ihm 1525 das Amt eines Diakons an der Stadtkirche übertragen wurde. Die Schwierigkeit der fehlenden Weihe löste Luther auf der Grundlage des Rates, den er selbst 1523 dem Senat von Prag erteilt hatte, daß eine Prüfung der zu berufenden Person und die rite auszusprechende Berufung notwendig seien und ein anstatt des Weihesakraments zu vollziehender gottesdienstlicher Introduktionsakt als confirmatio und commendatio gedeutet werden solle; er sei unter Handauflegung und Gebet zu vollziehen.[42] Eine solche gottesdienstliche Handlung vollzog Luther am 14. Mai 1525 an Magister Georg Rörer, der damit als der erste von Luther selbst ordinierte evangelische Pfarrer zu gelten hat.

Es war noch nicht die nächste Generation, die mit Rörer der Generation der Reformatoren nachfolgte. Rörer gehörte selbst noch zur Generation der Reformatoren als einer ihrer etwas jüngeren Zeitgenossen. Sein Werdegang kann daher noch nicht als Muster für das Studium, die Prüfung und die Ordination des neu etablierten Standes evangelischer Geistlicher überhaupt angesehen werden. Ordnungen dieser Art ergaben sich erst später, als das Maß theologischer Bildung und praktischer Ausbildung für das Pfarramt durch Prüfungsordnungen geregelt wurde. In Kursachsen hatten die Super-

[41] Über ihn s.: B. Klaus, Georg Rörer, ein bayerischer Mitarbeiter D. Martin Luthers, in: ZBKG 26, 1957, S. 113–145 (Lit.).

[42] WA 12, 160 ff.

intendenten seit der Institutionalisierung ihres Amtes 1528 das Prüfungsrecht erhalten. Nach diesem Vorbild fiel auch in anderen Territorien den Superintendenten die Aufgabe zu, die Pfarramtskandidaten zu prüfen. Sie konnten dies Recht jedoch nicht behaupten und hatten es an die Konsistorien oder an die Theologischen Fakultäten abzutreten. Für Kursachsen führte die Theologische Fakultät in Wittenberg auf Grund einer persönlichen Anordnung des Kurfürsten seit 1535 die Prüfungen durch.

Über die Einzelheiten der Prüfungsanforderungen in der frühesten Zeit fließen die Quellen spärlich. Das Maß der Gelehrsamkeit, das Luther forderte und das ohne ein geordnetes Studium schwerlich erreichbar gewesen wäre, umriß er 1533 in einer Tischrede damit, daß er sagte: „Es mus einer, der ein Theologus sein will, die schrifft gar inne haben, das er auff alle locos seine solutio hab, quidquid opponi potest, nempe distinctionem legis et euangelii. Si hanc haberem perfecte, wolt ich nimmer traurig werden. Darumb wer es ergreifft, hat gewonnen".[43] Im Winter 1542/43 konzipierte er einen Studienplan mit einem wesentlich vertieften Bibelstudium, das er von gründlichen dogmatischen Studien begleitet wissen wollte: „Wer ein theologus will werden, der hatt erstlich ein grossen vortheil: Er hatt die bibel. Die ist nun so klar, das ers kann lesen an [= ohne] omni impedimento. Darnach lese er darzu locos communes Philippi; die lese er vleissig und wol, also das ers gar im kopff habe. Wenn er die zwei hat, so ist er ein theologus, dem weder der Teuffel noch kein ketzer abbrechen kan; dem stehet die gantze theologia offen, das er alles darnach, was er will, lesen kan ad aedificationem. Wenn er will, mag er dazu lesen ad Romanos, meine Galatas, Deuteronomium; das gibet im denn eloquentiam et copiam verborum."[44]

Die Auswirkungen solcher Wünsche und Pläne zeigen sich in den erhalten gebliebenen Nachschriften der Wittenberger Fakultätsprüfungen, die Melanchthon in den Jahren 1549–1555 gehalten hat. Im wesentlichen ging es in seinen Prüfungsfragen um die reine Lehre. Ein Examenskandidat mußte die Unterschiede zwischen der reformatorischen und der römischen Lehre kennen und er mußte darzulegen in der Lage sein, warum die reformatorische die rechte biblische Lehre sei. Darüber hinaus stellte Melanchthon auch Fragen aus der Ethik und aus der Kirchengeschichte; aber den Schwerpunkt bildete die Dogmatik. In der Regel wurde das Examen in lateinischer Sprache durchgeführt und dauerte etwa eine Stunde. Den Abschluß bildete eine kurze Ansprache Melanchthons, in der die Kandidaten auf die Bedeutung des Amtes hingewiesen wurden, und ein dreifaches Gelübde der Kandidaten, daß sie treu und gewissenhaft im Amt, treu in der reinen Lehre und fleißig im weiteren Studieren sein wollten. Wer das Examen nicht bestand, hatte die Möglichkeit, sich etliche Wochen in Wittenberg auf eine Wiederholung drillen zu lassen.[45]

---

[43] WA TR Nr. 626.
[44] WA TR Nr. 5511.
[45] P. Drews a.a.O., S. 42.

Der Examensvorbereitung dienten Repetitorien. Melanchthon selbst veröffentlichte für diesen Zweck 1552 ein Examen ordinandorum, das sich weiter Verbreitung erfreute.[46]

Der erste evangelische Geistliche in Nürnberg, dem ein Amt übertragen wurde, ohne daß er zuvor die Priesterweihe empfangen hätte, war Veit Dietrich. Im Unterschied zu Rörer, als einem jüngeren Zeitgenossen Luthers, muß Dietrich bereits zur nächsten Generation gezählt werden. Als Sohn eines Schuhmachers 1506 in Nürnberg geboren, wuchs er schon in seiner Schulzeit unter den starken Einflüssen der zur Reformation drängenden Kräfte heran und bezog 1522 gemeinsam mit Lazarus Spengler, dem Sohn des berühmten Ratsschreibers gleichen Namens, die Universität Wittenberg. Nach bestandenem Magisterexamen begleitete er 1530 Luther auf die Coburg und blieb bis 1535 als Luthers Amanuensis in Wittenberg, um gegen Ende dieses Jahres das Predigeramt an St. Sebald in Nürnberg zu übernehmen. Dabei quälte ihn eine Frage, die er brieflich so ausdrückte: "Ad haec novum in hac rep. exemplum est, docere in publ. non unctum"![47] Das Novum, einem Nicht-Geweihten ein kirchliches Amt anzuvertrauen, hat in der Tat ein ungutes Nachspiel gehabt. Dietrich mußte sich deswegen Anfeindungen und Auseinandersetzungen mit seinem Kollegen Osiander, dem Prediger an St. Lorenz, gefallen lassen.[48] Luthers briefliche Lösung des Problems entsprach der bis dahin in Wittenberg geübten Praxis. Nach der Ordination Georg Rörers sind Ordinationshandlungen dieser Art in Wittenberg zunächst nicht wiederholt worden. Dagegen hat Luther zahlreiche Kandidaten geprüft, die auf seine Empfehlung von den verschiedensten Gemeinden berufen wurden und ein Amt ohne liturgisch geordnete Weihe- oder Introduktionshandlung antraten. Die ordentlich durchgeführte Berufung eines examinierten Theologen machte diesen zum rite vocatus. Ein gottesdienstlicher Weiheakt wurde in Wittenberg erst seit 1537 auf Grund einer kurfürstlichen Anordnung zur festen Sitte. Als Dietrich den Ruf nach Nürnberg annahm, galt für die Wittenberger die vocatio eines Examinierten als rechtmäßige „Ordination", für die sich ein gottesdienstlicher Akt erübrigte. In diesem Sinne schrieb Luther am 14. Januar 1536 an Dietrich einen Brief, der mit einer Bestätigung der Rechtmäßigkeit seiner Berufung und einer Verpflichtung auf die reine Lehre des Evangeliums ein testimonium ordinationis für Dietrich war.[49]

Über den von römischen Einflüssen freien Bildungsgang dieses ersten aus dem Luthertum selbst hervorgegangenen lutherischen Geistlichen in Nürnberg bieten die Quellen gute Orientierungsmöglichkeiten.

Veit Dietrich hat die Lorenzer Schule besucht. Das war eine der vier Nürnberger Lateinschulen, die auf das Universitätsstudium vorbereiteten.

[46] CR 23, 23 ff.; s. auch: Melanchthons Werke in Auswahl, 6. Bd.: Bekenntnisse und kleine Lehrschriften, hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1955, S. 169–247.

[47] Manucriptum Thomasianum, hrsg. von O. Albrecht und P. Flemming Nr. 33, in: ARG XII, 1915, S. 259.

[48] Einzelheiten bei: B. Klaus, Veit Dietrich, S. 168–174.

[49] WA Br 7, 344 f.

Die vom Rat der Reichsstadt erlassene Schulordnung zielte darauf ab, daß die freien Künste betrieben, die lateinische Sprache in Wort und Schrift erlernt und die Schüler zu guter Zucht und Sitte erzogen würden. Der Bildungsgang verlief in drei Stufen. Latein wurde nach der Grammatik des Aelius Donatus und dem Doctrinale des Alexander de Villa-Dei gelernt. Zur Lektüre in der Oberstufe gehörten nicht nur, wie damals überall üblich, Fabeln von Aesop, Stücke von Terenz und Episteln von Aeneas Silvius Piccolomini, sondern auch Satiren von Horaz und Persius und ausgewählte Werke des Aristoteles. Daß die Schule auf der Höhe ihrer Zeit stand, ergibt sich aus der Mitteilung Veit Dietrichs, er habe dort bereits als Schüler Gelegenheit gehabt, mit Erasmus' Schriften vertraut zu werden und habe sein "Enchiridion militis christiani" gelesen und sein "Encomium moriae" kennengelernt. Besonders durch seinen innigst verehrten Lehrer Wolfgang Jacobaeus, der selber soeben erst (1517) seine Studien in Leipzig mit dem Magisterexamen abgeschlossen hatte, wurde Veit Dietrich in das Gedankengut des Humanismus eingeführt und nach Beendigung der Schulzeit zum Besuch der Universität Wittenberg ermuntert.[50]

Das Studium in Wittenberg begann Dietrich 1522 als Sechzehnjähriger und schloß es 1529 mit der Promotion zum Magister artium ab. Etwa 1528 übersiedelte Dietrich in Luthers Haus und blieb sein Hausgenosse bis 1535. Was ihm in dieser Zeit an Bildungsgut zufloß, ist feststellbar; was aber die ersten Studienjahre ausgefüllt hat, darüber sind sichere Feststellungen nicht mehr möglich. Dietrich hat selbst nur eigene Erinnerungen aufbewahrt an das Theaterspiel der jungen Studenten in Verbindung mit den Literaturstudien in der Artistenfakultät. Das Schuldrama war eine Frucht des Humanismus, die aus der Aufführung und Nachahmung der Komödien des Terenz hervorgegangen war. Die herkömmliche Auffassung, das Schuldrama setze etwa 1530 ein,[51] bedarf nach Dietrichs Mitteilung der Korrektur: In Wittenberg kann es mindestens seit 1522 nachgewiesen werden.[52] Neben anderen Professoren waren Luther und Melanchthon häufig Gäste der Aufführungen, die Luther aus pädagogischen Gründen geschätzt hat.[53]

Was im Studiengang der Artistenfakultät geschah, hatte bereits durch Luthers Einfluß Reformen in seinem Sinne erfahren.[54] Wenn aber Einzelheiten durch so gut wie keine quellenmäßigen Belege eruierbar sind und auch Veit Dietrich vom Leben und Treiben in seiner ersten Studienzeit in der Artistenfakultät nur die heiteren und spektakulären Erlebnisse des Theater-

---

[50] B. Klaus, Veit Dietrichs Bericht über Schul- und Studienverhältnisse am Anfang des 16. Jahrhunderts in seiner "Oratio funebris in obitum Wolfgangi Jacobaei Hoffheimensis" 1539, in: ZBKG 22, 1953, S. 21–36.

[51] P. Merker und W. Stammler, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, 3. Bd., Berlin 1929, S. 194 ff.

[52] B. Klaus, Veit Dietrichs Bericht über Schul- und Studienverhältnisse, S. 31 f.

[53] WA TR Nr. 867.

[54] K. Aland, Die Theologische Fakultät Wittenberg und ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Leucorea während des 16. Jahrhunderts, in: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Bd. I, s. a., S. 166.

spiels im Gedächtnis bewahrt hat, so dürfte für ihn gelten, was für die Studierenden allgemein festgestellt wurde: „Sie waren alle wegen der Theologischen Fakultät nach Wittenberg gekommen. Was sonst an der Universitent gelehrt wurde, konnten sie anderswo auch hören. Nirgendwo dagegen, was hier von den Theologen vorgetragen wurde.“ [55]

Nun fehlen aber auch über den Studiengang der Theologen in Wittenberg die Unterlagen. Sicher bezeugt sind für Veit Dietrich die persönlichen Kontakte, die er zunächst mit Melanchthon als seinem Lehrer, dann aber auch mit Luther gewinnen konnte, der sich sogar des jungen Nürnbergers persönlich annahm.[56]

Luther hielt in jenen ersten Studienjahren Veit Dietrichs 1523 eine Vorlesung über das Deuteronomium, 1524 begann er eine Vorlesung über die Kleinen Propheten, 1526 eine Vorlesung über den Prediger Salomonis. Die Nachschrift der letzten Vorlesung hat Dietrich 1532 unter Luthers Augen in Wittenberg veröffentlicht; daß er sie gehört hat, steht außer Zweifel. Die Vorlesung über die Kleinen Propheten gab er später heraus auf Grund von Georg Rörers Kollegnachschriften. Daß er die Vorlesung gehört hat, kann man wohl annehmen; ein Nachweis aber ist nicht möglich, wie er auch nicht als Hörer der Vorlesung über das Deuteronomium nachgewiesen werden kann. Das gleiche gilt für die Bildungsmöglichkeiten, die mit Luthers Predigttätigkeit verbunden waren. Luther legte 1522 allsonntäglich in den Predigten der Nachmittagsgottesdienste die Petrusbriefe und den Judasbrief aus, 1523 folgte die Auslegung der Genesis, 1524 die des Buches Exodus. Daß Dietrich davon keine Notiz genommen haben sollte, kann schwerlich angenommen werden.[57]

Nachdem Dietrich Luthers Hausgenosse geworden war, gewinnt sein Bildungsgang deutlichere Konturen. Luther las 1527–29 über den Propheten Jesaja. Dietrich hat die Vorlesung gehört und später seine eigenen Kollegnachschriften veröffentlicht.[58] Für 1529 ist auch die Teilnahme Dietrichs an einer Disputation über die Abendmahlslehre bezeugt, die der Vorbereitung Luthers auf das Marburger Religionsgespräch diente. Mathesius hat die Erinnerung an diese öffentliche Disputation aufbewahrt, in der Veit Dietrich und ein anderer Schüler Luthers zusammen mit Melanchthons Schülern „nach löblichem Schulbrauch wider des Herrn Doctors Sätze, Schlußreden und Bekenntnis, fragens und lernens halber disputierten“.[59] Als Luthers Famulus wurde Dietrich Zeuge des Marburger Religionsgesprächs; nach der Rückkehr beendete er seine Studienzeit im November 1529 mit dem Magisterexamen.

---

[55] K. Aland a.a.O., S. 170.

[56] WA TR Nr. 519.

[57] Vgl. dazu: A. Freitag, Veit Dietrichs Anteil an der Lutherüberlieferung, in: Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation, veröffentl. von den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe, Weimar 1917, S. 170 ff.

[58] WA 25, 79 ff.; zu Luthers Kritik an Dietrichs Arbeitsweise vgl. WA TR Nr. 4869.

[59] Joh. Mathesius a.a.O., S. 171; s. auch E. Wolf, Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der Disputationen an der Wittenberger Universität im 16. Jahrhundert, in: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, s. a., S. 335–344.

Bis zur Berufung in das Nürnberger Predigeramt 1535 wußte er freilich die einzigartige Gelegenheit zu nutzen, seine theologische Bildung als Luthers Amanuensis zu intensivieren und zu vervollkommnen.

Bis über die Mitte des 16. Jahrhunderts hinaus stand trotz dieser umfassenden Maßnahmen für die akademische Bildung der evangelischen Geistlichen noch immer die Möglichkeit offen, ohne ein Studium in den geistlichen Stand eintreten zu können. Die Zahl derer, die aus anderen Berufen kamen und in den evangelischen Pfarrerstand übernommen wurden, ist in der reformatorischen Frühzeit beträchtlich gewesen. Es war die Not, die solche Maßnahmen erzwang. Allen Berufen voran geht der Lehrerstand, auch der der Kantoren, Küster und Mesner, denen tüchtige Angehörige den Abschied gaben, um Pfarrer zu werden.[60] Drews meint, daß ein Drittel aller Pfarrer aus diesen Ständen gekommen sei.[61] Offenbar hat er diese Zahl dem Wittenberger Ordiniertenbuch entnommen, wo sie für die Zeit von 1537 bis 1542 überprüft wurde. In der Tat befanden sich unter insgesamt 467 Ordinierten 132 Schulmeister und 18 Kantoren. Pfarrer, die auf dem Umwege über einen solchen Beruf in das geistliche Amt gelangt waren, besaßen zwar keine gelehrte theologische Bildung; aber sie waren des Lesens und Schreibens kundig und konnten den reformatorischen Aufbruch auch in seinen schriftlichen Zeugnissen miterleben. Außerdem waren sie durch ihre berufliche Existenz ohnehin schon am Rande der Kirche angesiedelt.

In Kursachsen hat Luther der Rekrutierung des geistlichen Standes aus dem Lehrerstande freudig zugestimmt. Er dachte sich diesen Weg in das Pfarramt überhaupt als eine gute Lösung und äußerte noch 1540: „Ich wolte, das keiner zu keim prediger erwelt wurde, er hett denn vor schul gehalten. Itzt wolen die jungen gesellen alle von stundt an prediger werden und fliehen die schularbeitt, aber wen einer hatt schul gehalten, ungeferlich ein 10 jar, so mag er mit guttem gewissen daruon lassen, den die arbeit ist groß, und man helt sie ein wenig gering.“[62]

Für Kursachen ist durch das Wittenberger Ordiniertenbuch ferner belegt, daß man dort auch Handwerker ordinierte. Laut Ausweis des Wittenberger Ordiniertenbuches sind in dem von uns überprüften Zeitraum von 1537 bis 1542 12 Schreiber und Stadtschreiber ordiniert worden, 12 Setzer, Drucker und Buchbinder, 21 Angehörige des Tuchmacher- und Schneiderhandwerks, 3 Schuster, 2 Schreiner und 2 Metzger, sonst von einschlägigen Handwerkszweigen je einer, zusammen sechs und ein Bauer. Daß der Büttner Vitus Hosenloch, der 1539 als Pfarrer nach Elsterberg kam, und der Mezger Johann Felckel aus Friedland, der 1544 ordiniert wurde, nicht an der Universität immatrikuliert gewesen sind, hat Hermann Jordan nachgewiesen.[63]

---

[60] H. Jordan, Reformation und gelehrte Bildung in der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth, 1. Teil (bis gegen 1560), Leipzig 1917, S. 302 f.

[61] P. Drews a.a.O., S. 16.

[62] WA TR Nr. 5252.

[63] G. Buchwald, Wittenberger Ordiniertenbuch 1537–1560, I. Bd., Leipzig 1894, Nr. 58 und Nr. 584; H. Jordan a.a.O.

Ein zweiter Bildungsweg, der 1542 Luthers Beifall fand, bestand in der auf kurfürstlichen Befehl erfolgten Umwandlung eines Klosters in Naumburg in eine Schule, wo Männer herangebildet werden sollten, „die man in kirchen und weltlichen regimenten brauchen kundte, weil es den armen zu hoch ist in den hohen schulen sich zu bekostigen".[64]

Eine andere Möglichkeit gibt der Beschluß einer Konferenz in Leipzig 1544 zu erkennen, wo zwar grundsätzlich das Universitätsstudium verlangt wurde, für den unumgänglichen Ausnahmefall aber gefordert wurde, daß ein nicht studierter Bewerber wenigstens bei einem Superintendenten oder Pfarrer in die Lehre gehen und dort die Praxis des Kirchendienstes kennenlernen sollte.[65]

Ein Schulbesuch und eine praktische Lehrzeit als Ersatz für ein Studium galten demnach in der Frühzeit der Reformation als legitime Möglichkeit der Vorbereitung auf das Pfarramt.

Die Verhältnisse in der Markgrafschaft Brandenburg sind von Hermann Jordan untersucht worden. Genaue Zahlen für einen größeren Zeitraum festzustellen, war ihm nicht möglich. Jordan hat sich darauf beschränkt, die Namen sämtlicher evangelischer Pfarrer der Markgrafschaft, die für die Jahre 1540 und 1560 bezeugt sind, in den einschlägigen Universitätsmatrikeln aufzusuchen, und ist zu dem Ergebnis gelangt, daß 1540 nur etwa 28 % und 1560 nur etwa 32 % aller amtierenden evangelischen Geistlichen ein Universitätsstudium aufzuweisen hatten und daß sich die studierten Pfarrer vorwiegend in den Städten und in den größeren Ortschaften befanden.[66] Man wird für die erste Zeit die Übernahme von akademisch nicht gebildeten Mönchen annehmen müssen; es liegen aber auch Berichte vor, daß z. B. der erste evangelische Pfarrer in Gattendorf ein Schreiner war, der erste evangelische Pfarrer in Zell ein Reiter, der zweite am gleichen Ort ein Hutmacher und der erste in Töpen ein Seiler.[67] Die schlechte soziale Lage des evangelischen Pfarrerstandes in der Frühzeit der Reformation muß dafür wohl verantwortlich gemacht werden.

Auch in der Markgrafschaft erschloß sich ein zweiter Bildungsweg als Ersatz für das fehlende Studium durch die Schoppersche Schule in Heilsbronn, deren Ziel es zunächst war, Novizen für ein nach reformatorischen Grundsätzen zu erneuerndes Klosterleben zu gewinnen. Abt Schopper, der die Schule etwa 1534 gegründet und damit sogleich den Beifall von Brenz gefunden hatte, erhielt 1536 vom Markgrafen die Genehmigung für die Aufnahme von Schülern unter der Bedingung, „das man zur notturfft gelerte Personen zu pfarrherrn, predigern und dergleichen" dort ausbilde.[68] Luther stimmte diesem Gedanken ausdrücklich zu und schrieb dem Markgrafen:

---

[64] WA Br 10, 216, 12–14.

[65] P. Drews a.a.O., S. 16.

[66] H. Jordan a.a.O., S. 300 f.; s. auch: K. Schornbaum, Aktenstücke zur ersten Brandenburgsichen Kirchenvisitation 1528, München 1928.

[67] H. Jordan a.a.O., S. 299.

[68] Quellenangaben bei H. Jordan a.a.O., S. 315.

„E.f.g. sehen, wie die schulen zergehen und niemand darzu thut, das man hinfort kirchendiener und sonst gelehrte leute erziehe . . . das hie meines achtens kein ander rat noch hülfe zu finden sein will, denn das man der klöster hiezu brauche."[69]

Über die Nürnberger Verhältnisse gibt das Nürnbergische Pfarrerbuch Auskunft. In der frühesten Zeit kam hier gelegentlich der Weg von einem anderen Beruf über den des römischen Klerikers zum Stande des evangelischen Pfarrers vor. Der Messerschmied Stephan Engelbrunner trat in den geistlichen Stand der römischen Kirche ein und wurde später nach „wohl" bestandener Visitation evangelischer Pfarrer (Nr. 277). Der Schnaittacher Gerichtsschreiber Jörg Kraus, geb. 1493, trat in den Dienst der Kirche ein und wurde Priester in Förrenbach. Später unterzog er sich der Visitation und wurde, obwohl er den Visitatoren „altershalben wenig geschickt" erschien, in den evangelischen Pfarrerstand übernommen (Nr. 689). Umgekehrt versuchte mancher römische Geistliche beim Übergang in die reformatorische Kirche zunächst in einem anderen Beruf unterzukommen, um dann doch über diesen Umweg in den evangelischen Pfarrerstand einzutreten. Der Eichstätter Kleriker Alexander Staud, der seine Studien 1517 in Ingolstadt als Baccalaureus abgeschlossen hatte, übernahm zunächst das Amt des Stadtschreibers von Uffenheim, bevor er in einigen Nürnbergischen Pfarreien als evangelischer Geistlicher tätig wurde (Nr. 1370). Der in der Nürnberger Kirchengeschichte bekannte Kartäusermönch Blasius Stöckel, der 1524 als Prior sein Kloster dem Nürnberger Almosenamt übergab, übernahm das Amt eines Schulmeisters, wurde dann Stadtschreiber und kam erst von dieser Tätigkeit aus nach „sehr gut" bestandener Visitation in das evangelische Pfarramt (Nr. 1386).

Daß der Lehrerstand insonderheit eine Brücke zum neuen evangelischen Pfarrerstand bildete, trifft auch für Nürnberg zu. In zwölf Fällen trat ein „Schulkollege" in das Pfarramt über. Damit sind studierte Männer gemeint, die wahlweise ein Schulamt oder ein Pfarramt bekleiden konnten, auch von diesem zu jenem überwechselten, zumeist aber im Pfarramt ihr Berufsziel erblickten. Das Nürnbergische Pfarrerbuch weiß ferner von 20 Schulmeistern zu berichten, von denen einer auch als Mesner, ein anderer als Stadtschreiber tätig war, die als nicht studierte Leute zur evangelischen Geistlichkeit hinzugetan wurden. Schließlich werden je einmal die Berufe der Stadtschreiber, Rechenmeister und Buchdrucker genannt. Auch sie hatten kein Studium aufzuweisen; aber ihre Berufe rechtfertigen die Annahme ihrer Beschäftigung wenigstens mit der deutschsprachigen Literatur.

Nicht allen gelang es, bei dem erwählten Ziel zu bleiben. Eine Anzahl von Geistlichen, die auf solchen Umwegen in das Amt gekommen waren, mußten aus mangelnder geistiger Eignung wieder entlassen werden. Bei anderen führten ärgerliches Verhalten und ungeistlicher Lebenswandel dazu, daß sie aus dem Nürnbergischen Kirchendienst entfernt werden mußten (Nr. 773, 930, 989, 1044, 1115, 1204).

[69] WA Br 10, 216, 19–25.

Der Weiterbildung dieser Geistlichen nahm man sich auch in Nürnberg wie in Kursachsen und in der Markgrafschaft entschlossen an. Was auf diesem Wege für die Bildung der evangelischen Geistlichen in der frühesten Zeit erreicht wurde, darf nicht von der hohen Warte einer späteren Zeit aus gering veranschlagt werden. Eine Wertung ist nur möglich, wenn die erzielten Ergebnisse in Relation zum vormaligen Bildungsstand, der durch die neuen Maßnahmen überwunden werden konnte, beurteilt werden. So gesehen, ist ein positives Urteil gerechtfertigt, wie es in Nürnberg aus zeitgenössischer Sicht gefällt worden ist.

In Nürnberg war schon in der vorreformatorischen Zeit nur von den höheren Geistlichen, den Pröpsten und den Predigern, ein Universitätsstudium vorausgesetzt worden. Dabei blieb man auch nach Durchführung der Reformation. Wer sich um eine Kaplan-Stelle bewarb, mußte zwar kein Universitätsstudium nachweisen, wohl aber ein gewisses Maß an Bildung, das ohne Schulbesuch schwerlich erreichbar gewesen wäre. Die Minimalforderungen von damals können an Hand der Examensanforderungen festgestellt werden. Das Examen hatte jeweils einer der beiden Prediger in seiner Eigenschaft als Inhaber eines der beiden höchsten geistlichen Ämter der Reichsstadt abzunehmen; durch den Rat erfolgte danach die Berufung der erfolgreich examinierten Bewerber in das Amt. Was im Examen an Kenntnissen nachzuweisen war, hat Veit Dietrich in einer allerdings nicht unpolemischen Schrift 1545 zusammengestellt im Bewußtsein des außerordentlichen Fortschritts im Bildungsniveau der lutherischen Geistlichen gegenüber dem Tiefstand in der überwundenen vorreformatorischen Zeit: „Wer das Meßbuch lesen kan, ob er gleych von Christlicher lehr als wenig als ein Ganß weyß, der ist jhnen zum Pfaffen gelert genug, wie die erfarung vor augen ist." Mit großem Selbstbewußtsein zählt er auf, was im Gegensatz zu diesem Bildungstiefstand auf evangelischer Seite inzwischen erreicht war: „Bey uns erfraget man die fürnemesten Artickel Christlicher Lehr. Man erfordert grund und ursach, wie man das und jenes erhalten, die irrthumb vom Sacrament, Tauff, und dergleichen, so durch des Sathans anstifftung, bey uns eingeschlichen, widerlegen und umbstossen könne. Wo nun das leben on ergernuß und der verstand Christlicher lehr rein und gewiß ist, als dann werden solche personen . . . zum Kirchenampt beruffen."[70] Dietrich hat mit dieser Darstellung des Inhalts der von ihm selbst durchgeführten Examina nicht den Abschluß eines Studiums im Sinn. Er sagt nicht: Bei uns fragt man, wo und wie lange ein Bewerber studiert habe, sondern: Bei uns erfragt man „die furnemesten Artickel Christlicher Lehr". Solche Artikel hatte er in seinem Agend-Büchlein ja selbst zusammengestellt unter der Überschrift: „Die fürnembsten stück christlicher lehr, in welchen die kirchen diener sonderlich wol sollen unterrichtet sein." Was er für diejenigen bestimmt hatte, von denen ein Universitätsstudium nicht zu erwarten gewesen war, das wurde geprüft, wenn jemand als Kaplan angestellt werden wollte. Zum Erwerb

[70] V. Dietrich, An die Christliche Kirche zu Regensburg, 1545, Fol. 112 f.; 126. Abgedr. bei: B. Klaus, Veit Dietrich S. 138.

dieser Kenntnisse war ein Universitätsstudium auch weiterhin überflüssig, ein zweiter Bildungsgang führte durchaus auch zu diesem Ziel.

Überwunden wurde dieser Zustand der Frühzeit für Nürnberg erst 1575 durch die Gründung der Akademie Altdorf, die 1623 in den Rang einer Universität erhoben wurde. Durch ihre Theologische Fakultät wurden die Nürnberger Geistlichen mit einer wissenschaftlich theologischen Bildung ausgestattet.

Die Bildung der lutherischen Geistlichen galt seit der frühesten Zeit niemals als abgeschlossen. Weder die durch ein akademisches Studium ausgewiesenen, noch die auf anderen Wegen in das geistliche Amt gekommenen Pfarrer konnten den mit dem Examen erreichten Abschluß ihrer Ausbildung als Ende ihrer Pflicht und Möglichkeit zur Aufgabe der Aneignung von theologischer Bildung ansehen. Seit dem „Unterricht der Visitatoren" 1528 wurde den Pfarrern in Kirchenordnungen und obrigkeitlichen Verordnungen immer wieder die Fortsetzung ihrer Studien als Amtspflicht eingeschärft. Das Studieren wurde und blieb eines der Tätigkeitsmerkmale des lutherischen Pfarrers, dem von obrigkeitlicher Seite immer Beachtung geschenkt worden ist.

1545 gaben die Superintendenten des Herzogtums Sachsen jedem ihrer Pfarrer auf, was er von einer Visitation bis zur andern an biblischen Büchern durchzulesen habe.

In Württemberg wurde 1547 angeordnet, daß auf dem Synodus, wie die regelmäßige Pfarrkonferenz bezeichnet wurde, eine Disputation oder Kollation über einen dogmatischen locus gehalten werden müsse.[71]

In Nürnberg wurde für eine geplante Visitation vorgesehen, daß in den Pfarrämtern der Nürnbergischen Landgemeinden Bibliotheken einzurichten seien, die folgende Bücher enthalten sollten: „Eine ganze teutsche Bibel. Summarien darüber. Eine große Kirchenordnung samt dem Catechismo. Ein Agendbüchlein. Einen großen Catechism. D. Luthers. Einen kleinen Catech. D. Luth. Eine Hauspostill. Eine Kinderpredigt. Ein Summarium Viti. Item 2 oder 3 Singbüchlein mit teutschen Psalmen."[72]

Um die Bibliotheken durch Neuanschaffungen ergänzen und ständig auf dem Laufenden halten zu können, wurden Pfarrbibliotheken und Kapitelsbibliotheken mit Stiftungen bedacht. Als Beispiele seien die inzwischen dem Landeskirchlichen Archiv in Nürnberg eingegliederte Fenitzer-Bibliothek und die Spital-Bibliothek genannt, die in Nürnberg große Bedeutung erhalten sollten.

Die krassen Unterschiede, die zu Beginn der Reformation zwischen gebildeten höheren und ungebildeten niederen Geistlichen bestanden, wurden schon im Verlauf des 16. Jahrhunderts überwunden. Einer stürmischen Aufwärtsentwicklung gelang es in kurzer Frist, von jedem Pfarrer ein Universitätsstudium vorauszusetzen und die Fortsetzung der Studien im Amt als

[71] P. Drews a.a.O., 22. 23.

[72] J. Ch. Siebenkees, Materialien zur Nürnbergischen Geschichte, I. Bd., Nürnberg 1792, S. 54 f.

eines der Tätigkeitsmerkmale des Geistlichen im neuen Pfarrerstande festzulegen. Das Beispiel Luthers und der anderen Mitglieder der Wittenberger Fakultät, dazu die Umwelteinflüsse aus den Bestrebungen des Humanismus ergaben, daß sich der evangelische Pfarrer nicht mehr am Leitbild des Prälaten, sondern an dem des Gelehrten orientierte.

Das Magisterexamen galt als ausreichender Nachweis für die Bemühungen um die Wissenschaft. Für einen Magister eröffneten sich mehrere Berufsmöglichkeiten, von denen das Pfarramt als die besonders erstrebenswerte gegolten haben dürfte. M. Leonhard Pfaler aus Weißenburg bekleidete nach dem Magisterexamen das Amt eines Lehrers und Gerichtsschreibers in Cadolzburg, bevor er in ein Nürnberger Pfarramt eintrat.[73] Daß das Magisterexamen formal als Nachweis für die ausreichende Bildung eines evangelischen Theologen gewertet wurde, wird bei Georg Rörer in Wittenberg und bei Veit Dietrich in Nürnberg klar erkennbar. Es ist bemekenswert, daß wie der Magister Philipp Melanchthon auf Grund dieses Examens ein akademisches Lehramt bekleidete, so auch Magister Veit Dietrich bei der endgültigen Berufswahl vor die Alternative des akademischen Lehramtes oder des Predigtamtes gestellt war.[74] So wurde bereits seit der Frühzeit der Reformation der Universitätstheologe zum bestimmenden Leitbild des evangelischen Geistlichen.

Freilich lag den gelehrten Männern auf den Kanzeln der lutherischen Kirche der Gedanke einer wertfreien theologischen Wissenschaft fern. Alle Gelehrsamkeit wurde ihnen dadurch sinnvoll, daß sie einen Dienst an der Kirche bezweckte, wie Veit Dietrich betonte: "Est autem praecipuus finis, quod studia nostra servire debent Ecclesiae".[75] Zum Richteramt über die Theologie aber galt niemals eine andere Größe befugt und befähigt als das vor Gott zur Verantwortung bereite Gewissen der Theologen selbst. Theologische Zweckforschung unter klerikaler Bevormundung war und ist dem Luthertum fremd.

---

[73] M. Simon, Nürnbergisches Pfarrerbuch Nr. 1004.

[74] B. Klaus, Veit Dietrich S. 128 ff.; 134 f.

[75] V. Dietrich, Oratio funebris in obitum Wolfgangi Jacobaei 1539, veröffentl. von B. Klaus in: ZBKG 22, 1953, S. 31.

Der ökumenische Grundzug im Denken und Wirken des Johannes a Lasco[1]

Von Herwart Vorländer

Es ist in den wenigen Untersuchungen, die sich mit Johannes a Lasco beschäftigen,[2] wiederholt seine ungewöhnliche ökumenische Weite vermerkt worden. Wenn nun hier von dem *ökumenischen Grundzug* seines gesamten Denkens und Wirkens gesprochen werden soll, so wirft dies gleichwohl einige Fragen auf. Fragen gewiß schon hinsichtlich seiner praktischen Tätigkeit, die gelegentlich derart betont auf die einzelne Gemeinde, ihr Leben und ihre Ordnung gerichtet war, daß er geradezu als Wegbereiter auch solcher Strömungen mißverstanden werden konnte, die die eine christliche Kirche in autonome Einzelwesen auflösen wollten. Fragen aber auch hinsichtlich der Beurteilung seiner Theologie; etwa dort, wo seine Stellung zu den Lehrstreitigkeiten und seine irenische Haltung in diesen Auseinandersetzungen seiner Zeit zur Untersuchung steht. Es liegt bei a Lasco nahe, hier seine ökumenische Gesinnung als etwas anzusehen, das er sich auf Grund seines theologischen Standpunktes in den betreffenden Lehrfragen gewissermaßen leisten konnte – um nicht zu sagen, es habe bei ihm eine gewisse Indifferenz oder auch Unselbständigkeit in den damals zentralen Lehrfragen mehr oder weniger folgerichtig zu einer solchen Haltung geführt,[3] zumal diese Haltung sich auch aus manchen äußeren Umständen heraus nahe legte:

Wir denken an seine Wirksamkeit als Superintendent der durch zwei konkurrierende reformatorische Bewegungen bestimmten ostfriesischen Kirche

---

[1] Als Antrittsvorlesung an der Universität Bonn gehalten am 6. Mai 1967.

[2] Im Verhältnis zu seiner heute allgemein anerkannten Bedeutung war a Lasco erstaunlich lange einer fast allgemeinen Vergessenheit anheimgefallen. Als Petrus Bartels 1860 den Versuch einer Darstellung seines Lebens und seiner Tätigkeit unternahm (Petrus Bartels, Johannes a Lasco, 1860), stand ihm hierzu eine nur sehr unzureichende Literatur zur Verfügung. Die wichtige Dissertation Abraham Kuypers (Disquisitio historico-theologica, exhibens J. Calvini et J. à Lasco de ecclesia sententiarum inter se compositionem, 1862) und vor allem die ebenfalls von Kuyper besorgte zweibändige Ausgabe der Joannis a Lasco Opera (1866) lagen noch nicht vor. Sie boten die Grundlage für eine Erforschung des Lebens, Wirkens und Denkens Laskis. An weiterer Literatur seien genannt: Hermann Dalton, Johannes a Lasco (1881); Karl Hein, Die Sakramentslehre des Johannes à Lasco (1904); Ulrich Falkenroth, Gestalt und Wesen der Kirche bei Johannes à Lasco (1957).

[3] Zur Frage der Abhängigkeit Laskis von Zwingli, Bucer und Calvin vgl. die genannte Arbeit von K. Hein, aber auch U. Falkenroths Untersuchung, die Heins zu häufiges Messen Laskis an den anderen Reformatoren und die Relativierung Laski'scher theologischer Äußerungen als Ausdruck verschiedener Entwicklungsstufen, wie sie sich bei Hein findet, kritisiert.

von 1542 an, nach dem Interim als Prediger und Organisator der festländischen Flüchtlingsgemeinden in London bis zum Tode Eduards VI. 1553, dann seine und seiner Flüchtlingsgemeinde ungesicherte Situation in Deutschland während der folgenden Jahre, endlich die Schwierigkeiten seines reformatorischen Wirkens in seinem Heimatland Polen von 1556 an bis zu seinem Tode im Jahre 1560.

Wir sind bei einem Theologen und Kirchenmann des 16. Jahrhunderts mit Selbstverständlichkeit geneigt, zunächst nach seiner Lehre als dem Primären zu fragen und alles andere dann, sekundär, zu ihr in Beziehung zu setzen. Das kann, auch im Falle Laskis, durchaus positiv im Sinne einer Würdigung seiner ökumenischen Haltung geschehen – wenngleich deren Qualität, gleichsam a priori als abgeleiteter Funktion seiner Theologie, diese letztere faktisch etwas zu kompromittieren droht und daher ein gewisses Unbehagen hinterläßt im Blick auf die Frage eben nach der ‚Lehre', die ja offenbar doch die erstrangige ist. Auch die Erkenntnis, daß a Lasco die doctrina dem Gedanken der kirchlichen Einheit weitgehend untergeordnet habe, kann insofern durchaus im Rahmen der geläufigen Sichtweise gewonnen und bewertet werden. (Sie wird entsprechend befremdlich wirken.) Und der methodische Ausweg, a Lasco unter Absehen von der Frage nach seiner ‚Theologie' einmal ‚nur' unter dem – quantitativ ergiebigen – ökumenischen Aspekt betrachten zu wollen, führt hier auch nicht weiter. Wenn wir jedoch wirklich dabei sind, in Theologie und Kirche die *ökumenische Dimension* begreifen zu lernen, müßte gerade im Falle des Johannes a Lasco der Versuch des umgekehrten Weges gewagt werden, nämlich die Ökumenizität seines Denkens und Handelns in der Weise ernst zu nehmen, daß zu *ihr* alles übrige in Beziehung gesehen werden muß. Ich möchte dies in zwei Richtungen entfalten.

1. Es ging a Lasco in seiner gesamten Tätigkeit, wie neben den theologischen Ausführungen namentlich auch seine Briefe bezeugen, um die Lehreinheit, aber mit alleiniger Blickrichtung auf die Kircheneinheit. Dies ließ für ihn die Lehreinheit durchaus nicht vordergründig ein Mittel zum Zweck werden; vielmehr erhielt die Frage nach ihr von diesem großen Ziel her ihre wirkliche Bedeutung und ihre Dringlichkeit, ja ihre Legitimität. Bei a Lasco wird deutlich, daß sie nicht Selbstzweck sein dürfe, sondern eine kirchliche Funktion habe, sofern – dies hatte er im Gegensatz zu manchen seiner Zeitgenossen nicht aus den Augen verloren – die Einheit der Kirche den Einzelfragen der Lehre stets vorgegeben ist. Es ist daher bezeichnend, daß er, im Jahre 1544, mit seiner „Moderatio doctrinae"[4] in die theologische Diskus-

[4] Der Wortlaut ist in zwei Formen überliefert (Kuyper, J. à Lasco Opera I S. 465–479 und H. Dalton, Lascina etc., 1898, S. 43–60). Die "Moderatio doctrinae" ist (nach dem Bekenntnis der ostfriesischen Prädikanten von 1528) „das zweite offizielle Lehrdokument in der ostfriesischen Kirchengeschichte, dem über die privaten Äußerungen ostfriesischer Theologen hinaus Bedeutung zukommt" (Jan R. Weerda, Das ostfriesische Experiment, 1956, jetzt in: Weerda, Nach Gottes Wort reformierte Kirche, 1964, S. 100). Auf diese Bedeutung hat als erster Hein (a.a.O.) hingewiesen. Eine voraufgegangene Lehrschrift Laskis "Epitomae doctrinae ecclesiarum Phrisiae Orientalis" (1544, Kuyper a.a.O. I S. 481–557) war ungedruckt und unbekannt geblieben.

sion eintrat; denn diese Schrift wollte genau das sein, was ihr Titel besagte. Es sieht leicht nach Entschuldigung einer sachlichen Unredlichkeit oder Unzulänglichkeit aus, wenn in solchen Zusammenhängen dann auf den guten, nämlich ökumenischen, Zweck verwiesen wird – die „Moderatio" ist ihrem Zweck nach ja eine Konsensusformel –; und es verleiht dem Unternehmen das Odium des eigentlich nicht so ganz Legitimen, da es das Primäre, nämlich die doctrina, offenbar in nicht ganz angemessener Weise handhabt. Wie aber, wenn Laski in der so verstandenen „moderatio" gerade die einzig und grundsätzlich richtige Handhabung gesehen hätte, der doctrina ihren Platz, ihren kirchlichen Platz zu wahren, wo allein sie ihre Funktion hat? Es kann jedenfalls nicht zweifelhaft sein, daß er diese kirchliche und ökumenische Funktion der doctrina äußerst ernst genommen hat, wie immer seine eigenen theologischen Darlegungen im einzelnen beurteilt werden mögen.

Daß die bewußt und betont ökumenische Funktion der Lehreinheit umgekehrt ihre Konsequenz dort hat, wo aus dem dissensus in den zentralen Fragen des Glaubens die Abschließung gegen die Nicht-Kirche resultiert, darüber besteht äußerlich kein Unterschied zu der allgemeinen Auffassung und Praxis. Trotzdem können wir gerade hier den besonderen ökumenischen Grundzug bei a Lasco verfolgen, und zwar in auffälliger Übereinstimmung mit Beobachtungen, die zum Teil in ganz anderen Zusammenhängen bei ihm schon gemacht worden sind. Ich möchte darauf unter Punkt 2, im Zusammenhang mit der Kirchenzucht, zurückkommen. Werfen wir zunächst einen Blick auf Laskis Haltung in den Streitfragen seiner Zeit, d. h. vor allem in der Sakramentsfrage. Die Universalität seiner eigenen Sakraments-Auffassung korrespondiert der Universalität und Ökumenizität seines Kirchenbegriffs. Seine Tauflehre hat er weitgehend in der Auseinandersetzung mit dem Täufertum entwickelt und präzisiert.[5] Aber wie diese Auseinandersetzung stattgefunden hat, ist aufschlußreich. Es gehörte mit zu Laskis besonderer ökumenischer Situation in Ostfriesland,[6] daß nicht nur zwei verschiedene Richtungen der reformatorischen Bewegung miteinander konkurrierten, sondern daß, unter den vielen anderwärts Vertriebenen, die hier Aufnahme gefunden hatten, das täuferische Element stark vertreten war. Bei aller Polemik seiner frühen Schriften weichen Laskis Maßnahmen diesem gegenüber auffällig ab von der allgemeinen Unduldsamkeit und Verketzerung (nehmen wir Männer wie Bucer und Calvin hier einmal aus) und sind eindeutig darauf gerichtet, irrende Brüder aus ihren Irrtümmern zurückzugewinnen. „Ich werde dann meinen, recht geantwortet zu haben," schreibt er an Menno Simons, von dem er heftige Angriffe hatte hinnehmen müssen, „nicht wenn ich Schmähungen

[5] Nicht unter Einfluß des Täufertums, wie P. Kruske (Johannes à Lasco und der Sakramentsstreit, 1901) meinte, hat sich Laskis Theologie entwickelt (vgl. dazu K. Hein a.a.O. S. 15 ff. sowie das Kapitel Baptismus bei U. Falkenroth a.a.O. S. 44 ff.), wohl aber teilweise in der Diskussion und Auseinandersetzung mit dessen führenden Vertretern.

[6] Vgl. Jan R. Weerda, Das ostfriesische Experiment. Zur Entstehung des Nebeneinander lutherischer und reformierter Gemeinden in der ostfriesischen Territorialkirche, a.a.O. S. 76 ff.

mit Schmähung beantwortet oder dich und die Deinen bloßgestellt habe, sondern wenn ich nach meiner schwachen Kraft den Ruhm des Herrn Christus irgendwie scheine gefördert und einen Schritt getan zu haben zur Beilegung des Zwiespaltes der Lehre, durch den die Kirche Christi zerrissen wird, auf die wir, wenn wir Christen sind, doch viel mehr Bedacht nehmen müssen als auf uns selbst."[7] Es entsprach dieser Haltung, daß Laski gerade im Gespräch mit den Täufern bemüht blieb, nicht im Habit einer gesicherten und abschließend formulierten Lehre einherzuschreiten, sondern dafür offen zu bleiben, daß das Erkennen und Aussprechen der Wahrheit nie etwas Abgeschlossenes und hinsichtlich seiner Gemeinsamkeit nur Teil des unverfügbaren Geschenkes der unio ecclesiae ist. Gesichert, abgeschlossen und zuhanden in dem Sinne, daß der Mensch damit zum Entscheidungsberechtigten über Richtig und Falsch wird, ist die Lehre für a Lasco nie gewesen. Wo manche seiner Gegner im Lager und Umkreis der Gnesiolutheraner, die ihre rechte Theologie ‚hatten', *Lehrfragen* sahen und ihre bezogene Position behaupteten, sah Laski die *Kirche*, die eine Kirche, in der es keine ‚Position' neben der ihres Herrn gibt.

Von daher stand er manchen Fragen, auf die seine Zeit- und Glaubensgenossen wie gebannt starrten, mit einer größeren Freiheit gegenüber. Nicht als habe er sie nicht ernst genommen; wohl aber darf man sagen, daß es ihm darum ging, die rechten Proportionen zu wahren, konkret: die letzte und endgültige und daher auch letztverbindliche Antwort auf die drängenden, auch ihn selbst bedrängenden Fragen im Grunde eben nicht irgendwo im Bereich menschlicher Erkenntnismöglichkeiten und Zuständigkeiten zu sehen. Weil er die Fragen letztlich bei Gott aufgehoben weiß – ohne sich indessen darob zur Ruhe zu setzen –, und weil Gott zu seiner Zeit Erkenntnis schenken kann, wo heute Stückwerke ihre Absolutheit widereinander behaupten, deshalb kann a Lasco die Vorläufigkeit aller menschlich-theologischen Position mit einer gewissen Gelassenheit hinnehmen. Und dies gilt nun zumal in der in den 50er Jahren wieder ausgebrochenen Abendmahlskontroverse, wo man wohl nicht zu unrecht geradezu ein „bewußtes Vorbeireden" Laskis an den Lehrstreitigkeiten seiner Zeit konstatiert und es als Ausdruck des Bewußtseins gedeutet hat, „daß ein letztes Wort zum Abendmahlsstreit noch nicht gesprochen ist, daß uns die Offenbarung dieses Geheimnisses von Gott nur schrittweise gewährt wird".[8] Dieses Wissen enthebt nicht den Fragen, zumal angesichts ihrer Dringlichkeit in der Zerrissenheit der Kirche; aber es verweist den Frager auf Gott; und es stellt die rechte Relation der von Menschen gewonnenen Lehre zu dem Geschenk und Auftrag der una ecclesia her, in deren Bereich das Gewinnen und Artikulieren der Lehre – in seiner ganzen Vorläufigkeit – erst möglich ist. Insofern kann Laski sogar sehr unbefangen sagen, wenn Gott seine Kirche noch durch die Mannigfaltigkeit der Meinungen, in der Abendmahlsfrage nämlich, sich üben lassen wolle (exerceri), um

[7] Aus Laskis Schreiben an Menno Simons "Defensio verae semperque in ecclesia receptae doctrinae de Christi Domini incarnatione" 1545 (Kuyper a.a.O. I S. 7).
[8] U. Falkenroth a.a.O. S. 36.

die Wahrheit seiner Geheimnisse klarer zutage zu fördern, so sei es unsere Sache, „daß wir uns und unsere Irrtümer gegenseitig in christlicher Geduld und Sanftmut tragen".[9] Entsprechend ist in der „Moderatio doctrinae" der Hauptstreitpunkt der Abendmahlslehre, nämlich die Art der Gegenwart Christi, grundsätzlich offen gelassen; ja, Laski führt drei mögliche Anschauungen darüber vor.[10]

Hier ist der Frage nach der vorweisbaren ‚Richtigkeit' der doctrina die Frage nach ihrer Offenheit für die Wahrheit und nach ihrer Ökumenizität und das heißt nach ihrer Kirchlichkeit gegenübergestellt und zugleich für den Streitgegenstand selber, das Abendmahl, mit Betonung und Konsequenz der Charakter des Gemeinschaftsmahles festgehalten entgegen der Praxis, die ein Sakrament der Trennung daraus gemacht hatte. Es soll dabei der Hinweis darauf hier nicht fehlen, daß diese seine Haltung Laski dazu geführt hat, in manche Auseinandersetzungen den Ton der Mäßigung zu bringen – hier lag auch einer der Antriebe zur Einrichtung des Prediger-Coetus, in dem das Gespräch die öffentliche Polemik ersetzte – und auch sachlich Andersdenkenden persönlich oft gerechter zu werden als sie ihm. Für Luther, von dem er manche Schmähung hatte erfahren müssen, empfand er doch, aus der ihm selbst nicht zweifelhaften Gemeinsamkeit des Glaubens heraus, tiefe Dankbarkeit dem Manne gegenüber, der diesem Glauben wieder seine biblische Bedeutung für die Kirche zurückgegeben hatte. Er tadelte Bullingers harte Sprache gegen Luther, wo ein knappes „Hic fallitur Lutherus" genügt und die großen Verdienste des Reformators im übrigen ungeschmälert hätte bestehen lassen können;[11] und er wünschte anläßlich des Todes Luthers, Bullinger möchte doch, „cum exceptione causae Sacramentariae", dem Verstorbenen eine „laudatiuncula" zum Zeugnis der erstrebten Eintracht widmen.[12] Aber es ist dabei deutlich: es ist letztlich eben nicht eine Frage bloßer Irenik – ebensowenig wie theologischer Indifferenz –, daß für a Lasco der Streitgegner, solange dies eben möglich war, der Partner im Gespräch blieb, und daß hier Streitigkeiten wie etwa die zwischen ihm und dem Hamburger Hauptpastor Joachim Westphal auf so verschiedenen Ebenen ausgetragen wurden, wie es geschah.

2. Konnten wir bisher den ökumenischen Grundzug dort erkennen, wo a Lasco, oft im Gegensatz zu seinen Gesprächs- und Streitpartnern, primär nicht Einzelpunkte der Lehre sondern *die Kirche* im Auge hat, so ist er sicher dort am deutlichsten, wo es um die Lehre von der Kirche und um das Leben der Kirche selbst geht.[13] Ihrer auf das ganze Menschengeschlecht gerichteten Wirksamkeit entspricht bei a Lasco die ökumenische Dimension ihrer Wesensbestimmung. Bereits in der ersten nota der Kirche – nach der Con-

---

[9] Summa controversiae Coenae Domini (Kuyper a.a.O. I S. 479).
[10] Ebd. S. 478.
[11] Aus einem Brief an Bullinger 1545 (Kuyper a.a.O. II S. 595).
[12] Aus einem Brief an Bullinger und Pellikan 1546 (ebd. S. 603).
[13] Die Ekklesiologie Laskis hat in U. Falkenroths Untersuchung „Gestalt und Wesen der Kirche bei Johannes à Lasco" ihre eingehende Behandlung gefunden.

fessio Londinensis von 1551,[14] die eine Lehre von den notae ansatzweise hat – ist im Zusammenhang mit der, in der Geschichtlichkeit und Universalität des Bundes Gottes verliehenen, vetustas und duratio der Kirche ihre *Einheit* enthalten, wobei hier in erster Linie die über die Zeiten hin bestehende Einheit gemeint ist. Die Kirche Gottes ist für a Lasco wesenhaft, und von Anfang bis zum Ende, dank der unverbrüchlichen Treue Gottes, die una ecclesia catholica Christi, in ihrer Katholizität dabei durch die zweite nota, die das Schwergewicht trägt, näher bestimmt und umgrenzt hinsichtlich nämlich ihres *Glaubens*, der zugleich ihren *Gehorsam* einschließt; hier hat die doctrina ihren Platz: als Teil und Ausdruck des Glaubens – und des Gehorsams – der ecclesia catholica, die von hierher ihre Kontinuität und Einheit zu wahren und – dritte nota – in diesem Gehorsam ihr *Zeugnis in der Welt* zu entfalten hat.[15]

Unter dem Aspekt des Glaubens konnten wir Laskis Haltung zu den Fragen sehen, deren Antworten er letztlich dem menschlichen Zuständigkeitsbereich entzogen sah. Unter dem entsprechenden Aspekt des Gehorsams können wir seine gesamte kirchenordnende Tätigkeit sehen. Man hat gerne von den ‚Mustergemeinden' gesprochen, denen a Lasco vorgestanden hat. Sehen wir von der berechtigten Anerkennung ab, die in diesem Ausdruck liegt, und fassen wir die ökumenische Bedeutung ins Auge, die er gerade in unserem Zusammenhang hat. In der Tat – und hier sehen wir a Lasco in praktischem Gehorsam im Dienst der ecclesia catholica – ist es eine Mustergemeinde, die er, in London etwa, formt und ordnet; jedenfalls sofern ein ‚Muster' seine Dignität nicht in sich selbst hat sondern in der Ausübung einer Funktion. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Laski diesen ‚Muster'-, oder sagen wir vielleicht besser ‚Modell'-Charakter vor Augen hatte, diese Funktion der von ihm geordneten Einzelgemeinde für den ganzen Organismus, wenn er etwa die Kirchenzucht einführte (darüber im folgenden noch) oder den Coetus die Prediger einrichtete, oder wenn er eine Londoner Kirchenordnung verfaßte, die in Wirklichkeit eine Programmschrift für die gesamte ecclesia reformanda ist, die „Forma ac ratio" von 1555.[16] Natürlich hat er die Einzelgemeinde, in der er arbeitete, als solche ernst genommen, ja sein ganzes Wirken auf ihre praktische Organisation gerichtet, ernst genommen

[14] Kuyper a.a.O. II S. 285 ff.

[15] "Huius porro Ecclesiae tres notas Spiritus Sanctus nobis indicavit, quibus ab aliis simulatis Ecclesiis discerni facile possit: vetustatem illius cum perpetua duratione, fidem eius praeterea, et publicam professionem" (ebd. S. 296). Im Zusammenhang mit der duratio ecclesiae vermerkt a Lasco, hier mit Bezug auf die von ihm stets betonte Identität der Kirche Christi mit der des Mose und der Patriarchen: "Una Ecclesia" (S. 298). Und überleitend zur fides ecclesiae schreibt er, diesmal in Abgrenzung gegen die Sekten: "Una est igitur atque eadem semper Dei Ecclesia, et quae Christum futurum adhuc expectabat expectationemque hanc suam contestabatur typicis suis symbolis atque elementis, et quae iam Christum sibi exhibitum esse re vera credit, fidemque hanc suam, rei exhibitae symbolis atque elementis contestatur et exercet" (S. 300).

[16] "Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum ecclesia . . ." (Kuyper a.a.O. II. S. 1 ff.).

aber letztlich gerade darin, daß er in ihr das Konkretwerden der ecclesia catholica glaubte. Von hierher aber fällt auf das, was er im Gehorsam dieses Glaubens an der Einzelgemeinde tat, ein bezeichnendes Licht. Lassen wir auch an dieser Stelle nicht unerwähnt, daß ihm eine besondere ökumenische Situation vorgegeben war, in einer Buntheit der Nationen zum Teil bis in die einzelnen Versammlungen und Gottesdienste hinein. In dieser Beziehung haben damals wenige Männer der Kirche die Ökumenizität der Kirche so demonstrativ vor Augen gehabt. Sehen wir aber vor allem auf das, was a Lasco in dieser seiner Gemeinde selbst tat.

a) Hier fällt unser Blick zunächst auf die *Kirchenzucht*, die bei Laski eine so große Rolle spielt. Wichtig ist dabei, daß sie für ihn nicht die Aufgabe hat, den Einzelnen oder die Gemeinschaft auf den Sakramentsempfang vorzubereiten. Überhaupt geht es merkwürdig wenig um die ‚Reinheit' oder ‚Heiligkeit' der Gemeinde, viel eher um ihre Rechtfertigung. Sinn und Aufgabe der Kirchenzucht aber – und das ist hier von Belang – ist die „Aufrechterhaltung der wesentlichen kirchlichen Lebensfunktionen".[17] Wo in diesem Zusammenhang die Gesamtgemeinde, die tota ecclesia, als dem Einzelglied vorgeordnet genannt wird, kann es nicht ausbleiben, daß die Bedeutung der ganzen ecclesia catholica durchschlägt, um deren aedificatio es letztlich bei der disciplina geht, und deren Gesamtheit a Lasco – wie namentlich einige seiner Briefe bezeugen – hier ebenso wie bei seinem übrigen Wirken stets im Auge hat.

Dieser positiven Bedeutung der disciplina entspricht nun auch die Beobachtung, daß nicht etwa Radikalität der Grund dafür ist, daß a Lasco als einzige kirchenzuchtliche Maßnahme den Ausschluß kennt, vielmehr eine bis zu eben dieser äußersten Grenze gehende Toleranz. Diese für die Handhabung der Zucht in der Einzelgemeinde gemachte Beobachtung aber hat dann ihre besondere über die Einzelgemeinde hinausweisende Bedeutung. Und es entspricht ihr Laskis Verhalten auch dort, wo es in der Tat über die Einzelgemeinde hinausgeht. Wir müssen in diesem Zusammenhang das werbende Verhalten gegenüber den Täufern durchaus in Parallele und im Zusammenhang sehen mit dem werbenden Charakter seiner Gemeindezucht. Auch dort geht er bis an die äußerste Grenze; auch dort ist die endgültige Trennung erst das Letzte, wenn *alle* Mittel versagt haben; aber – wie bei der disciplina – eigentlich nicht letztes ‚Mittel' kirchlichen Handelns, sondern schon jenseits aller kirchlichen ‚Mittel', weil bereits an der Grenze der Kirche geschehend. Dieser ‚Grenzfall' ist da erreicht, wo das bis zur Ausnutzung letzter Möglichkeiten geführte Gespräch – das Gespräch mit dem Unbußfertigen, das Gespräch mit den Täufern – in der Tat nicht zum Ziel gelangt ist, wo die Ermahnung verachtet wurde und ihre Fortsetzung aussichtslos bleiben muß. Erst der Verächter zeigt, daß er jenseits der Grenze steht (ein Zwischending zwischen dem Diesseits und Jenseits der Grenze gibt es nicht) – er aber auch wirklich. Daher bekommt einerseits das Werben, das Ermahnen, das Gespräch für a Lasco eine so wichtige Bedeutung in der Gemeinde

[17] U. Falkenroth a.a.O. S. 57.

wie in der gesamten Kirche; daher bekommt aber dort, wo das Werben und Ermahnen verachtet wurde, die Trennung, die excommunicatio, ihren tiefen Ernst, in Gemeinde und Gesamtkirche, weil hier etwas unternommen werden mußte (mußte!), was jetzt nur noch Gott anheimgestellt werden kann. Wir verstehen die Scheu Laskis, anderen die Kirchengemeinschaft zu verweigern, auch solchen, von denen er selbst manche schnelle Verketzerung hat erfahren müssen.

b) Ist Laski sich einerseits der menschlichen Unzulänglichkeit bewußt, die auch jedem kirchlichen Tun anhaftet und gerade hinsichtlich der Ausübung der disciplina und excommunicatio ganz an den *Glauben* und also von sich selbst weggewiesen ist, so ist er sich andererseits ebenso dessen bewußt, daß es sich hierbei um etwas handelt, was um der Einzelgemeinde wie um der Gesamtkirche willen nötig werden kann und praktiziert werden muß im *Gehorsam*. Es geht dann aber nicht um eine ‚unio' um jeden Preis, um Irenik um ihrer selbst willen. Es geht um die unio der ecclesia catholica; und a Lasco hat sich gegen das ‚um jeden Preis' wiederholt scharf abgegrenzt. „Für die Aufhebung des Streites in der Lehre und für die Befriedung der Kirche bin und war ich immer mit Leidenschaft eingenommen, daß ich darin keinem nachstehe," konnte er an Hardenberg schreiben; „aber doch in der Weise, daß die Wahrheit sich behauptet, nicht aber verdunkelt oder irgendwie, Menschen zuliebe, entstellt wird." Er wolle nicht Menschen gefallen und dadurch aus der Zahl der Knechte Christi ausgeschlossen werden.[18] Dieser Gehorsam war für ihn nicht schon damit erfüllt, daß man sich an dem Suchen nach Kompromißformeln beteiligte und, statt die letzte Antwort auf alles Fragen bei Gott aufgehoben zu glauben, doch diese Antwort einerseits meinte bieten zu müssen, dies jedoch andererseits mit einer entsprechenden Vieldeutigkeit und Unklarheit, in der nach Meinung Laskis die Einheit der Kirche nicht gesucht werden durfte. Vor allem aber: Der Gehorsam, der zu den Kennzeichen der Kirche gehört, ist für Laski nur auf dem Fundament des reformatorischen sola scriptura erfüllbar. Wo er dies gefährdet sah, war er in der Tat kompromißlos. Laskis ökumenische Grundhaltung wies sich nicht durch das Streben nach der breitesten Ebene sondern durch sein Bemühen um die nächste Nähe zu Gottes Wort aus.

Bezeichnend ist dabei für ihn – dies mag hier mit eingefügt werden –, daß er von daher, im Zusammenhang mit dem von ihm eingerichteten einfachen, nur wortbezogenen Predigtgottesdienst, eine gewisse liturgische Ungebundenheit befürwortete, „eine Art von einträchtiger Verschiedenheit" der Zeremonien, die man überdies „je nach Zeit und Umständen ändern" sollte.[19] Liturgisches Desinteresse ist kein Zeichen für ökumenische Gesinnung; aber bei Licht besehen liegt hier sogar ein großes Interesse vor, an einer in ihrer rechten Funktion ausgeübten Liturgie nämlich, die der Gesetzlichkeit wehrt und der Verkündigung dient und zugleich die Gefahr einer

[18] Aus einem Brief an Hardenberg 1554 (Kuyper a.a.O. II S. 699).
[19] Aus einem Brief an Pellikan 1544 (Kuyper a.a.O. II S. 584). Dazu: J. R. Weerda a.a.O. S. 98.

Verwechslung der Einheit mit Einheitlicheit ausschließt. Übrigens beharrte a Lasco – und wir müssen dies in den besonderen Zusammenhängen, zumal auch im Zusammenhang mit dem Modellcharakter seiner Fremdengemeinde sehen – auf deren liturgischem Nonkonformismus gegenüber den Forderungen des Londoner Bischofs, obgleich, äußerlich gesehen, eine Angleichung im Interesse der unio ecclesiae hätte liegen können. Freilich hat er diese Selbständigkeit gegenüber der englischen Kirche nicht nach dem Brauch seiner Zeit dokumentiert, wie seine Anteilnahme an Aufbau und Entwicklung und wie nicht zuletzt die Spuren seines Einflusses auf ihre Lehre und Ordnung zeigen – auch das gehörte zu seinem Verständnis der ecclesia catholica gemäß ihren drei notae.

c) Man könnte in diesem Zusammenhang noch Weiteres anfügen, zumal auch zur Bedeutung des Prediger-Coetus. Die betonte Einbeziehung der Amtsträger in die Zucht der Gemeinde hat hier ihr Seitenstück, sofern es sich um Verhinderung jedes Rückfalles in ein unevangelisches Kirchen- und Amtsverständnis handelt. Zum anderen stand gerade der Lebenswandel mancher Pastoren eben der unio ecclesiae als Ärgernis im Wege; und zur Durchsetzung der auch im Sinne der kirchlichen Einheit notwendigen Zucht beschied Laski den Emdener Rat bündig, „es werde uns an Sekten nicht fehlen, wenn wir, solange wir gegen andere streng sind, nachsichtig sind gegen die Laster in unserer eigenen Mitte".[20] Weiterhin wäre in unserem Zusammenhang die Handhabung der Diakonie zu nennen, die Laski in Praktizierung seiner ökumenischen Auffassung von der Kirche an den Tag legte, und die eine erstaunliche zwischenkirchliche Hilfe zu einer Zeit darstellte, als man sich ‚zwischen' den Kirchen gemeinhin nicht eben half. Immerhin reichen die Früchte dieser seiner Tätigkeit in Emden bis in unsere Zeit hinein; und um seine Bemühungen um eine gesamtkirchliche Diakonie ganz zu verfolgen, müßten wir uns bis in seine polnische Wirksamkeit hineinbegeben.

Hier soll nur noch ein letzter Punkt erwähnt werden: Laskis übergemeindliches Engagement für eine Verwirklichung seiner ökumenischen Auffassung von der ecclesia catholica – im *Vollzuge des Gehorsams* der Kirche, aber auch in den *Grenzen*, die dieser Gehorsam setzte. Dies beides, Vollzug und Grenzen, scheint mir wesentlich in Laskis Streben nach einem „weiträumigen Konsensus".[21] Die politischen und kirchenpolitischen Konstellationen jener Zeit und auch das entsprechende Taktieren und Lavieren man-

[20] Erwähnt in einem Brief an Hardenberg 1544 (Kuyper a.a.O. II S. 574).

[21] J. R. Weerda a.a.O. S. 108. Weerda schreibt hier, mit Bezug auf die Bemühungen Laskis um die ostfriesische Kirche: „A Lasco hatte den heikelsten Punkt, die Lehre, durch einen weiträumigen Konsensus vor einer vorzeitigen und letztlich tödlichen Verhärtung bewahren wollen . . ." Das ist eine sehr treffende Formulierung für die zu Anfang des vorliegenden Aufsatzes erwähnte Sicht Laskis, nach der die Lehre eine kirchliche Funktion hat, die nur im Blick eben auf die Kirche, die una ecclesia Christi, und das heißt, ökumenisch verstanden und wahrgenommen werden kann. Die noch lebendige, reformatorische Aktivität Laskis kontrastierte bereits zu der „tödlichen Verhärtung", in der die Lehre, auf dem Wege zur Orthodoxie der folgenden Jahrzehnte, ihm entgegentrat.

cher Theologen und Kirchenmänner verführen dazu, Laskis Unternehmungen unter dem Zeichen eines taktischen evangelischen Einheitsfront-Denkens zu verstehen. Zumal sein Bestreben, als Augsburger Konfessionsverwandter anerkannt zu werden, verleitet dazu, hier gelegentlich den Taktiker am Werke sehen zu wollen. So in dem Religionsgespräch mit Brenz 1556, von dem nicht mehr und nicht weniger abzuhängen schien, als der Erfolg der Reformation in Polen, die in Angriff zu nehmen Laski im Begriff stand.[22] Doch wäre dann im Blick auf den negativen Ausgang dieses Gesprächs zugleich zu sagen, daß er, als Taktiker, versagt hätte. Man wird vielmehr hier und im Blick auf alle diese Unternehmungen feststellen müssen, daß der Theologe a Lasco zugleich und in hervorragendem Maße der Praktiker war, dem die reinste Lehre nicht um ihrer selbst etwas galt, und dem eine Lehreinheit eitel erschien, wenn sie nicht Ausdruck der Kircheneinheit war und dem Ziel diente, sie sichtbar zu machen. Dem Praktiker, dem gehorsamen Praktiker a Lasco war seine Nähe zur Confessio Augustana, die ihm ebenso wenig zweifelhaft gewesen sein dürfte wie die zu Calvin – trotz des Fehlens von dessen Prädestinationslehre, das gerade die Universalität des Laski'schen Kirchenbegriffs noch betont –, in der Tat erst um dessen willen wichtig, und zwar hoch wichtig, daß sie für die ecclesia reformanda von Bedeutung wurde. Hier sah er den Auftrag, dem zu gehorchen war. Und man wird sagen müssen, daß Laski seine reformatorische Stoßkraft besaß und entfaltete, als in Deutschland weithin die Abgrenzung zum Kennzeichen theologischen und kirchlichen Handelns geworden war.

Die *Grenzen* seines Strebens nach Einheit lagen allerdings dort, wo die Basis des sola scriptura nicht mehr gegeben war. Daß sein Hinarbeiten auf einen „weiträumigen Konsensus" faktisch an den Grenzen der Reformationskirchen endete und also immer die Einheit der *Evangelischen* im Auge hatte, verleitet allzu leicht wieder dazu, dies Streben im Rahmen kirchenpolitischer Manöver zu sehen, den diese Zeit ja wahrhaftig auch darbietet. Wir verstehen es richtiger, wenn wir es im Rahmen des grundsätzlichen ökumenischen Denkens und Wirkens Laskis sehen, dem es in erster Linie um die Nähe und den Gehorsam zu Gottes Wort ging, und dann erst und in dessen Bereich um eine allerdings weitestmögliche Toleranz und um die breitestmögliche Basis – nicht aber zu geschickter Verteidigungstaktik im politischen und kirchenpolitischen Kräftespiel, sondern zur Ausrichtung des kirchlichen, des reformatorischen Auftrags. Es konnte geschehen, daß auf eine solche Basis verzichtet werden mußte. Auch innerhalb der Reformationskirchen, die er so gerne geeinigt gesehen hätte, war a Lasco bereit, sein Vertrauen lieber auf Gott als auf eine Einigung um jeden Preis zu setzen. Als das Gespräch mit Brenz, von dem für seine weitere Wirksamkeit alles abzuhängen schien, ergebnislos endete und Herzog Christoph von Württemberg

[22] Das Gespräch mit Brenz in Stuttgart 1556 führte nicht, wie erhofft, zur Einigung mit den Lutheranern. Aus Polen aber, wohin a Lasco zurückzukehren und wo er zu wirken beabsichtigte, war wiederholt die Forderung erhoben worden, er müsse zuvor seine Zugehörigkeit zu den Augsburger Konfessionsverwandten nachweisen. Vgl. hierzu H. Dalton, Johannes a Lasco S. 476 ff.

sich anschickte, auch für Laskis bedrängte Flüchtlinge die Konsequenz zu ziehen und ihnen das Gastrecht zu verweigern, erwiderte dieser ihm: „Was des Herzogs Schutz anbetrifft, so haben wir wohl Besseres von seiner Milde erwartet; aber Gottes Schutz wird uns nicht fehlen, wie er uns bisher nicht gefehlt hat, wenn wir gleich von menschlicher Hilfe im Stiche gelassen waren. ... Seinem Schutz vertrauen wir daher unsere ganze Sache an und zweifeln nicht an seiner Güte." [23]

Die Versuche Laskis, die Evangelischen zur Einheit zu bringen, sind gescheitert wie seine Pläne und Initiativen zu einem evangelischen Generalkonzil. Der Riß blieb für ihn dort am unüberwindlichsten, wo er ihn auch selbst in seinem Leben am schmerzlichsten hatte erfahren müssen: in der Haltung seiner lutherischen Gesprächspartner und Gegner. Auch in Polen, dem seine besondere Sorge und Arbeit nicht erst vom Zeitpunkt seiner dortigen Wirksamkeit an galt, ist es ihm nicht gelungen, über die Verständigung mit der Brüdergemeinde hinaus auch zu einem Konsens mit den dortigen Lutheranern zu gelangen. Ein Gespräch in Königsberg 1558, das ein erster Anfang hätte sein können, verlief enttäuschend und sollte auch in Polen nicht ohne nachhaltige Folgen bleiben.[24] Es würde den gesetzten Rahmen sprengen, Erfolg und Mißerfolg der ökumenischen Bemühungen Laskis hier weiter mit einzubeziehen, zumal im Blick auf die Wirkungen, die diese Bemühungen nach seinem Tode gezeitigt haben, in Deutschland, in England, in Polen. Doch soll, wie die Erwähnung seiner vielen Enttäuschungen, nicht der Hinweis fehlen auf ein Ereignis, das zehn Jahre nach seinem Tode stattfand, den Konsensus von Sandomir 1570. In ihm wurde etwas von dem Wirklichkeit, was a Lasco erstrebt und worauf er mit großer Unermüdlichkeit hingearbeitet hatte: die Verständigung zwischen den Lutheranern, Reformierten und der Brüderkirche in Polen. Es war ein beispielhaftes ökumenisches Ereignis und von den Früchten seines Wirkens vielleicht die am deutlichsten in die Zukunft weisende, in die Zukunft einer Kirche, die Jahrhunderte später einmal beginnen wird, sich auf ihre Ökumenizität zu besinnen.

---

[23] J. a. Lasco, Series colloquii cum D. Brentio (Kuyper a.a.O. II S. 729).

[24] Erschwerend machten sich, zusätzlich zu den ohnehin bestehenden Gesprächsschwierigkeiten, die Auswirkungen des osiandrischen Streites in Königsberg bemerkbar. Die Gesprächsgegner reagierten empfindlich auf alles, was ihnen auch nur im entferntesten des Philippismus oder gar des Calvinismus verdächtig schien. Das Unternehmen war von vornherein zur Erfolglosigkeit verurteilt. In Groß-Polen aber mußte a Lasco als Ergebnis des erfolglosen Gesprächs erleben, daß sich die Lutheraner dort seinen Einigungsplänen gegenüber umso unzugänglicher zeigten.

KRITISCHE MISCELLEN

Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum

Von Hans-Dietrich Altendorf

Das Thema „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" ist durch Walter Bauers Buch vom Jahre 1934 neu beleuchtet worden. Das Buch hat Aufsehen erregt. 1964 wurde es neu herausgegeben.[1] In einer Anzeige der Neuauflage lehnte ich Bauers Deutungsvorschlag ab.[2] Auf die Gefahr hin, offene Türen einzustoßen, komme ich auf das Thema noch einmal in gebotener Kürze zurück.[3]

Das Problem „Rechtgläubigkeit und Ketzerei" stellt sich ein, wenn man die Geschichte des Christentums im zweiten Jahrhundert betrachtet, und es begleitet die ganze Kirchengeschichte. Es tritt einem auch in den Anfängen der Kirche entgegen, wenn man entsprechend fragt.

Es gibt eine communis opinio, die man mit Sätzen aus einem verbreiteten Kompendium der Kirchengeschichte wiedergeben kann: „In die Jahrzehnte 160–180 fällt der Zusammenschluß der alten katholischen Kirche. Er ist das Ergebnis der durch die inneren und äußeren Gefahren, insbesondere, aber nicht allein durch den Gnostizismus, geschaffenen Krisis. Diese wurde dadurch überwunden, daß die bis dahin voneinander rechtlich unabhängigen Gemeinden sich zu einem Verbande zusammenschlossen und sich über bestimmte feste Normen verständigten, die fortan entscheiden sollten, wer als Christ anzuerkennen, wer als „Häretiker" aus der Kirche auszuscheiden sei.[4] Diese Normen waren das „apostolische" Taufsymbol, der „apostolische" Schriftenkanon und das „apostolische" Amt. Mit

---

[1] W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2., durchges. Aufl. m. einem Nachtrag, hrsg. v. G. Strecker, Tübingen 1964 (Beiträge zur historischen Theologie, 10).

[2] Theolog. Literaturzeitg. 91, 1966, Sp. 192 ff.

[3] Der Beitrag geht auf ein Referat zurück, das ich am 17. Mai 1967 in der Tübinger Theologischen Arbeitsgemeinschaft gehalten habe.

[4] Dazu die Anmerkung: „Häresie, αἵρεσις (zuerst Ignat., ad Trall. 6), selbstgewählte Anschauung, Abweichung von Grundlehren der katholischen Kirche (Ketzerei). Davon zu unterscheiden das Schisma (σχίσμα) = die Trennung vom rechtmäßigen Bischof nicht aus Gründen der Lehre, sondern der kirchlichen Verfassung oder Zucht".

ihrer Aufrichtung wurde der Gnostizismus ausgeschieden, zunächst in Rom (Valentin, Marcion), sehr viel später auch im Osten".[5]

Bauer begnügte sich nicht mit der herkömmlichen Anschauung. Er versuchte, sie durch eine realistischere Sicht zu ersetzen. „Um alle modernen Stimmungen und Urteile von vornherein auszuschließen, gehe ich von der Auffassung aus, welche die alte Kirche bereits im 2. Jahrhundert bezüglich der Ketzer und ihrer Lehren hegt, und prüfe sie auf ihre Haltbarkeit in der Hoffnung, bei solchem kritischen Verfahren einen Weg zum Ziel zu finden" (S. 3). Nach der kirchlichen Ansicht vollzog sich die Entwicklung in folgender Weise: „Unglaube, Rechtglaube, Irrglaube": „Wo es Häresie gibt, muß zuvor Orthodoxie bestanden haben" (ebd.). Bauer fragt nun: „Vielleicht, ich betone vielleicht, sind gewisse Erscheinungen des christlichen Lebens, welche die Kirchenschriftsteller als Ketzereien abtun, ursprünglich gar keine solchen gewesen, sondern, wenigstens da und dort, die einzige Form der neuen Religion, d. h. für jene Gegenden das Christentum schlechthin. Auch die Möglichkeit bleibt bestehen, daß ihre Bekenner die Mehrheit bilden und mit Haß und Verachtung auf die Orthdoxen heruntersehen, die für sie die Irrgläubigen sind" (S. 2). Nach Bauers Urteil gilt von der historischen Kritik: „Allzu leicht für mein Empfinden beugt sie sich der kirchlichen Meinung über das Früh und Spät, das Ursprünglich und Abhängig, das Wesentlich und Unwichtig für die Urgeschichte des Christentums. Ist mein Eindruck zutreffend, so geht die ganz überwiegend geteilte Auffassung auch heute dahin, daß schon für die Anfangszeit die Kirchenlehre – natürlich nur auf irgendeiner Stufe der Entwicklung – das Primäre darstellt, die Häresien dagegen irgendwie eine Abwandlung des Echten sind. Ich will nicht sagen, daß diese Anschauung falsch sein müsse, aber ich kann sie ebensowenig für selbstverständlich oder gar für bewiesen und sichergestellt ansehen. Vielmehr liegt hier ein Problem vor, um das man sich mühen muß" (S. 4).

Das Ergebnis von Bauers Untersuchung kann man in zwei Thesen fassen: Erstens: Das Schema „Unglaube, Rechtglaube, Irrglaube" ist weitgehend unzutreffend. In einem nicht geringen Teil der alten Welt ist das Christentum zuerst in einer Form bekanntgemacht worden, die nicht als „orthodox" im späteren Sinn des Wortes gelten kann. So stand es in Edessa, in Ägypten, wohl auch in Gebieten Kleinasiens, Griechenlands und Mazedoniens, wo jedenfalls die „Orthodoxie" einen schweren Stand hatte.

Die zweite These heißt: Rom war der Sitz der „Rechtgläubigkeit". „Der Lauf des Christentums war von Anfang an nach dem Westen gerichtet. Fast kann man sagen: es wurde durch die Entwicklung Rom geradezu in die Arme getrieben" (S. 234). In Rom wurden die häretischen Strömungen entschlossen abgewiesen. Rom ging zum Gegenangriff über. Dafür ist das älteste Dokument der Brief, den die römische Gemeinde um das Jahr 96 durch Klemens an die korinthische Gemeinde schreiben läßt. Der Brief will zur Befriedung der korinthischen Gemeinde beitragen, in der die „Jungen" gegen die „Alten"

[5] K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, 10. Aufl., Tübingen 1949, S. 55 f.

aufgestanden sind. Bauer hält die bisher vorgetragenen Erklärungsversuche der Unruhen für unzureichend, weil an der Oberfläche bleibend. Vielmehr erscheint es Bauer „nicht unangemessen, auch Lehr- und Lebensunterschiede mit in Anschlag zu bringen, wenn wir die Entstehung der für Rom so peinlichen Neuordnung in Korinth begreifen wollen" (S. 103). Erwägt man die kirchlichen Zustände in Korinth, soweit sie uns aus der Zeit vor und nach Klemens bekannt sind, so muß sich die Entwicklung „doch wohl so vollzogen haben, daß sich die echten Fortsetzer der ursprünglichen Paulus- und Kephasparteien immer näher rückten, um schließlich gegenüber den gnostisierenden Christen, in denen vielleicht der Geist des alexandrinischen Synkretisten Apollos weiterwirkte, zur „Rechtgläubigkeit" zu verschmelzen. Es erscheint mir nur naturgemäß, daß diese, die sich als Verkörperung der apostolischen Vergangenheit der korinthischen Kirche fühlen und die Parole Paulus und Petrus für sich in Anspruch nehmen durfte, anfänglich, noch von der Gründungszeit her, die Leitung in der Hand hatte. Aber ebenso gewiß ist, daß sie sich je länger desto weniger auf die Mehrheit der Gläubigen stützen konnte. Waren doch schon zur Zeit des Paulus die „Starken" ein höchst beachtlicher Faktor gewesen. Und daß sie aus der hellenistischen Welt einen sehr viel größeren Zuzug gewannen als die anderen, deren judenchristlicher Flügel sowieso schon immer mehr ins Hintertreffen kam, ist schwerlich zweifelhaft. So erscheint es nur als eine naturgemäße Folge der veränderten Sachlage, wenn der „Jugend" eines Tages die Minderheitsregierung der „Alten "untragbar vorkam, so daß sie, angeregt und geleitet durch einige besonders zielbewußte und ehrgeizige Leute (1 Clem 47, 6), grundlegenden Wandel schuf und eine einheitliche Besetzung der Ämter im Sinne ihrer Richtung durchführte. Damit aber waren die Interessen Roms empfindlich berührt. Denn jetzt war die Gemeinde der ihm nächstgelegenen Weltstadt, wohl überhaupt diejenige ansehnlichere Christenschaft, die ihm verkehrsmäßig am engsten verbunden war, im Begriff, sich völlig von ihm zu lösen. Das aber bedeutet für Rom, da das Christentum, je weiter man nach Osten kam, immer weniger seiner Auffassung entsprach, die Gefahr gänzlicher Vereinsamung" (S. 105). Rom „fühlt, daß sich Korinth jetzt offiziell nach dem Osten hin einstellen und damit vom Westen lossagen will" (S. 106).

Infolgedessen greift Rom ein. Es entreißt Korinth den Aufständischen, gewinnt es als Bundesgenossen und stößt von diesem Stützpunkt aus in den Osten vor. Mit der Hilfe weiterer Verbündeter, – Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Papias von Hierapolis, Demetrius von Alexandrien kann man nennen, – gelingt es Rom, die Stellung der Vertreter eines in seinen Augen nicht „rechtgläubigen" Christentumsverständnisses zu erschüttern und der „Orthodoxie" zum Siege zu verhelfen. Die „rechtgläubige" Kirche ist Roms Werk. „Eine einheitliche Front von Marcioniten und Judenchristen, Valentinianern und Montanisten ist undenkbar. So war es das Schicksal der Häresien, nachdem sie den Zusammenhang mit dem rechtgläubigen Rest der Christenheit verloren hatten, zersplittert zu bleiben, sich auch wohl untereinander zu befehden und so von der Orthodoxie jede für sich geschlagen zu

werden. Durchgesetzt hat sich die von der stärksten Organisation getragene, einheitlichste und für den Massengebrauch am besten geeignete christliche Glaubens- und Lebensform, trotzdem m. E. noch lange nach Abschluß des nachapostolischen Zeitalters die Gesamtheit der bewußt rechtgläubigen und antihäretischen Christen der Summe der „Ketzer" zahlenmäßig unterlegen gewesen ist. Es war nur natürlich, daß die in sich geschlossene Kirchlichkeit mit ihrer geballten Energie nach und nach auch die große Masse derer an sich zog, die zunächst unklar und unentschieden, einer allgemeinen Christlichkeit hingegeben in der Mitte gestanden hatten, und die unter abweichenden Umständen auch auf die Gegenseite hätten fallen können. Und nicht minder selbstverständlich erscheint es, daß die römische Staatsgewalt in der von Rom aus kirchlich organisierten Christlichkeit schließlich Fleisch von ihrem Fleisch erkannte, sich mit ihr verbündete und ihr dadurch recht eigentlich erst den entscheidenden Sieg über Ungläubige und Ketzer ermöglichte" (S. 233 f.).

Das Buch schließt: „Es ist ja eigentlich ein merkwürdiges Spiel der Geschichte, daß das abendländische Rom dazu ausersehen war, gleich zu Beginn den bestimmenden Einfluß auf eine Religion, deren Wiege im Orient gestanden, auszuüben, um ihr diejenige Gestalt zu geben, in der sie Weltgeltung gewinnen sollte. Aber als weltverachtende Jenseitsreligion und unerbittliche Lebensordnung eines himmelentstammten Übermenschentums oder als komplizierter Mysterienkult für religiöse und geistige Feinschmecker oder als enthusiastischer Überschwang, der heute anschwillt und morgen abebbt, hätte das Christentum eine solche niemals erlangt" (S. 242).

Die ausgehobenen Stellen aus Bauers Buch lassen die lebhaft mit dem argumentum ex silentio spielende konstruktive Phantasie des Verfassers erkennen. Die von Rom ausgehende, über das kirchlich eroberte Korinth hinweg in den Osten vordringende römische „Rechtgläubigkeit", die sich der Christenheit zu bemächtigen vermocht habe, ist eine gelehrt und elegant ausgearbeitete Fiktion, verwandt einer einst aufgestellten kunstgeschichtlichen Fiktion, die lautete: „Rom schafft die Typen und die Symbole; der Orient nimmt sie an".[6] Wer den Klemensbrief und die übrigen Schriften liest, auf die Bauer seine „römische" These baut, bedarf keiner weiteren Argumente mehr, welche die Haltlosigkeit der Konstruktion dartun.

Anders steht es mit Bauers erster These, die sich auch als wirkungsvoller erwiesen hat als die kirchen- und machtpolitische Deutung der entstehenden christlichen „Rechtgläubigkeit", die Bauer in der ersten These vorlegt. Bauer hat scharf herausgestellt, daß in den verschiedenen Regionen der alten Welt, in denen das Christentum Fuß faßte, der christliche Glaube in mannigfacher Färbung auftrat und alles andere als homogen war. Bauer hat zur frühen Christentumsgeschichte damit einen wertvollen Beitrag geleistet, der noch nicht in dem Maße wahrgenommen worden ist, wie er es verdient. Es eröffnet sich ein weites Feld orts- und landesgeschichtlicher Forschung, die den in

---

[6] J. Wilpert, Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archäologie, Freiburg i. Br. 1930, S. 186.

Harnacks Ausbreitungsgeschichte und in Bauers Buch enthaltenen Hinweisen und Anregungen nachzugehen hat.[7]

Das Problem „Rechtgläubigkeit und Ketzerei" ist damit noch nicht gelöst. Die bereits erwähnte Lehrmeinung, nach welcher die drei „katholischen Normen" als Damm gegen die Häresie errichtet worden sein sollen, besteht die Probe nicht. Die angeblichen „Normen" sind nichts anderes als „eine irreführende Abstraktion",[8] die der Wirklichkeit nicht gerecht wird.

Auch das Problem „Rechtgläubigkeit und Ketzerei" bleibt solange abstrakt und unergiebig, bis man sich entschließt, es so zu betrachten, wie es in der Zeit auftritt, der die Untersuchung gilt.

Das zweite Jahrhundert der Christenheit ist lückenhaft bekannt. Es sind eine Anzahl von Texten aus dieser Zeit erhalten; nicht wenige Texte, die aus dem zweiten Jahrhundert wahrscheinlich oder vermutungsweise stammen oder doch Nachrichten aus der Zeit enthalten, sind nur verändert und überarbeitet auf die Nachwelt gekommen, und es ist ein delikates Geschäft, wenn man versucht, zum Ursprünglichen vorzudringen oder es zu erschließen.

Spätere Generationen nahmen ein geringes Interesse an der kirchlichen Vergangenheit, soweit sie vor der konstantinischen Zeit lag. Die Kirchenhistoriker des vierten und fünften Jahrhunderts setzten Eusebs Kirchengeschichte fort. Der erste uns bekannte Fortsetzer von Eusebs Werk war Gelasius von Cäsarea (gest. zwischen 394 und 400), einer von Eusebs Nachfolgern auf dem Thronos von Cäsarea in Palästina. Für die frühere Zeit verließ man sich auf Eusebs Kirchengeschichte, die Euseb wiederholt herausgegeben hatte, zum ersten Mal in acht Büchern in den Jahren 312/313.

Eusebs *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* ist keine „Kirchengeschichte" im heutigen Sinne, sondern eher eine gelehrte Materialiensammlung, die unter bestimmten Gesichtspunkten angeordnet ist.[9] Die mitgeteilten Nachrichten, Urkunden und Exzerpte verdankt Euseb zum großen Teil den Bibliotheken von Aelia-Jerusalem und Cäsarea. Für die *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* ist charakteristisch „die mit den Bibliothekskatalogen zusammenhängende Inventarisierung der Literatur, das Aufstöbern des Details, die Jagd auf zeitgenössische Schilderungen der Persönlichkeiten".[10] Eine der Hauptaufgaben des Buches war,

---

[7] Am förderlichsten ist Bauers Untersuchung der frühen Christentumsgeschichte von Edessa, die das erste Kapitel des Buches bildet (S. 6–48). Ich nehme allerdings an, daß Palût nicht ganz so stark isoliert gewesen ist, wie es Bauer sieht, und daß die edessenischen Marcioniten und Bardesaniten ein Substrat gemeinchristlicher Frömmigkeit vorfanden, von dem sie ausgingen; die Abgarlegende muß etwas älter sein, als Bauer annimmt. Die neuerdings Zustimmung findende These, das sog. Thomasevangelium sei um 140 in Edessa entstanden und Edessa sei von Judenchristen missioniert worden (zuletzt L. W. Barnard, The origins and emergence of the Church in Edessa during the first two centuries A. D., Vigiliae Christianae 22, 1968, S. 161–175) ist abwegig.

[8] H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968 (Beitr. z. hist. Theol., 39), S. 380, Anm. 6.

[9] Ed. Schwartz, Über Kirchengeschichte, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Berlin 1938, S. 110ff.

[10] Schwartz, a.a.O., S. 119.

„die Häretiker aufzuführen und chronologisch einzuordnen".[11] Euseb war gegen die Häretiker „so wenig tolerant, wie es Origenes einst war, und ist mit verwerfenden Urteilen nicht sparsam, aber er will den professionellen Ketzerbestreitern keine Konkurrenz machen, sondern ihn interessieren hier in erster Linie die literarischen und chronologischen Fragen".[12] Von diesem Interesse ist die Auswahl der von Euseb herangezogenen Literatur geleitet. Euseb verwendet nach Möglichkeit nicht erbauliche Texte, sondern Schriften, die aus geistigen Auseinandersetzungen stammen, weil im Schrifttum der Polemik am ehesten Namensnennungen und Angaben enthalten sind, die chronologisch und literaturgeschichtlich ergiebig sind. Wollte man allein an Hand von Eusebs Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία die früheste Christentumsgeschichte darstellen, würde man ein einseitiges Bild erhalten; zum Glück braucht man den Versuch nicht zu unternehmen.

Die Auskunft, es sei die Schuld einer Art kirchlicher Zensur, wenn vom Schrifttum des zweiten Jahrhunderts wenig genug erhalten ist, geht fehl. Es bestand kein *Interesse*, Justin, die antimarcionitischen Polemiker, die Apostellehre und dergleichen Texte zu lesen; man denke auch daran, wie schlecht die Schriften von Männern wie Irenäus und Epiphanius überliefert sind. Dagegen ist der Text von Eusebs „Kirchengeschichte" reich überliefert „und infolgedessen in einziger Weise fest und sicher",[13] obwohl Euseb als „Arianer" vielen als „Häretiker" galt, wie allein die „ungnädigen Randbemerkungen" in den Handschriften der Kirchengeschichte verraten.[14] Die Kreise, die an theologischer Literatur Anteil nahmen, waren von gelehrten und antiquarischen Interessen bewegt; zur Ausübung einer „Zensur" bestand wenig Neigung.[15] Für die Überlieferung der christlichen Literatur des Altertums kamen, soweit wir sehen, nicht allzu viele Bibliotheken in Betracht; die Transmission der Literatur scheint in recht schmalen Rinnsalen erfolgt zu sein. Im griechischen Osten kann man in diesem Zusammenhang die Bibliotheken in Cäsarea in Palästina,[16] Cäsarea in Kappadozien,[17] die Bibliothek des Akoimetenklo-

---

[11] Schwartz, Unzeitgemäße Beobachtungen zu den Clementinen, Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft 31, 1932, S. 163.

[12] Schwartz, Eusebios, in: Griechische Geschichtschreiber, Leipzig 1957, S. 537.

[13] Eusebius, Kirchengeschichte, hrsg. v. Ed. Schwartz, kleine Ausgabe, 3. Aufl., Leipzig 1922, S. III.

[14] Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius, VII, Nachrichten v. d. kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil. hist. Kl., 1908, S. 352. Vgl. F. Winkelmann, Die Beurteilung des Eusebius von Caesarea und seiner Vita Constantini im griechischen Osten. Ein Beitrag zur Untersuchung der griechischen hagiographischen Vitae Constantini, in: Byzantinistische Beiträge, hrsg. v. J. Irmscher, Berlin 1964, S. 91–119.

[15] Über den theologischen Bildungsstand des griechischen Klerus im frühen Mittelalter darf man keine Illusionen haben. „Schroff ausgedrückt kann man sagen: Theologie war nicht die Sache des Klerus als solchen, sondern des Gebildeten schlechthin; Klerus und Gebildet ist aber in Byzanz keineswegs identisch" (H.-G. Beck, Konstantinopel. Zur Sozialgeschichte einer frühmittelalterlichen Hauptstadt, Byzantin. Zeitschr. 58, 1965, S. 25 f.). – Über die lateinische Kirche braucht in diesem Zusammenhang nicht gesprochen zu werden.

[16] Schwartz, Eusebios, a.a.O , S. 498 f., vgl. Ges. Schr., Bd. 5, Berlin 1963, S. 206, Anm. 2. Eusebs Nachfolger Acacius setzte die Pflege der Bibliothek fort, Schwartz,

sters in Konstantinopel,[18] die Eustathianerbibliothek in Antiochien[19] aufzählen; im Westen spielt Kassiodors Bibliothek in Vivarium eine wichtige Rolle als Vermittlerin.[20] Der Klerus hat sich ex officio um die Literatur wenig gekümmert; beschäftigten sich Priester und Bischöfe mit ihr, dann als Literaten, nicht als Zensoren; das sog. Decretum Gelasianum und den mit ihm verbundenen Index gebotener Bücher von Damasus' römischer Synode vom Jahre 382 darf man in ihrer Wirkung so wenig überschätzen wie ähnliche Äußerungen bei den Griechen, vor allem, was die Literatur des 2. Jahrhunderts angeht. Aus ihr konnte man sich weder erbauen noch belehren, weil sie auf die Fragen der späteren Geschlechter keine Antwort gab; so blieb es Gelehrten wie Arethas überlassen, nach alten Handschriften Ausschau zu halten.

Betrachtet man nun das zweite Jahrhundert, soweit man es vermag, so tritt einem in der Tat eine „Krise" entgegen. Die Christenheit fühlt sich von „Häresien" bedroht; die Namen, die am häufigsten genannt werden, sind Marcion, Montanus und seine Prophetinnen mit ihrer „Neuen Prophetie", Valentin und seine Anhänger. Vor allem Marcions Kirchengründung „wirkte wie ein Schock, auf den man nirgends vorbereitet war".[21] Im Osten, bis nach Edessa hin, „waren die rechtgläubigen Christen z. T. völlig in die Defensive gedrängt";[22] die polemische Literatur gegen Marcion muß erheblich gewesen sein. Marcions Lehre leuchtete vielen ein. Nicht im gleichen Maße breitete sich die phrygische „Neue Prophetie" aus; doch finden wir sie am Ende des 2. Jahrhunderts in einigen Vertretern in Rom und Afrika. Valentins „Schule" beschränkte sich in ihren genuinen Anhängern auf die gebildeteren Schichten, denen die anspruchsvolle esoterische Lehre zugänglich war. Ebenso stand es mit den anderen „gnostischen" Lehrern und ihrem Anhang, doch darf nicht übersehen werden, daß sowohl im 1. wie im 2. Jahrhundert eine schwer faßbare, offenbar ganz diffuse „gnostische" und „gnostisierende" Stimmung auch unter den kleinen Leuten auftrat und sich in magischen Praktiken und allerlei Gruppenbildung mit „gnostischem" Gehabe äußerte.[23]

Eusebios, S. 590, vgl. T. C. Skeat, Britain and the papyri (P. Lond. 878), in: Aus Antike und Orient, Festschrift W. Schubart, Leipzig 1950, S. 132, Anm. 1.

[17] Erzbischof Arethas, ein Schüler des Photius, sandte Agenten nach Ägypten und Syrien, um Papyrusrollen zu erwerben, und bemühte sich selbst um Handschriften; Arethas' Verdienste um das klassische und christliche Schrifttum sind erheblich. G. Heinrici, Arethas, in: Realencyklopädie f. protest. Theologie u. Kirche, 3. Aufl., Bd. 2, Leipzig 1897, S. 1–5; K. Weitzmann, Geistige Grundlagen und Wesen der Makedonischen Renaissance, Köln-Opladen 1963 (Arbeitsgemeinsch. f. Forschg. d. Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 107), S. 18 f.

[18] U. Riedinger, Byz. Zeitschr. 58, 1965, S. 112; H.-G. Beck, ebd. 60, 1967, S. 382.

[19] M. Tetz, Zur Theologie des Markell von Ankyra I, in dieser Zeitschr. 75, 1964, S. 234 f., 236, 243. Daß hier und in anderen Scriptorien auch eine „rezensorische" Tätigkeit ausgeübt wurde, steht auf einem anderen Blatt.

[20] Th. Klauser, Vivarium, in: Robert Boehringer, eine Freundesgabe, Tübingen 1957, S. 337–344; P. Riché, Éducation et culture dans l'occident barbare, VI^e–VIII^e siècles, Paris 1962 (Patristica Sorbonensia, 4), S. 204–212.

[21] v. Campenhausen, a.a.O., S. 193 f. [22] Ebd.

[23] Reiches Material bei Kl. Thraede, Exorzismus, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 7, Stuttgart 1966, Sp. 44–117.

Die kirchliche Polemik gegen diese Erscheinungen redete von ihnen als von αἱρέσεις, die sich von der christlichen Gemeinde absonderten. Man muß vom Begriff der αἵρεσις die Assoziationen fernhalten, die erst im Lauf der Christentumsgeschichte eingetreten sind und die den „Häretiker" zum „Ketzer" werden ließen. Die Christen verwandten, – ebenso wie jüdische Autoren, – die Bezeichnung αἵρεσις zunächst im Verständnis ihrer kulturellen Umgebung, „noch ohne Bezug auf den sich erst bildenden Begriff der Orthodoxie".[24] Αἵρεσις bezeichnete demnach eine Lehrmeinung und deren Anhänger, also eine „Partei" oder „Weltanschauungsgemeinschaft".[25] Wer „parteiisch" ist, sondert sich von der Gemeinde ab, selbst wenn er, wie die Valentinianer verfuhren, den Anspruch erhebt, den gemeinsamen Glauben zu teilen. Die Kräftigkeit des frühchristlichen Kirchenbewußtsein führte dazu, daß den Gemeinden zunehmend deutlicher wurde, daß die Kirche keine „Schule" sei. Die christlichen Gemeinden sollten bleiben, was sie von Anfang an waren, „Verbände zu einem heiligen Leben auf Grund einer gemeinsamen Hoffnung".[26] Die Folge davon war für den Begriff αἵρεσις, daß er diskreditiert wurde; aus dem „Häretiker" wurde der „Ketzer". Man darf sich den Begriffswandel nur nicht zu logisch vorstellen; er ging langsam und stockend vonstatten.

Wie alle antike Polemik war auch die innerchristliche „agonistisch". Weder wurde sie dem Gegner gerecht noch klärte sie voll über den eigenen Standpunkt auf; das einzige Ziel war, „den Gegner mit allen verfügbaren Mitteln zu schlagen".[27] Ein Mann wie Tertullian handhabte diese Kampfesart virtuos.

Die Kritik an den „Häresien", wie sie seit dem zweiten Jahrhundert geübt und auch noch in späten Zeiten eine gern unternommene Beschäftigung war, erzeugt im Leser der Kampfschriften das Bild einer Hydra mit vielen Köpfen, so daß er von „der" Häresie zu reden beginnt, die sich aus Mutwillen, Ehrsucht und sittlicher Verdorbenheit stets neu gebiert.

Sobald man die Bekämpften selbst betrachtet, ändert sich das Bild. Marcion trat als „Reformator" der Christenheit auf.[28] Montanus und seine Prophetinnen riefen die Christen zur Anerkennung der „Neuen Prophetie" auf, die offenbar in einer ganz spontanen und elementaren Bewegung entstand.[29] Die Valentinianer und ihre Geistesverwandten, – die „Gnosis" niederen Genres kann man übergehen, – fühlten sich als Glieder der Kirche, gaben aber vor, die kirchliche Predigt besser und tiefer zu verstehen, als es die

---

[24] E. Wolf, Häresie, in: Die Religion in Geschichte u. Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 3, Tübingen 1959, Sp. 13.

[25] Ebd.

[26] Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 4. Aufl., Tübingen 1909, S. 243.

[27] O. Gigon, Die antike Kultur und das Christentum, Gütersloh 1966, S. 104.

[28] In Marcion erscheint zum ersten Mal in der Christenheit „le type formel d'un „Réformateur" dans toute da pureté" (v. Campenhausen, Marcion et les origines du canon néotestamentaire, Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 46, 1966, S. 220).

[29] v. Campenhausen, Entstehung d. chr. Bibel, S. 257 u. 262.

herkömmliche Darbietung tat. Gemeinsam war den Bekämpften die Überzeugung, „eigentlich" das „wahre Christentum" zu vertreten und sich gegen ein entstelltes, unvollkommenes oder mediokres Christentum zu wenden. Die „Häretiker" empfanden untereinander kein Zusammengehörigkeitsgefühl. Der Valentinianer Ptolemäus scheint zu den ersten Bestreitern Marcions gehört zu haben. Valentinus selbst war als „Theologe" sowohl Platoniker als auch Paulusschüler, ja er und seinesgleichen „sind nicht Platoniker und nebenbei auch Christen – oder auch umgekehrt –, sie sind Platoniker, gerade weil und insofern sie Christen sind".[30]

Wenn die genannten „Häretiker" sich als Christen in eminentem Sinne fühlten und von vornherein nicht von der Absicht erfüllt waren, die christliche Gemeinschaft zu verlassen, so ist klar, daß die Sonderung von der Kirche, wie sie gemeinhin bestand, erst die Folge der eingetretenen Auseinandersetzung war. Marcion und Montanus mit ihren Anhängern fanden in zahlreichen Gemeinden keine Zustimmung; so kam es zur Trennung. Sie mag auf verschiedene Weise erfolgt sein, durch eignen Entschluß der „Häretiker" oder durch die Exkommunikation von Seiten der Gemeinde. Andernorts, so in den östlichen Gebieten, wurden ganze Gemeinden marcionitisch oder montanistisch. Von diesen Gemeinden aus konnten weitere Gemeinden ins Leben gerufen werden, so daß es Territorien gegeben haben kann, – wie, – möglicherweise, – in und um Edessa, – in denen eine Form des Christentums als erste erschien, die in anderen Gegenden als „häretisch" galt und abgelehnt wurde. Es wird auch an unfertigen, synkretistischen und halbbürtigen Bildungen nicht gefehlt haben, die sich einer genauen Beschreibung entzogen und wohl immer entziehen werden, weil nur dürftige Kunde von ihnen auf uns gekommen ist; man wird den Umfang solcher Mischformen nicht unterschätzen dürfen und muß grundsätzlich mit allen Möglichkeiten rechnen; ein Blick auf die volkstümliche Frömmigkeit späterer Jahrhunderte kann hier belehrend sein: wie sah es etwa im 4. Jahrhundert im christlichen Volke in Ost und West aus!

Die beträchtliche Verbreitung vor allem der marcionitischen Kirche im Osten der Alten Welt ist nun aber kein Argument gegen die Meinung sowohl der nicht-„häretischen" Kirche des zweiten Jahrhunderts als auch der historischen Kritik, „daß schon für die Anfangszeit die Kirchenlehre – natürlich nur auf irgendeiner Stufe der Entwicklung – das Primäre darstellt, die Häresien dagegen irgendwie eine Abwandlung des Echten sind".[31] Es kann ja keinen Zweifel leiden, daß Marcion, Montanus, Valentin und die übrigen „Häretiker" vom gemeinchristlichen Glauben und Leben ausgingen, wie immer auch die Trennung sich vollzog. Insofern ist die Aussage ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν (I. Joh. 2, 19) zutreffend. Diese Feststellung darf nur nicht im geographischen Sinne verallgemeinert werden; hier gilt das soeben von der Vielfalt der Formen Gesagte.

---

[30] H. Langerbeck, Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1967 (Abhandl. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl., 3. Folge, 69), S. 82.

[31] Bauer, Rechtgläubigkeit, S. 4, s. ob. S. 62.

Die im zweiten Jahrhundert auftretenden innerchristlichen Bewegungen wurden von weiten Kreisen der Kirche als Einbruch fremder und unerhörter Gedanken empfunden, gegen die man sich wehren mußte. So verschieden die Bewegungen untereinander auch waren, gemeinsam waren ihnen die „hohen, aber der Überlieferung ganz fremden Spekulationen.[32] Im Falle des Marcion und der Montanisten lag das auf der Hand, und die „gnostischen" Gemeinschaften niederen Genres mit auffallenden Riten oder anstößig erscheinenden Sitten wichen offenkundig von der hergebrachten Disziplin ab. Die Valentinianer dagegen mußte man erst „entlarven". Ihre esoterischen Zirkel pflegten abseits von der Menge, den *πολλοί*, sich dem Gedankenaustausch zu widmen. Irenäus und Tertullian empfanden ein solches Verhalten als unlauter und stellten es bloß.[33]

Die Beunruhigung war deshalb ernst zu nehmen, weil die „Häresien" sich von einer Kirche abhoben, deren einzelne Gemeinden „Verbände zu einem heiligen Leben auf Grund einer gemeinsamen Hoffnung" (oben S. 68) waren. Der *ὀρθὸς λόγος*,[34] die *διδαχή*, bestand in einer locker gefügten Reihe von Glaubenssätzen, nicht in einer formulierten „Lehre" im strengen Sinn, am wenigsten in einer „Orthodoxie".[35] In den „Häresien" trat nun, – jedenfalls gilt es von Marcion und der hohen „Gnosis", – die Aufforderung an die Kirche heran, ebenfalls „Theologie" zu treiben.[36] In Harnacks Dogmengeschichte sind diese Krise und ihr Ergebnis klassisch ins Bewußtsein gehoben worden. Es ging bei der Auseinandersetzung nicht um einen Streit zwischen „Rechtgläubigkeit" und „Ketzerei" als zweier eindeutig vorhandener Größen. Es ging, – wie immer in dieser Skizze, a parte potiori geredet, – um die Entstehung einer christlichen „Theologie", um die Interpretation des *ὀρθὸς λόγος*.

Das Erstaunliche bleibt, daß die Kirche des zweiten Jahrhunderts den Stoß überstanden hat, trotz der erheblichen Rückschläge. Am Ende des Jahrhunderts stehen „Theologen" im Dienste des gemeinen Glaubens: Irenäus, Ter-

[32] Ad. v. Harnack, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas, Gotha 1927, S. 78.

[33] Irenäus, Adv. haer. 3, 15, 2: Hoc enim fictorum et praue seducentium et hypocritarum est molimen, quemadmodum faciunt hi qui a Valentino sunt. Hi enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab Ecclesia, quos „communes" et „ecclesiasticos" ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores et inliciunt eos, simulantes nostrum tractatum uti saepius audiant; qui etiam queruntur de nobis quod cum similia nobiscum sentiant sine causa abstineamus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam uocemus illos haereticos (Sagnard, S. 272). – Tertullian, Adv. Valent. 1: Valentiniani . . . nihil magis curant quam occultare quod praedicant, mit dem für Tertullian kennzeichnenden Hieb: si tamen praedicant qui occultant.

[34] Hegesipp bei Euseb, Kirchengesch. 4, 22, 2; vgl. *ὀρθογνώμονες*, Justin, Dialog 80, 5.

[35] „Die ‚Lehre' (*διδαχή*, *διδασκαλία*) ist nicht eigentlich Lehre, sondern ‚Zucht', der Komplex der Gebote und Ordnungen welche die Gemeinde zusammenhalten" (Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei, Ges. Schriften, Bd. 5, Berlin 1963, S. 62).

[36] „Irenäus, Tertullian und Hippolyt . . . haben theologisirt, weil ihre Gegner Theologen waren" (Harnack, Dogmengesch., a.a.O., S. 631).

tullian, Hippolyt, Klemens von Alexandrien. Im dritten Jahrhundert scheint Origenes die Stelle auszufüllen, die hundert Jahre früher Valentinus eingenommen hatte; aber Origenes arbeitete nicht im Zirkel der Esoteriker, sondern predigte vor den ἁπλούστεροι, wohl wissend, daß die göttliche Wahrheit eine mannigfaltige Weisheit sei, die alle speise, die Großen wie die Kleinen.

Die Entwicklung braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Zweifellos war die Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts ihrer Geschichte eine „katholische" Kirche. Sie besaß das bischöfliche Amt, das einen priesterlichen Charakter annahm. Sie besaß eine christliche „Bibel". Sie war mit reicheren und fester ausgebildeten Einrichtungen versehen, als es hundert Jahre früher der Fall war. Die Kirche wußte zu „lehren". Ein Monolith der „Orthodoxie" war sie dennoch nicht geworden. Alle ihre Institutionen erweisen sich bei näherer Betrachtung als eigentümlich elastisch und schmiegsam. Die Kirche war eine „Heilsanstalt" mit einem kirchlichen „Recht", das im Laufe des dritten Jahrhunderts fein entwickelt wurde. Aber wie unterschied sich dieses „Recht" von einem statutarisch festgelegten![37] Wie wenig „kanonisch" galt ihre „Bibel"! „Die Bibel gilt niemals als die einzige Quelle des Glaubens. Sie ist stets begleitet von der lebendigen Christusverkündigung und -lehre, die der Kirche schon im Entstehen eingestiftet und vom heiligen Geiste getragen ist. Die Kirche lebt in diesem Sinne immer zugleich und zuerst aus der Tradition."[38]

Auch um das Jahr 200 verstand sich die Kirche als „corpus . . . de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere".[39] Die hier nicht zu schildernde Überwindung der Krise[40] führte zu einer „Synthese der Gegensätze", die weniger einer bewußten Lehrbildung, als einer „auf Zeit und Welt und ihre Durchdringung gerichteten organisatorischen Tendenz"[41] der Kirche zugeschrieben werden muß. Das eigentümlich „römische" Selbstgefühl der stadtrömischen Kirche wird niemand gering veranschlagen wollen. Die „relative Einheitlichkeit der Entwicklung"[42] in Ost und West kann dennoch

---

[37] Die fundamentalen Untersuchungen von Ed. Schwartz zum frühen „Kirchenrecht" sind immer noch nicht in gemäßer Weise in das historische Bewußtsein aufgenommen worden.

[38] v. Campenhausen, Entstehung d. chr. Bibel, S. 379.

[39] Tertullian, Apol. 39, 1. „Anachronistisch" (Harnack, Dogmengesch., a.a.O., S. 170, Anm. 1) kann man diese Beschreibung nur nennen, wenn man sich an dem Schemen der „katholischen Normen" orientiert (ob. S. 65).

[40] Man darf die unleugbar eingetretene Krise in ihrer Auswirkung auf die Gemeinden so wenig überschätzen wie die Auswirkungen der späteren theologischen Auseinandersetzungen auf das Volk. Eine Schrift wie die Apostellehre kennt keine „theologischen" Probleme und läßt nichts von den Kämpfen der christlichen Intellektuellen ahnen. Die Apostellehre mag um 160/170 in Ägypten entstanden sein; die heute übliche frühere Datierung und die Lokalisierung nach Syrien leuchten mir immer weniger ein.

[41] H. v. Soden, Vom Urchristentum zum Katholizismus (Geschichte der christlichen Kirche, II), Leipzig-Berlin 1919 (Aus Natur u. Geisteswelt, 691), S. 62 u. 22.

[42] Harnack, Die Chronologie der altchristl. Litteratur, Bd. 1 (Geschichte der altchr. Litt., 2. Theil, 1. Bd.), Leipzig 1897, S. XII.

nicht durch die Annahme einer römischen Einflußnahme erklärt werden,[43] sondern ist das Ergebnis einer durch das Auftreten der „Häresien" eingeleiteten allgemeinen Besinnung auf die Grundlagen der Kirche. Eine Frucht dieser Besinnung ist auch die entstehende kirchliche, nicht „häretische", „Theologie", die „nicht radical philosophirt, sondern Verstand in die Überlieferung zu bringen versucht".[44] Es entstand „das elastische Gefüge"[45] der Bischofskirche des Altertums.[46]

Um das Jahr 200 war die Entwicklung nicht abgeschlossen, denn nicht nur „im unruhigen Menschenalter nach Markion" äußerten sich „Reaktionen und Tendenzen", die „weder einheitlich noch in sich geklärt und zu Ende gedacht"[47] waren. Im Altertum ist es überhaupt nicht „zu einem kirchlichen vernünftigen Glaubenslehrsystem gekommen".[48] Die Kirche blieb trotz aller Wandlungen eine Gemeinschaft der christlichen πολιτεία; man darf nicht in den Fehler verfallen, eine „Anticipation des Katholizismus als Gemeinschaft der Lehre"[49] vorzunehmen, oder gar im protestantischen Sinne eine „reine Lehre" als kirchliche Norm für die spätantike Kirche vermuten.

Euseb von Cäsarea, dessen „historische" Arbeit bei W. Bauer schlecht wegkommt, weil Euseb die Vergangenheit mit einem „orthodoxen" Maßstab messe, nimmt sich anders aus, wenn man seine Stellung in den kirchlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit betrachtet (ob. S. 66). An Origenes, Theodor von Mopsuestia und andere sei nur erinnert. Desgleichen wird man sich vergeblich bemühen, die Gegner des Origenes im dritten und die Theodors im fünften Jahrhundert ohne weiteres als die Träger einer durch die Jahrhunderte hindurch gleichbleibenden „Rechtgläubigkeit" zu beschreiben.

Kurz, das Schema „Rechtgläubigkeit und Ketzerei" ist als zeitlose historiographische Kategorie unbrauchbar.

Was αἵρεσις, was „Kirche", was „Rechtgläubigkeit" jeweils ist, kann weder für das zweite noch für die folgenden Jahrhunderte der christlichen Antike

---

[43] Man braucht sich nur die innere Geschichte der römischen Gemeinde im 2. und 3. Jahrhundert zu vergegenwärtigen, um diese Theorie mythologisch zu finden. Die Tätigkeit der römischen Gemeinde nach außen (Liebestätigkeit u. a.) läßt sich schlechterdings nicht in dem Maße „politisch" interpretieren, wie es W. Bauer unternimmt. Daß in Rom nach Marcions Lostrennung „in steigendem Umfang die intellektuelle Schicht aus der Gemeinde ausgeschieden wird", hat Langerbeck richtig gesehen (Aufsätze, S. 149); vgl. Langerbecks Skizze „Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135–165" (Aufsätze, S. 167–179).

[44] Harnack, Dogmengesch., a.a.O., S. 662, Anm.

[45] v. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale u. seine Geschichte, 8./10. Aufl., Gießen 1921, S. 15.

[46] Die oben S. 63 f. ausgeschriebenen Sätze Bauers über die Massenfrömmigkeit in der allgemeinen Kirche deuten etwas Richtiges an; Erik Peterson hat den gleichen Sachverhalt anders interpretiert (Theologische Traktate, München 1951). Ich fürchte, daß beide, die urbane Ironie wie das ekklesiastische Pathos, einige Seiten übersehen, die auch zur antiken Kirche gehören.

[47] v. Campenhausen, Entstehung d. chr. Bibel, S. 213.

[48] v. Harnack, Entstehung d. chr. Theologie, S. 83.

[49] Harnack, Dogmengesch., a.a.O., S. 243.

deduktiv erschlossen werden. Es entstehen dann jene quälenden, weil falsch gestellten und deshalb unfruchtbaren „historischen" Probleme, ob dieser Autor „schon" orthodox oder jener es „noch" sei, und man kann dann vielleicht den einen oder anderen als einen Brand aus dem Verderben retten und andere den Ketzern zugesellen.[50]

Klärend kann nur eine „geschichtliche" Betrachtung sein, welche die Vergangenheit „einem historischen, und das heißt einem wirklichen, Verstehen"[51] erschließt. Bauers Neigung, das alte Schema „Unglaube, Rechtglaube, Irrglaube" umzukehren und die – sachlich, nicht geographisch gemeinte – Folge „Irrglaube, Rechtglaube" nahezulegen, bleibt letztlich noch im Banne der alten Kirchen- und Ketzerhistorie, deren „moderne Tochter"[52] die sog. Dogmengeschichte ja ist. Man muß entschlossen Begriffe und Erscheinungen wie „Orthodoxie" und „Häresie" als „historische Begriffe und nicht als Struktur- oder Wesensbezeichnungen" auffassen,[53] sonst verwirrt man alles.

---

[50] Die Not, welche derartige Fragen bereiten, kann man sich an zwei respektablen Büchern klarmachen: an B. Altaners „Patrologie" und an A. Grillmeiers „Christ in Christian Tradition" (London 1965). – In anderer Weise anachronistisch ist die Feststellung, die Kirche habe historisch geirrt, als sie das Vierte Evangelium „für orthodox erklärte" (E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1966, S. 135). Die spätere Polemik gegen das vierte Evangelium durch den sog. Aloger und nach ihm durch Gajus ließ es keineswegs zum „Ketzerevangelium" (H. Köster, Häretiker im Urchristentum, in: D. Relig. in Gesch. u. Gegenw., a.a.O., Sp. 21) werden. Ausgewogen urteilt v. Campenhausen, Entstehung d. chr. Bibel, S. 62 f.: „Dieses Evangelium darf auch so noch nicht als Ausdruck einer kirchlich-christlichen Normalfrömmigkeit angesehen werden, obschon es auch nicht eigentlich „häretisch" wirkt". Es muß doch auffallen, wie verbreitet das 4. Ev. im zweiten Jahrhundert war und in Kleinasien den anderen Evangelien geradezu vorgezogen wurde (Papias!). Die ebenso bemerkliche Distanz vom Johannesevangelium bei Justin wird den gleichen Grund haben wie Justins Verzicht auf Paulus: gegen die Valentinianer konnte Justin Johannes und Paulus schwer ins Feld führen! Mit der Frage nach der „Rechtgläubigkeit" hat Justins Verhalten zunächst wiederum nichts zu schaffen: als die Apologie geschrieben wurde, kann Valentin in Rom noch nicht als αἱρετικός gegolten haben (Langerbeck, Aufsätze, S. 174); um 160 stand es anders, wie aus dem Dialog (35) hervorgeht. Das Verhältnis zum Johannesevangelium ist aber in beiden Schriften Justins das gleiche.

Käsemanns Züchtigung meiner Anzeige von Bauers Buch (Jesu letzter Wille, S. 133 f.) übersieht, daß es ihr nicht um die Leugnung des kirchlichen Alltags mit seiner Widersprüchlichkeit und seinen Menschlichkeiten zu tun war, sondern um eine Frage der Historiographie. Die Naivität, die Kirchengeschichte auf einen Goldgrund zu malen, habe ich nicht besessen, meine aber, daß man auch verwickelte, widerspruchs- und notvolle Sachverhalte im Rahmen des Möglichen beschreiben kann. Daß die Geschichte des Glaubens eine „Innenseite" hat, die der Historiker nicht darstellen kann, und daß diese die „eigentliche" Geschichte des Glaubens ist, die sich der wissenschaftlichen Betrachtung entzieht, fange ich an zu begreifen.

[51] B. Schweitzer, Die Bildniskunst der römischen Republik, Leipzig-Weimar 1948, S. VII.

[52] Schwartz, Über Kirchengeschichte, S. 129.

[53] F. W. Deichmann, Nochmals zur Architektur Konstantinopels im 5. und 6. Jahrhundert, Byz. Zeitschr. 54, 1961, S. 99, im Zusammenhang von Eörterungen über die Begriffe „des Römischen in der späteren Kaiserzeit, des Oströmischen, ebenso wie des Hellenistischen". Welcher Mißbrauch wird gerade mit dem letzten Begriff getrieben!

Das bedeutet für das zweite Jahrhundert, daß man die damals sich vollziehende geistige Auseinandersetzung nicht als species in einem vorhandenen genus der Ketzerbekämpfung versteht, sondern als historisches Phänomen sui generis, wie oben angedeutet wurde. Von den späteren Zeiten gilt Entsprechendes. Man erkennt dann, – ebenfalls „historisch" –, daß sich allerdings ein genus der Ketzerpolemik herausbildete und in seiner Weise verstanden werden muß; aber leitend für das Verständnis der ganzen Kirchengeschichte kann es nicht sein, am wenigsten für das 2. Jahrhundert, in dem der Begriff der „Rechtgläubigkeit" sicher noch nicht durch „clear-cut and absolute lines of division"[54] definiert war.[55]

Damit ist weder einem historischen noch einem theologischen Relativismus das Wort geredet. Aber es sind die beiden, in gleicher Weise bequemen Wege abgeschnitten, die ein sachgemäßes – in den engen Grenzen unsres Erkenntnisvermögens „sachgemäßes"! – Verständnis der Geschichte versperren: die dogmatische Deduktion und die ebenso dogmatische Skepsis. „Die Kirche kann ein Objekt der wissenschaftlichen Forschung nur insoweit sein, als sie eine unter Menschen befindliche, mit den Geschicken der Menschen verknüpfte, mit einem Worte eine geschichtliche Erscheinung ist".[56] In das Wesen dieser Geschichte dringt man nur ein, wenn man „in ihre Verwicklungen"[57] eindringt und versucht, sie „sachlich und wesentlich"[58] zu beschreiben und zu verstehen. Gerade wenn „mehr als nur geschichtliches Wissen gewonnen werden soll", gebührt es sich, daß „man die Vergangenheit zunächst rein um ihrer selbst willen erforscht und vor jedem Vergleichen zunächst auf das Unvergleichliche, Einmalige und Besondere jeder Zeit achtet".[59]

Der Theologe kann gewiß auch beim Thema „Rechtgläubigkeit und Ketzerei" nicht darauf verzichten, „seinem Stoffe mehr abzugewinnen als ein gesichertes Verständniss".[60] Aber wenn es um eine geschichtliche Frage geht, ist es der erste Schritt, ein „gesichertes" Verständnis zu erwerben, und der zweite Schritt kann nicht ohne den ersten getan werden.

---

[54] H. Chadwick, Early Christian thought and the classical tradition, Studies in Justin, Clement, and Origen, Oxford 1966, S. 122 f.

[55] Wie das Mißtrauen der *ἁπλούστεροι* gegen die christliche „Intelligenz" sich auch auf deren nicht „häretische" Vertreter erstreckte, zeigt eine spitze Bemerkung des Klemens v. Alexandrien: *Ἐργάζεται δὲ καὶ τὰ κτήνη ἐλαυνόμενα ἀναγκάζοντι τῷ φόβῳ. οὐχὶ δὲ καὶ οἱ ὀρθοδοξασταὶ καλούμενοι ἔργοις προσφέρονται, οὐκ εἰδότες ἃ ποιοῦσιν*; (Strom. 1, 45, 6; St.-Früchtel 30, 15–18).

[56] Schwartz, Über Kirchengeschichte, S. 112.

[57] v. Soden, Die Geschichte der christlichen Kirche bei Oswald Spnegler; Urchristentum und Geschichte, Ges. Aufsätze u. Vorträge, Bd. 2, Tübingen 1956, S. 26, Anm. 8.

[58] v. Campenhausen, Entstehung d. chr. Bibel, S. 2. v. Campenhausens meisterliche Darstellung der frühen Kanonsgeschichte ist ein Muster solcher Geschichtsschreibung.

[59] v. Soden, Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart, a.a.O., S. 57.

[60] Harnack, Dogmengesch., a.a.O., S. 32.

QUELLEN

Die Germania Sacra

I. Zur Einführung

Von Joseph Prinz

Als es Paul Fridolin Kehr im Jahre 1917 nach Überwindung mancherlei Schwierigkeiten gelang, die Germania Sacra in das Programm des Kaiser-Wilhelm-Instituts für deutsche Geschichte aufzunehmen, glaubte sich die deutsche Geschichtsforschung endlich am Ziel eines langen Weges.

Seit dem 16. Jahrhundert haben zahlreiche Geschichtsforscher sich an die Aufgabe gewagt, eine Beschreibung der alten Reichskirche im Rahmen des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation (ohne Italien und Burgund) zu geben. Alle diese Versuche scheiterten, einmal weil ein solches Unternehmen über die Kraft eines Einzelnen hinausging, zum andern weil noch so viele Archive und Bibliotheken der Benutzung verschlossen waren, daß Beschreibungen – sei es ganzer Diözesen oder auch nur einzelner kirchlicher Institutionen – höchst lückenhaft bleiben mußten. Auch den Benediktinermönchen von St. Blasien, die sich unter Leitung ihres Fürstabtes Martin Gerbert im Jahre 1783 mit allem wissenschaftlichen Rüstzeug und unter Ausnutzung ihrer weitreichenden Verbindungen an das gewaltige Unternehmen wagten, blieb ein Erfolg versagt, zumal die Säkularisation ihnen im Jahre 1803 die materielle Basis und den Frieden ihrer Arbeitsstätte raubte.

Die deutsche Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts hat sich zunächst unter dem Antrieb des Freiherrn vom Stein mit Elan der sich nach Öffnung der nationalen Archive und Bibliotheken von selbst anbietenden Aufgabe der Quellenpublikationen zur Geschichte des alten Reiches zugewandt. Der Ruf nach der Germania Sacra verstummte darüber zwar nicht, aber erst die Öffnung des Vatikanischen Archivs mit seinen reichen Quellen zur deutschen Kirchengeschichte im Jahre 1881 räumte das letzte große Hindernis aus dem Wege, das der Erfassung allen geschichtlichen Materials als der Grundvoraussetzung für eine erfolgversprechende Inangriffnahme der Germania Sacra bis dahin noch im Wege gestanden hatte.

Im Jahre 1908 konnte Albert Brackmann einen Plan für ein solches Unternehmen vorlegen. Danach sollten die Materialien, Archivalien wie Literatur, aufgearbeitet werden, ohne eine abschließende Darstellung zu geben. Im Aufbau schloß sich derselbe weitgehend an das Arbeitsschema der St. Blasianer Germania Sacra an. Von den nach diesem Plan 1917 in Angriff genommenen

Bänden konnten bis 1941 fünf erscheinen. Der zweite Weltkrieg brachte 1944 das Unternehmen zum Erliegen.

Das am 1. April 1956 ins Leben gerufene Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen hat die Fortführung der Germania Sacra in sein Arbeitsprogramm aufgenommen. Die Leitung dieser Abteilung wurde Joseph Prinz, Münster, übertragen. Um der berechtigten Kritik an der Unbeweglichkeit der ortsgebundenen Mitarbeiter – meistens Archivare – zu entgehen, wurde eine planmäßige Referentenstelle im Institut geschaffen, die Irene Crusius inne hat.

Die neue Germania Sacra folgt mit einigen Änderungen dem bewährten Brackmannschen Schema:

1. Quellen, Literatur und Denkmäler
2. Archiv und Bibliothek
3. Historische Übersicht
4. Verfassung
5. Religiöses und geistliches Leben
6. Besitz
7. Personallisten.

Neu ist, daß die Aufbereitung des Materials in allen Kapiteln, besonders in den Personallisten, bis zur Säkularisation einer jeden geistlichen Institution durchgezogen wird. Außerdem sollen die „Sacra" (Reliquienkulte, Liturgica, Bruderschaften u. a.) mehr als bisher berücksichtigt werden. Dagegen verzichtet die neue Germania Sacra auf eine bis ins Einzelne gehende Darstellung der Besitzgeschichte, da diese bei den süd- und westdeutschen Diözesen mit ihrer reicheren Überlieferung den Rahmen sprengen würde. Auf sie kann zudem umso leichter verzichtet werden, als sich die landesgeschichtliche Forschung inzwischen gerade der Wirtschaftsgeschichte im kirchlichen Bereich angenommen hat. Einzelne derartige Spezialuntersuchungen können überdies in die vom Max-Planck-Institut für Geschichte herausgegebenen „Studien zur Germania Sacra" aufgenommen werden. Einen Überblick bzw. einen Querschnitt zur Besitzgeschichte zu einem sich aus den überlieferten Quellen anbietenden Zeitpunkt bzw. zur Zeit der Säkularisation gibt auch die neue Germania Sacra.

Die von den Bearbeitern der ältesten Serie begonnenen Bistümer Magdeburg, Naumburg, Bamberg werden dagegen nach den Brackmannschen Richtlinien zu Ende geführt.

Literatur:

Georg *Pfeilschifter*, Die St. Blasianische Germania sacra: Münchener Studien zur historischen Theologie 1, 1921;

Georg *Wentz*, Die Germania sacra des Kaiser-Wilhelm-Instituts für deutsche Geschichte: Bll. f. Dt. Landeskunde 86, 1941 S. 92–106;

Joseph *Prinz*, Germania sacra: Mittl. aus der Max-Planck-Ges. z. Förd. d. Wissenschaften 1958, 1 S. 18–23;

Hermann *Heimpel*, Das Max-Planck-Institut für Geschichte und die Germania sacra: Miscellanea historiae ecclesiasticae (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 38) Löwen 1961;

Hermann *Heimpel* und Joseph *Prinz*, Zur Einführung. Germania sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des alten Reiches, hg. v. Max-Planck-

Institut für Geschichte, Neue Folge 1: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg, Teil 1, Die Bischofsreihe bis 1254, bearb. v. Alfred *Wendehorst*, 1962 S. V–VIII;

Joseph *Prinz*, Die Richtlinien der Germania sacra: Der Archivar, Mittl. Bl. f. dt. Archivwesen 16, 1963 Sp. 295–300.

II. Bericht des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Göttingen Abt. Germania Sacra, für das Jahr 1966/67

Die Zahl der Mitarbeiter betrug 17.

1. Kirchenprovinz Köln:
   Erzbistum Köln: W. Stüwer, Düsseldorf, hat für die Abtei Werden die kleineren nichtstaatlichen Archivbestände durchgearbeitet. H. Richtering, Münster, wurde wegen anderer Arbeiten ein halbes Jahr beurlaubt und ergänzte sodann das Manuskript über die Prämonstratenserniederlassungen Wedinghausen, Oelinghausen, Scheda und Rumbeck. Für die Zisterzienserinnenklöster des Archidiakonats Xanten Saarn, Duissern, Sterkrade und Gräfenthal oder Neukloster bei Goch sammelte G. von Roden, Duisburg, weiterhin versprengtes Material. E Wisplinghoff, Düsseldorf, hat die historische Übersicht für die Abtei Siegburg fertiggestellt und angefangen, die Urkunden der Benediktinerabteien Brauweiler und Kornelimünster zu bearbeiten. A. v. d. Brincken, Köln, hat die Urkunden des Stifts Mariengraden, Köln, ausgewertet.
   Bistum Münster: Der Band über die Schwesternhäuser nach der Augustinerregel von W. Kohl, Münster, steht kurz vor der Auslieferung. J. Prinz, Münster, sammelte Material für die Bischofsreihe vom 9.–11. Jahrhundert.
2. Kirchenprovinz Trier:
   Erzbistum Trier: F. J. Heyen, Koblenz, stellte das Manuskript über das älteste Trierer Stift St. Paulin zu etwa zwei Dritteln fertig. J. Simmert, Koblenz, hat das Manuskript über die Kartausen bis auf den Abschnitt Verfassung abgeschlossen. Graf Looz-Corswarem, Koblenz, sammelte für das Stift Münstermaifeld verstreutes Material in fremden Archiven. W. H. Struck, Wiesbaden, begann mit der Quellenauswertung für das Marienstift in Wetzlar.
3. Kirchenprovinz Mainz:
   Bistum Bamberg: Der Band über die mittelalterliche Pfarreiorganisation, aus dem Nachlaß von E. Frh. v. Guttenberg von A. Wendehorst nach den Prinzipien der alten GS-Bände bearbeitet, erschien 1966.
   Bistum Würzburg: Der zweite Teil der Bischofsreihe wird von A. Wendehorst bis 1455 fortgeführt.
   Bistum Hildesheim: H. Goetting, Göttingen, hat das Manuskript über das Benediktinerkloster Clus fast abgeschlossen.
   Bistum Konstanz: J. Sydow, Tübingen, hat begonnen, das Kloster Bebenhausen für die GS zu bearbeiten. H. Maurer, Konstanz, übernahm das älteste Konstanzer Stift St. Stephan.
4. Kirchenprovinz Magdeburg:
   Erzbistum Magdeburg: Das Manuskript über das Domstift und die anderen stadtmagdeburgischen Stifter, aus dem Nachlaß von G. Wentz von B. Schwineköper, Freiburg, bearbeitet, steht zum Druck an.
5. Kirchenprovinz Salzburg:
   Erzbistum Salzburg: E. Krausen, München, hat für die Zisterzienserabtei Raitenhaslach den mittelalterlichen Urkunden- und Aktenbestand ausgewertet.

Veröffentlichungen

Germania sacra. Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz, Das Bistum Bamberg 2: Die Pfarreiorganisationen, bearbeitet von Erich Frh. v. Guttenberg † und Alfred Wendehorst. 1966

Studien zur GS 1: Rudolf Meier, Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt in ihrer persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 5) 1967

Studien zur Germania Sacra 6: Anton Diederich, Das Stift St. Florian zu Koblenz (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 16) 1967

Studien zur Germania Sacra 7: Alfred Bruns, Der Archidiakonat Nörten (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 17) 1967

Studien zur Germania Sacra 8: Heinrich Rüthing, Der Kartäuser Heinrich Egher von Kalkar 1328–1408 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 18) 1967

Im Druck:

Germania Sacra. Neue Folge 3. Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Münster 1: Die Schwesternhäuser nach der Augustinerregel, bearbeitet von Wilhelm Kohl.

Der Nachlaß von Martin Kähler

(1835–1912)

Von Heinzgünter Frohnes

Daß Briefe vor allem wichtige biographische Dokumente des Schreibers, in zweiter Linie Zeugnis seines geographischen und beruflichen Lebensbereichs, einer Gesellschaft, eines Jahrhunderts, einer geistesgeschichtlichen Entwicklung sind, scheint der theologischen Forschung in ihrer Engführung auf das theologiegeschichtlich Bedeutsame nicht mehr selbstverständlich zu sein. Gewiß, für die Kenntnis Martin Kählers als Glied in der bisherigen gesamtkirchlichen Lebens- und Erkenntnisarbeit, als welches er sich und seine theologische Arbeit verstand und verstanden wissen wollte, tritt uns in seinem Nachlaß ein seltener Beziehungsreichtum entgegen: von Wilhelm Herrmann, dem er zeitlebens „persönliche Freundschaft aufgrund der Glaubensgemeinschaft in der theologischen Gegnerschaft“ [1] bewahrte, hin zum Führer der württembergischen Altpietisten Christian Dietrich; von Hermann Cremer, dem er in Jahrzehnte überdauernder theologischer Arbeitsgemeinschaft verbunden war,[2] zu Reinhold Seeberg;[3] von Friedrich von Bodelschwingh, dem ersten Leiter des ihm am Herzen liegenden „christlich-kirchlichen“ Bodelschwinghschen Gesamtwerkes, zu Adolf Stoecker, dem Schwager und Freund, mit dessen „christlich-gesellschaftlichen Gesamt-Auffassungen“ Martin Kähler sich „nicht ganz zurecht finden“ [4] konnte. – Die Brücke brieflichen Austausches führt nach Skandinavien, wo Lyder Brun, Johannes Lindblom, Simon T. Michelet und andere als ehemalige Schüler Kählers an den Hochschulen lehren, eine andere in den französischsprachigen Raum zu Lucien Gautier, André Arnal, Alfred Boegner, Prosper F. Jalaguier; in den Niederlanden waren Johannes Hermanus Gunning und Sohn die Gesprächs- und Briefpartner.

Der intensiv gepflegte und aufrecht erhaltene Briefwechsel mit den Jugend- und Studienfreunden – die Briefe an Carl Bertheau und Leopold Witte liegen in imponierender Zahl vollständig vor – erlaubt, nimmt man die Briefe an den Vater hinzu, die fast lückenlose Nachzeichnung von Kählers theologi-

---

[1] An W. Herrmann, 26. 6. 1896.

[2] Vgl. die schönen Ausführungen über die Arbeitsgemeinschaft zwischen Kähler und Cremer bei Chr. Seiler, Die theol. Entwicklung ... (s. u. Anm. 38), S. 150–159. Seiler lagen freilich nur 65 der insgesamt 255 Briefe Kählers an Cremer vor.

[3] Zu H. Cremers Stellung zu R. Seeberg vgl. Cremers Brief an A. Schlatter v. 15. 2. 1898, abgedruckt bei Robert Stupperich, Vom biblischen Wort zur theologischen Erkenntnis . . . (s. u. Anm. 50), S. 66–69.

[4] An A. Stoecker, o. Dt. (Frühjahr 1888?).

scher Entwicklung, die um so notwendiger erscheint, als Kähler 1883 mit der „Wissenschaft der christlichen Lehre" als ausgeprägter systematischer Kopf von großer Eigenständigkeit an die Öffentlichkeit trat. Die Fülle der Korrespondenz mit ehemaligen Schülern, die als Pfarrer – abgesehen vom mitteldeutschen Raum – vor allem in den preußischen Ostprovinzen, im Rheinland, in Württemberg, Baden und in der Schweiz tätig waren, zeigt darüber hinaus, daß Kähler, bei aller der ihm eigenen reflektiert-gedrängten Formulierungskraft, die den ersten Semestern das verständnisvolle Hören seiner Vorlesungen unmöglich machte, keineswegs sein „Katheder als Abladeplatz aller eroberten Gelehrsamkeit"[5] mißbrauchte, vielmehr für seine Tätigkeit als akademischer Lehrer der Meinung war, „wenige wirklich im Glauben feste und darum weitsichtige, nicht engherzige muthige Männer bilden ist heutzutage wol mehr werth, als hunderten eine species theologiae sive criticae sive apologeticae vortragen, die bei ihnen nach wenigen Jahren, im großen Gang vielleicht, schon nach ein oder zwei Jahrzehnten abgelebt ist";[6] eben darum wünschte er, „nicht Schule zu machen, sondern Denker und Forscher zu bilden",[7] die „von der kühlen Oberflächlichkeit unserer in Mode gekommenen sog. positiven Theologie"[8] ferngehalten werden sollten.

Heftiges Temperament, ungehemmte Impulsivität und schneidende Schärfe,[9] die er mit den Jahren nur mühsam meisterte, zeigen auf ihrer Kehrseite „eine Stufe des Vertrauens, wo ich kein Maß mehr kenne von gut und besser".[10] Darum war Martin Kähler so froh über jede sich bietende Gelegenheit, „in theologischem Verkehre ... jede Rücksicht bei Seite werfen und mit voller Unbefangenheit nach jeder Richtung mich bewegen zu dürfen".[11] Den Männern, denen er in der Weise begegnen konnte, verdanken wir die in ihrer zwanglosen Unmittelbarkeit und Offenherzigkeit und trotz mancher theologischen Gelehrsamkeit schönsten Briefzeugnisse, mögen diese mehr den Charakter eines Arbeitsdokuments (Hermann Cremer), einer vertrauten Auseinandersetzung (Wilhelm Herrmann),[12] einer subtil-taktvollen, über Jahrzehnte hin sich erstreckenden seelsorgerlichen Teilnahme (Friedrich Giese-

[5] An den Vater, 6. 3. 1863.
[6] An C. Bertheau, 15. 5. 1876.
[7] An H. F. Reuter, März 1889.
[8] An R. Arnold, 15. 3. 1879.
[9] Vgl. an C. Bertheau, 6. 1. 1866: „Solch Kritisieren ist, mein' ich, nicht mein Feld. Ich könnte was leisten mit meiner Schärfe, aber die beschneidet dann doch mein Gewissen und dann fühlt sich's stumpf an, weils beschnitten ist."
[10] An K. Kloht, 24. 10. 1855.
[11] An H. F. Reuter, 21. 1. 1876.
[12] Die Wände von W. Herrmanns Marburger Studierzimmer haben mehr von der Auseinandersetzung gehört, als wir nachträglich aus dem Briefwechsel zu rekonstruieren vermögen. Das ist für die Beantwortung mancher Frage, die man bei der Lektüre der Briefe stellt, bedauerlich; aber Kähler suchte, wenn seine „intimsten theologischen Interessen" berührt wurden, den von ihm so hochgeschätzten „mündlichen Austausch". – Nachdem Herrmann die an ihn 1896 ergangene Berufung nach Halle abgelehnt hatte, schreibt Kähler ihm am 26. 6. d. J.: „Und ich hoffte, wir würden Beide etwas davon haben, – auch etwas, das in unsrer Arbeit Frucht brächte. Nun soll es nicht sein! Und ich werde also in meinen intimsten theologischen Interessen weiter allein auf die Jugend zum Austausch angewiesen sein; daran fehlt es ja glücklicher weise nicht, aber es ist nicht Alles."

brecht), einer steten Aufnahmefähigkeit und gedanklichen Verarbeitung fremdländischer Eindrücke und Erlebnisse (Eduard Fries) besitzen oder den Zauber der bis zum Tode jugendlich bewegten Werbung (Luise Kähler).[13] Allem und jedem gegenüber kommt er sich „vor wie ein Clavier, auf dem ein Andrer die Tasten schlägt; und noch immer gelingt es, einen unberührten Ton anzuschlagen",[14] immer leidet er „(im Sinne des aristotelischen *νους παθητικος*) unter intellectuellen Eindrücken, einer umfassenderen Intuition, und dann treibt es mich, sie aus zu gestalten".[15] Aber weil Kähler auf der anderen Seite „zu wirklicher Befriedigung runde ausgeführte Begriffsbestimmungen"[16] brauchte, gelang ihm die Ausgestaltung einer Systematik in nicht wieder erreichter Eindringlichkeit und Prägnanz, einer Systematik, die zeigen sollte, daß „Systematik etwas leisten kann durch sich selbst ohne weite Auseinanderlegung; [daß] man Bibelausweiß geben kann ohne eine Masse nichts beweisender einzelner Citate; [daß] man *kirchliche* Lehre als solche geben kann, ohne eine eklectische und darum unwissenschaftliche Einfügung symbolischen und dogmengeschichtlichen Einzelstoffes".[17] Dabei wies er jedoch den „Begriff in seine bescheidene Stellung neben dem Leben, neben den überlieferten Voraussetzungen und den religiösen Conceptionen"[18] und hütete sich, „mit formalen Mitteln die Wahrheit erfassen zu wollen, indem man die immer unsichere vergangene Wirklichkeit mit der Wahrheit verwechselt oder in frommer Skepsis überhaupt auf eine erkennbare Wahrheit verzichtet";[19] „Voraussetzungslosigkeit gegenüber der heiligen Geschichte ist [ihm] die befangenste Voraussetzung selbst; sie kann ihr nicht gerecht werden."[20]

Eigentliches Ziel seiner akademischen Tätigkeit sah er in der bescheidenen „Aufgabe, den reichen Schatz theologischer Einsicht, welchen die deutsche Theologie von 1820 bis 1870 für die Systematik zu Tage gefördert hat, den künftigen Generationen lebendig zu erhalten";[21] in Angriff nahm er sie mit der bangen und hoffnungsvollen Frage zugleich, „ob bei dem Versuche, nicht

[13] Als ein Beispiel unter vielen, wie er dem theologischen Nachwuchs die wissenschaftlichen Themen wies und zurechtrückte, seien hier einige Sätze aus dem Brief vom 1. 1. 1883 an den früh verstorbenen Johannes Gloel angeführt: „Ein Thema aus Paulus scheint mir immer noch sehr wohl geeignet. Daß der Schein einer neuen Entdeckung auf anderen Gebieten leichter zu erreichen wäre, ist gewiß. Man braucht nur mit der neuesten unfehlbaren Methode irgendwo zwischen Concordienformel und heute, oder um Augustin herum anzubeißen. Allein es kommt doch imgrunde dabei nicht viel heraus. Dagegen eine ruhige saubere Arbeit, welche hingebend den Zusammenhängen zwischen dem sogenannten Objectiven und Subjectiven bei Paulus nachgeht, welche die fable convenue von der Zusammenhanglosigkeit seiner verschiedentlich angeknüpften Gedankengänge wiederlegt, kann neu und zugleich verdienstlich und nachhaltig wirksam werden. ... Mir würde die Aufgabe vorschweben, unter ausdrücklichem Hinblick auf die neuerdings empfohlene Zerreißung des Religiösen und Ethischen nebst obligater Abschätzung des angeblichen Mysticismus, bei Paulus die Lebensbänder zwischen seiner libertas christiana als Seele seiner Ethik und der *πιστις Ιησου* klar zu legen, ohne in die Verdunkelung seiner *δικαιωσις* einzubiegen ..."

[14] An den Vater, 2. 2. 1858.
[15] An K. Bornhäuser, 6. 3. 1911.
[16] An den Vater, 29. 7.–1. 8. 1858.
[17] An C. Bertheau, 15. 7. 1882.
[18] An H. F. Reuter, 24. 3. 1880.
[19] An C. Bertheau, 22. 4. 1889.
[20] An den Vater, 24. 3. 1865.
[21] An A. Boegner, 9. 3. 1900.

einen Ausweg rechts oder links zu nehmen, sondern an der Hand des Gewachsenen, mit Lauschen auf die streitenden Stimmen der saecula aevi christiani, sich nicht eine conservative schonende Umbildung vollziehen lasse, die immer den Einen Grundzug bewahrt und immer geschichtliches und individuelles Leben, jedes in seiner großen grundsätzlichen Gleichartigkeit und beide in ihrer Wechselwirkung im Auge behält."[22]

Die kirchenpolitischen Kämpfe seiner Zeit beobachtete und beurteilte Martin Kähler mit seltenem Scharfblick, ohne je literarisch oder persönlich in sie einzugreifen. Zwar gehörte er zur Positiven Union, „welche das Confessionelle in seiner Verselbstischung negirt",[23] doch blieb er der Meinung, „daß kirchliches Leben etwas anderes ist, als eine gewisse socialconservative Policei", und mißtraute der von vielen so hochgeschätzten Volkskirche, die sich „von oben und innen gesehen . . . doch oft ausnehmen [mag] wie ein Dom, vollgestopft mit gaffender unverständiger Menge, und ausgeziert mit Holzpuppen, die für diese eine stumme Rede führen, von der ihr Inneres auch nichts weiß."[24] Angesichts der unbeweglichen und auf sture Selbstbehauptung ausgerichteten Haltung kirchlich-theologischer Kreise lernte er immer mehr verstehen, „warum Tholuck seiner Zeit so nach Zweiflern herum diogenes'te; ich bin auch bald so weit, und erfahre wenigstens, daß die liberal angesäuselten z. B. mehr Eindruck von den Andachten bezeugen als die mit dem legitimen Sigel gestempelten Flaschen voll Leipziger oder väterlicher Theologie."[24] Doch auch an Adolf Stoecker richtete er die lebhafte Frage, „wie die Seite des Evangelium, zu der als leitender Gesichtspunkt das Wort von der kleinen Heerde gehört, bei der Arbeit an einer *sozialen* Evangelisation mit in Rechnung gezogen bleibt."[25]

Am eindrücklichsten tritt neben dem allen in den Briefen die Kennerschaft politischer Geschichte und der Geschichtsschreibung im allgemeinen hervor, sicherlich begünstigt durch den selbstverständlich-naiven geschichtlichen Sinn, den er in der Jugend in Ostpreußen eingeatmet hatte. Geprägt vom politischen Realismus, der die Historiographie in der zweiten Jahrhunderthälfte auszeichnete,[26] steht Kähler inmitten der Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie Hegels, der die „Mode" hervorgebracht, „die Geschichte mehr als Spiegel der eigenen Ideen, als Stoff für Selbstoffenbarung zu brauchen, denn objektiv und lauter darzustellen",[27] und dem liberalen Fortschrittsoptimismus, der aus der Selbstgewißheit der spekulativ-rationalen Idee, die das Nichtverstehbare als ‚List der Vernunft' hinwegzauberte, Ge-

[22] An C. Bertheau, 23. 5. 1883.
[23] An L. Witte, 11. 2. 1879.
[24] An L. Witte, 30. 1. 1874.
[25] An A. Stoecker, o. Dt. (Frühjahr 1888?)
[26] Vgl. auf erkenntnistheoretischem Gebiet die Parallele im Brief an den Vater, 6. 2. 1859: „. . . Dank für die Hinweisung auf Lotze. Aufmerksam bin ich schon durch meinen Freund Bertheau . . . auf ihn geworden . . . Er (sc. H. Lotze) ist selbst Naturforscher, so kann man einfache thatsächliche Erkenntnisse, mit nüchternem Blick erhoben, erwarten, und wenn sie Solches bringen, sind mir selbst Materialisten lieber als apriori phantasierende Philosophen."
[27] An den Vater, 30. 11. 1862.

schichte als stets aufsteigende Entwicklung des Erreichten postulierte. Trotzdem war Kähler nicht „so bequem, über dem Geschichtlich-Einzelnen, den ‚Schnitzeln der Menschheit', welches ohne Aufhören wechselt, die großen tiefen wesenhaften Einheiten zu übersehen",[28] auch hierin mit Leopold Ranke verwandt. Den mehr und mehr aufkommenden Borussismus in der Geschichtsschreibung teilte er nicht, Bismarck beurteilte er skeptisch,[29] trotz seiner deutschen Gesinnung „mit stark preußischen Vorzeichen",[30] die in der ihm nachfolgenden Generation krause Blüten hervorbringen sollte.[31]

Genug der Streiflichter; denn mehr konnten und sollten die einleitenden Sätze nicht sein! Jedenfalls mag einsichtig geworden sein, daß die fernere wissenschaftliche Beschäftigung mit Martin Kähler an seinem Nachlaß nicht vorübergehen kann, und daß der Umgang mit Nachlässen und Archivalien im allgemeinen keineswegs „eine Arbeit für bemooste Häupter, für alte Kracher und nicht für Leute, die noch aufs hohe Meer hinaus müssen",[32] zu sein braucht.

Briefe Kählers wurden bisher veröffentlicht von Ernst Cremer in der Biographie seines Vaters,[33] von Leopold Witte,[34] von Anna Kähler in der Biographie ihres Vaters,[35] von der Schriftleitung der Zeitschrift „Beth-El"[36] und von Robert Stupperich.[37] Ein bedeutender Teil des Nachlasses lag der Monographie von Christoph Seiler zugrunde.[38]

---

[28] An H. F. Reuter, 29. 8. 1887.

[29] Vgl. Theologe und Christ . . . (s. u. Anm. 35), S. 323–328: Bismarcks ‚Gedanken und Erinnerungen'.

[30] Vgl. Friedrich Meinecke, Erlebtes 1862–1901, 1941, S. 170.

[31] Über das leidenschaftliche Interesse Kählers für die Geschichte und Geschichtswissenschaft vgl. Wilhelm Lütgert, Martin Kähler Gedächtnisrede, in: BFChTh 17 (1913) S. 7–28, ebd. S. 9 ff. – Vgl. Kählers Brief an den Vater vom 1. 7. 1861: „Wo ich meinem Behagen nachgeben darf, ist und bleibt Geschichte mein Liebling und es kann mir oft schmerzlich schwer werden, mich von einem Geschichtsbuche zu trennen." Die Aufstellung einer Liste über die profangeschichtliche Lektüre Kählers zeigt, daß er in der Tat kein Geschichtswerk von Rang übersehen hat; um so notwendiger erscheint es, daß endlich einmal Untersuchungen über Theologie und Geschichte bei Martin Kähler den binnentheologischen Raum auch zur ‚Profan' –, und nicht allein zur Philosophiegeschichte hin verlassen.

[32] Jacob Burckhardt an Bernhard Kugler, 14. 6. 1874 in: Briefe V, 1963, S. 229.

[33] Hermann Cremer. Ein Lebens- und Charakterbild, 1912. – Mindestens 22 Briefe Kählers an Cremer, 49 Cremers an Kähler sind dort auszugsweise abgedruckt.

[34] Aus Martin Kählers Lehrjahren, wohl 1913 erschienen.

[35] Martin Kähler, Theologe und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse von Martin Kähler, hg. von Anna Kähler, 1926. – Briefe finden sich, nicht immer verläßlich abgedruckt, auf S. 330–359.

[36] S. u. Anm. 103.

[37] Der Theologe, das Buch und die Rezension. Betrachtungen anhand bisher unveröffentlichter Briefe Martin Kählers und Hermann Cremers an Hermann Meßner. In: Gemeinde Gottes in dieser Welt, Festgabe für F.-W. Krummacher, 1961, S. 235–257. Mit dem Kommentarteil empfiehlt sich ein vorsichtiger Umgang. S. u. Anm. 69.

[38] Zu der an sich vorzüglichen Arbeit von Christoph Seiler, Die theologische Entwicklung Martin Kählers bis 1869, BFChTh 51, 1966, sind leider einige kritische Bemerkungen notwendig, und zwar über die mehr als nachlässige Art im Umgang

Der umfangreiche Briefnachlaß setzt sich aus 2170 Autographen Martin Kählers, nahezu 5000 an Kähler gerichteten Autographen von ungefähr 970 Adressanten und über 300 mittelbar mit Kähler in Verbindung stehenden Autographen zusammen.

Der weitaus größte und bedeutendste Teil des Nachlasses befindet sich auf der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek in Göttingen, wo auch zumindest Kopien der übrigen Nachlaßbestände in absehbarer Zeit einsehbar sein sollen. – Die Mehrzahl der an Kähler gerichteten Briefe liegt im Archiv des Tholuck-Konvikts, das zur Zeit noch im Katechetischen Oberseminar zu Naumburg a. d. Saale bewahrt wird. Ein dritter, weniger umfangreicher Teil befindet sich im Besitz von Prof. D. Ernst Kähler-Greifswald.[39]

---

mit den Quellen. Man vergleiche folgende Aufstellung, die beliebig verlängert werden könnte:

a) Seiler zitiert S. 34 ff. ausführlich aus einem Brief Kählers an Witte v. 5. 9. 58:
S. 35 Z. 12 v. o.: den schöpferischen Akt des Menschen . . .
muß heißen: den schöpferischsten Akt . . . ;
S. 35 Z. 3 v. u.: 1 Kor 13 bleibt wohl . . .
muß heißen: Und der Schluß von 1 Kor 13 . . .;
S. 36 Z. 3 v. o.: das Bild eines schönen Ganzen mit . . .
muß heißen das Bild eines schönen Ganzen von Farben mit . . .;

b) aus demselben Brief an Witte:
S. 46 Z. 2 v. o.: beim Amt (Anm. 121. Von K. unterstrichen)
Im Brief ist kein Strich zu finden.

c) aus einem Brief an Witte v. 12. 7. 58:
S. 53 Z. 10 v. o.: Der Geist Gottes die Bedingung . . .
muß heißen: Der Geist Gottes im Menschen die . . .;

d) aus einem Brief an den Vater v. 5. 3. 59:
S. 59 Z. 14 f. v. o.: Mein bisheriger Weg hat mich nicht . . .
muß heißen: Mein bisheriger Weg am Gängelbande dieser Lehre hat mich nicht . . .;

e) aus einem Brief an den Vater v. 28. 11. 60:
S. 70 Z. 15 v. o.: mein Bekenntnis zur Schrift . . .
muß heißen: mein Bekenntnis in Bezug auf die . . .;

f) aus einem Brief an den Vater v. 3. 12. 65:
S. 120 Z. 18 v. o.: verwerte . . . die moderne Kenotik . . .
muß heißen: verwerfe . . . die moderne Kenotik . . .,
was im übrigen einige Folgen für die Interpretation von Kählers Verhältnis zu Dorner hat.

g) aus einem Brief an den Vater v. 27. 9. 65:
S. 131 Anm. 445 Z. 11 v. u.: vor vier Jahren . . .
muß heißen: vor vier Wochen . . .

Eine Frage, die den methodischen Ansatz der Seiler'schen Untersuchung angeht, soll hier nur gestellt werden: Inwieweit läßt sich die Wirklichkeit des Geschehenen und Erlebten, die Seiler aufgrund der Briefe reden läßt, gegen die Wirklichkeit des reflektierten Geschehens in der Autobiographie Kählers ausspielen? Ganz abgesehen davon, daß Kähler die 1883 niedergeschriebene Biographie bis zu seinem Tode überprüfte und überarbeitete, und zwar unter Benutzung seiner Briefschaften an den Vater, an Hermann Cremer u. a., die nach deren Tod in seine Hände zurückgekommen waren.

[39] Meine Arbeit an der Aufstellung des Nachlasses war eine überwiegend kompilatorische; der Dank gilt Herrn Dr. Chr. Seiler, der für einen Teil des Göttinger Nachlasses ein Register aufstellte, den Herren vom Katechetischen Oberseminar in Naumburg, die die dort liegenden Briefe aufnahmen, dem Leiter der Göttinger Handschriftenabteilung, Herrn Dr. K. Haenel, der unorthodoxen Bitten auf un-

A Briefe

I Briefautographen an und von Martin Kähler[40]

	an M. Kähler	von M. Kähler an
1. Althoff, Friedrich[41]	14 (1890–1903)	25 (1888–1906)
2. Arnold, Robert[42]	100 (1856–1892)	57 (1854–1892)
3. Auberlen, Carl August	4 (1860–1863)	5 (1859–1863)
4. Balke, Siegfried[43]	6 (1888–1912)	24 (1889–1912)
5. Bertheau, Carl[44]	10 (1878–1910)	507 (1858–1910)
6. Bertheau, Carl[45]		1 (1866)
7. Bertheau, Meta Louise[46]		1 (1886)
8. Bodelschwingh, Friedr. v.[47]	15 (1901–1909)	9 (1901–1905)
9. Bodelschwingh, Friedr. v.[48]	3 (1901–1902)	2 (1910–1911)
10. Boegner, Alfred[49]	60 (1900–1912)	26 (1900–1910)
11. Bornhäuser, Karl	3 (1910–1912)	9 (1903–1911)

---

orthodoxe Art entgegenkam, vor allem auch Herrn Prof. D. Ernst Kähler, der als Schatzgräber in Ost und West in vorletzter Stunde noch erfolgreich tätig gewesen ist. – Herr Dr. P. Fischer-Appelt klärte mich über den W. Herrmann-Nachlaß auf, Herr Pfarrer W. Stange zeigte sich stets hilfsbereit bei eiligen Nachfragen.

Abkürzungen: AThK = Archiv desTholuck-Konvikts;
GN = Kähler-Nachlaß in Göttingen;
EK = Kähler-Nachlaß bei Prof. Ernst Kähler, Greifswald;
MZA = Kähler-Nachlaß im Merseburger Zentralarchiv.

[40] Obwohl es reizvoll gewesen wäre, alle Adressaten und Adressanten in ihrer Beziehung zu Martin Kähler biographisch zu kommentieren, werden wegen des zur Verfügung stehenden Raums im allgemeinen nur solche verifiziert, die nicht aus den herkömmlichen biographischen Nachschlagewerken wie RE, RGG (bes. 1. Aufl.), ADB u. dgl. belegt werden können.

Eine Ausgabe der Briefe Martin Kählers ist in Vorbereitung. Für Hinweise auf bisher unbekannte Briefe bin ich dankbar.

[41] Althoff, Friedrich (1839–1908), seit 1888 Geh.-Ob.-Reg.-Rat im preuß. Ministerium für geistliche, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, Referent für die Angelegenheiten der Universitäten und wiss. Anstalten. – Die Briefe Kählers an Althoff liegen im MZA, Rep. 92 Althoff B 84 Bd. 1.

[42] Arnold, Robert (1834–1892), Studienfreund Kählers, seit 1864 Pastor in Barmen.

[43] Balke, Siegfried, Schüler Kählers, seit 1905 Pastor in Bremen, Vorsteher des dortigen Diakonissenhauses.

[44] Bertheau, Carl (1836–1910), Studienfreund Kählers, seit 1867 Pastor an St. Michaelis in Hamburg. Über ihn RE³ XXIII, S. 190 f.

[45] Bertheau, Carl (1806–1886), Vater von Bertheau (s. o. Anm. 44), seit 1845 Direktor der Realschule des Johanneums in Hamburg.

[46] Bertheau, Meta L., Ehefrau von C. Bertheau, s. o. Anm. 44.

[47] Bodelschwingh, Friedrich von (1831–1910), 1. Leiter des Bodelschwinghschen Gesamtwerkes. – Die Autographen Kählers liegen im Hauptarchiv der Bodelschwinghschen Anstalten, Bethel.

[48] Bodelschwingh, Friedrich von (1877–1946), jüngster Sohn von Fr. v. Bodelschwingh (s. o. Anm. 47); 2. Leiter des Bodelschwinghschen Gesamtwerkes. – Die Autographen Kählers liegen im Hauptarchiv der Bodelschwingschen Anstalten, Bethel.

[49] Boegner, Alfred (1851–1912), seit 1882 Direktor der Société des Missions Evangéliques de Paris.

12. Cremer, Hermann[50]	227 (1859–1903)	255 (1859–1903)
13. Donndorf, Rud. F. Aug.[51]	20 (1877–1902)	1 (1888)
14. Frey, Amalie[52]		1 (1857)
15. Fries, Eduard[53]	8 (1899–1912)	19 (1899–1911)
16. Giesebrecht, Friedrich	1 (1905)	19 (1877–1907)
17. Gloel, Johannes	5 (1879–1882)	12 (1880–1891)
18. Herrmann, Wilhelm[54]	22 (1879–1908)	16 (1885–1906)
19. Hötzel, Carl A. Hugo[55]	5 (1873.1885)	2 (1879)
20. Huffelmann, Frieda[56]	11 (1857–1863)	12 (1857–1860)
21. Huffelmann, Wilhelm[57]	94 (1857–1910)	6 (1899–1906)
22. Jacobi, Justus L.	3 (1878.1887)	2 (1878.1887)
23. Kähler, Anna[58]		7 (1887–1908)
24. Kähler, Martin und Hanna[59]		3 (1911–1912)

---

[50] 20 Autographen Kählers befinden sich im Besitz von Frau Marie Koepp, Klein-Machnow bei Berlin, 3 Autographen Cremers bei EK. – Im GN liegen von Hermann Cremer je ein Brief an A. Stoecker (1896) und A. Schlatter (? 1903), ferner 2 Briefe an Luise Kähler. – Gegenüber der Fülle von 482 Briefen Kählers und Cremers steht R. Stupperichs Behauptung: „. . . der größte Teil der Cremerschen Korrespondenz ist in Oeynhausen verloren gegangen. Dazu gehört der Briefwechsel mit M. Kähler, den Ernst Cremer 1912 und Anna Kähler noch 1930 (richtig: 1926) für die Biographien ihrer Väter haben auswerten können und der für Cremers theologisches Werden besonders aufschlußreich wäre." (In: Vom biblischen Wort zur theologischen Erkenntnis. Hermann Cremers Briefe an Adolf Schlatter und Friedrich von Bodelschwingh (1893–1903), Beihefte zum Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, H. 1, 1954, S. 5) – Über die Selbstverständlichkeit von R. Stupperichs Editionsgrundsätzen (a.a.O. S. 30) sollte man streiten dürfen!

[51] Donndorf, Rud. F. Aug. (1854–1912), Pastor in verschiedenen Orten Mitteldeutschlands. Kähler war Pate beim ältesten Sohne D's. – Das Autograph Kählers bei EK, die Autographen D's im AThK.

[52] Frey, Amalie (gest. 1865), Tochter des Geh.-Kriegsrates J. G. Frey (1762–1831), der als ausschlaggebender Mitarbeiter des Reichsfreiherrn K. v. Stein bei der Gestaltung der preußischen „Städteordnung" (1808) mitwirkte. – Schwester der Mutter Martin Kählers, Minna Rosalie, geb. Frey.

[53] Fries, Eduard (1877–1923), Schüler Kählers, 1903–1919 Missionar auf Nias, seit 1920 Direktor der Rheinischen Mission in Barmen.

[54] Die Autographen W. Herrmanns befinden sich in der UB Marburg, Hs 691: 516 ff., im GN und AThK; 2 Autographen Kählers in der UB Marburg, Hs 691: 337 f. – Im GN liegen außerdem 2 Briefe Herrmanns an Luise und Anna Kähler von 1912 und 1917. Eine Veröffentlichung des Briefwechsels W. Herrmann - M. Kähler ist in Aussicht genommen.

[55] Hötzel, C. A. Hugo (1849–1922), Schüler Kählers, um 1879 Pfarrer in Buchwald, Niederschlesien, seit 1884 Geistlicher in Köln. – Die Autographen Kählers liegen bei Pfr. R. Kittler, Brackwede.

[56] Huffelmann, Frieda (gest. 1865), Mutter von Wilh. H., s. u. Anm. 57.

[57] Huffelmann, Wilhelm, Studienfreund Kählers, seit 1863 Pfarrer in Neuenrade.

[58] Kähler, Anna (1869–1956), Tochter Martin Kählers, Herausgeberin von: Theologe und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse von Martin Kähler, 1926 und: Martin Kähler, Der Lebendige und seine Bezeugung in der Gemeinde, mit einer Einführung von Julius Schniewind, 1937. – Autographen bei EK.

[59] Kähler, Martin (1874–1968), Sohn Martin Kählers, Dr. med.; Kähler, Johanna (geb. 1880), geb. Simon, Ehefrau Martin K's. Die Autographen befinden sich bei Frau Dorothea Daur, geb. Kähler, in Neuenstadt/Kocher.

25. Kähler, Luise[60]		105 (1866–1912)
26. Kähler, Minna[61]	1 (1912)	23 (1881–1912)
27. Kähler, Siegfr. August[62]	9 (1857–1877)	443 (1857–1894)
28. Kähler, Walter[63]		11 (1905–1912)
29. Kähler, Wilhelm[64]	2 (1879.1895)	3 (1901–1903)
30. Katz, Frau M.[65]	3 (1900–1904)	38 (1901–1911)
31. Klöppinger, Ludwig[66]	12 (1874–1878)	3 (1876)
32. Kloht, Karl[67]	23 (1852–1857)	30 (1852–1856)
33. Krüger, Joachim Gotthilf[68]	2 (1861.1865)	1 (1861)
34. Loofs, Friedrich	18 (1889–1912)	15 (1887–1912)
35. Meßner, Hermann[69]	1 (1877)	8 (1863–1878)
36. Müller, Ernst F. Karl[70]	8 (1899–1912)	25 (1888–1908)
37. Reuter, Hermann Ferd.	67 (1870–1889)	23 (1876–1889)
38. Riehm, Eduard	17 (1864–1879)	13 (1864–1878)
39. Römer, Heinrich[71]	6 (1886–1912)	64 (1884–1911)
40. Schlatter, Adolf[72]	3 (1903–1905)	15 (1902–1910)
41. Schniewind, Julius[73]	2 (1905.1910)	1 (1907)
42. Schulze, Gustav[74]		4 (1880–1881)
43. Seeberg, Reinhold[75]	5 (1894–1905)	1 (1902)
44. Stoecker, Adolf[76]	4 (1882–1904)	29 (1879–1901)

[60] Kähler, Luise (1842–1929), Ehefrau Martin Kählers, Tochter von J. G. Krüger, s. u. Anm. 68.

[61] Kähler, Minna (1867–1934), seit 1906 Oberin am Diakonissenhaus Elisabethenstift in Darmstadt, älteste Tochter M. Kählers.

[62] Kähler, Siegfried August (1800–1895), Vater Martin Kählers, Oberkonsistorialrat in Königsberg.

[63] Kähler, Walter (1877–1955), Sohn Martin Kählers, Dozent an der Theol. Schule in Bethel, Generalsuperintendent in Stettin. – Autographen bei EK.

[64] Kähler, Wilhelm (1871–1934), Sohn Martin Kähler; D. theol., Dr. jur., Dr. phil., Professor der Staatswissenschaften an der TH Aachen und an der Universität Greifswald. 1932 mit der Wahrnehmung der Geschäfte des preuß. Kultusministers beauftragt.

[65] Katz, M., geb. Eisenlohr. Nahe Freundin M. Kählers von seinen Ferienaufenthalten im Kurhaus Palmenwald, Freudenstadt, her.

[66] Klöppinger, Ludwig, ein früh verstorbener Schüler Kählers.

[67] Kloht, Karl (1832–1862), Schul- und Studienfreund Kählers, Jurist.

[68] Krüger, Joachim Gotth. (1801–1868), Schwiegervater Kählers, Kommerzienrat und Fabrikant in Brandenburg, Havel.

[69] Die Autographen Kählers befinden sich wohl bei D. Rob. Stupperich, Münster. Abgedruckt bei: R. Stupperich, Der Theologe, das Buch und die Rezension . . . s. o. Anm. 37.

[70] Die Autographen Kählers liegen im AThK.

[71] Römer, Heinrich (1846–1926), Schüler Kählers. Pfarrer in verschiedenen Orten Württembergs.

[72] Die Autographen Kählers befinden sich bei D. Theodor Schlatter, Ludwigsburg.

[73] Das Autograph Kählers liegt bei EK.

[74] Gustav Schulze (1851–1927), seit 1882 Pfarrer in Erfurt. – Die Autographen Kählers liegen bei Dr. F. Schulze-Maizier, Marburg.

[75] Das Autograph Kählers liegt im AThK.

[76] 27 Autographen Kählers befinden sich im MZA Rep. 92 Nachlaß Stoecker I 3 c; 1 Abschrift bei EK, 1 Entwurf im GN.

45. Tholuck, August	26 (1857–1866)	4 (1866.1869)
46. Tholuck, Mathilde[77]	35 (1858–1893)	7 (1858–1879)
47. Vowinckel, Emanuel[78]	5 (1892–1902)	1 (1897)
48. Warneck, Gustav[79]	3 (1893–1910)	2 (1908)
49. Weiß, Bernhard	3 (1882.1910)	1 (1882)
50. Wilke, Heinrich[80]		1 (1888)
51. Witte, Leopold[81]	172 (1855–1912)	240 (1855–1912)
52. Zänker, Otto	9 (1898–1912)	16 (1900–1912)
53. Freunde des Briefkränzchens[82]		29 (1859–1872)
54. ein ungenannter Freund[83] (Hermann Cremer?)		1 (1878)
55. ein ungenannter Adressat[84]		1 (o. J.)
56. Geschwisterbrief[85]		1 (1872)

II Abschriftlich erhaltene Briefe von Martin Kähler

1. an Bertheau, Carl	1 (1896)	2. an Dryander, Ernst v.[86]	2 (1905)
3. an Freund, Ernst	1 (1911)	4. an Meinhof, J.[87]	1 (1911)
5. an Petersen, Herm.[88]	2 (1896)	6. an Witte, Leopold	1 (1892)

7. Auszüge aus 11 Briefen an Amalie Frey (1860–1861)

---

[77] Tholuck, Mathilde (1816–1894), Ehefrau August Tholucks.

[78] Vowinckel, Emanuel (1865–1927), Schüler Kählers. 1897 war V. Pfarrer in Altenkirchen, Kr. Wetzlar.

[79] Die Autographen Kählers liegen bei Pfr. U. Johannsen, Paderborn.

[80] Wilke, Heinrich, Hausarzt Martin Kählers in Halle. – Autograph Kählers bei EK.

[81] Witte, Leopold (1836–1921), Studienfreund Kählers, 1861–1879 Pfr. in Cöthen, Mark, seit 1879 Prof. an der Landesschule Schulpforta. Mitbegründer des Evang. Bundes.

[82] Das Briefkränzchen basiert auf einem theologischen Kränzchen des Wintersemesters 1857/58 in Halle, das sich aus den Studienfreunden und Wingolfiten C. Bertheau (s. o. Anm. 44), A. Diestelkamp (s. u. Anm. 96), A. Helbing (s. u. Anm. 100), W. Huffelmann (s. o. Anm. 57), David Hupfeld (geb. 1836, Mitarbeiter an RE[3]), Th. Klamroth (s. u. Anm. 106) und M. Kähler zusammensetzte.

[83] Autograph bei EK.

[84] Autograph im AThK.

[85] Dieser Rundbrief ist an die vier durch das Krügersche Haus miteinander verbundenen Schwäger Ad. Stoecker, Ernst Kähler (1842–1903, Vetter M. Kählers, Superintendent in Neuteich, Westpreußen), Wilhelm Krüger (1836–1915, Pfr. im Rheinland), Hermann A. Krummacher (1828–1890, Pfr. in Brandenburg a. d. Havel, gest. als Konsistorialrat in Stettin) und ihre Ehefrauen gerichtet. – Autograph bei EK.

[86] Kählers Sohn Walter (s. o. Anm. 63) verlobte sich 1905 mit der Tochter Hildegard des Oberhofpredigers v. Dryander.

[87] Joh. Meinhof war Pfarrer an der Neumarktkirche in Halle, der Kähler als Gemeindeglied zugehörte. – Der Brief liegt abschriftlich vor in: E. Wagner, M. Kähler als Gemeindeglied (s. u. D IV/1), S. 12 f.

[88] Petersen, Hermann, Schüler Kählers, später Pastor in Lüdenscheid. – Auszüge der Briefe sind abgedruckt in: M. Kähler, Der Lebendige und seine Bezeugung in der Gemeinde, 1937, unter der Sigle 0.

8. Auszüge aus 48 Briefen an verschiedene Adressaten (1860–1912), darunter wichtig Nr. 9: an Anna Stoecker (1867)[89]
   25: an einen ungenannten Adressaten (1902)
   26: Gedanken für den alternden Christen (1902)
9. Brieffragmente, die im Original verloren sind, in: Anna Kähler, Das Brandenburger Krügerhaus . . . Vgl. D IV/2.

III Briefkomplexe und Einzelbriefe an Martin Kähler von verschiedenen Verfassern[90]

Achelis, Ernst Christian 3 (1880–1910); *Arnal*, André 1 (o. Dt.); *Arnold*, Wilhelm 19 (1859–1910);[91] *Augé*, Friedrich 28 (1871–1912);[92] *Auerswald*, A. von 1 (o. J.);[93] *Axenfeld*, Carl 8 (1900–1912);[94] *Bachmann*, Johannes 2 (1878); *Baethgen*, Friedrich 1 (1889); *Below*, Georg von 1 (1905);[95] *Bertling*, Oskar 1 (1899); *Beyschlag*, Willibald 5 (1873–1897); *Böhl*, Eduard 1 (1878); *Bohatec*, Josef 14 (1903–1912); *Braun*, Theodor 9 (1857–1905); *Brückner*, Wilhelm 3 (1876–1879); *Brun*, Lyder 1 (1898); *Buchner*, Charles 2 (1905. 1906); *Buddensieg*, Rudolf 1 (1902); *Caspari*, Wilhelm 2 (o. Dt.); *Clemen*, *Adolf* 2 (1905); *Cremer*, Ernst 5 (1905); *Dalmann*, Gustaf 1 (1889); *Deißmann*, Adolf 1 (1904); *Delitzsch*, Franz 2 (1887); *Diestelkamp*, *A.* 17 (1858–1886);[96] *Dietrich*, Christian 1 (1903); *Dobschütz*, Ernst von 2 (1893.1909); *Dreyer*, Otto 8 (1858–1892); *Drews*, Paul 2 (1908.1910); *Dryander*, Ernst von 1 (1906); *Dunkmann*, Karl 3 (1904–1911); *Ecke*, Gustav 11 (1879–1912); *Engelhardt*, Wilhelm 1 (1906); *Erdmann*, David 6 (1888–1905); *Ewald*, Paul 6 (1890–1901); *Feine*, Paul 3 (1898–1905); *Fiebig*, Paul 2

---

[89] Anna F. Stoecker, geb. Krüger (1843–1910), seit 1867 Ehefrau A. Stoeckers.

[90] Die Auswahl von 155 unter den über 970 Adressanten war notwendig, wenn auch nicht wünschenswert, vor allem deshalb nicht, weil ich nur einen sehr geringen Teil des im AThK liegenden Nachlasses durchsehen und auf seine Bedeutung hin prüfen konnte. Gesichtspunkte der folgenden Auswahl bildeten einmal die Bedeutung der Adressanten selbst im geistes- und theologie-, aber auch territorialkirchengeschichtlichen Bereich, zum andern der Gehalt der Briefe, schließlich die Wichtigkeit sowohl der Adressanten als auch der Briefe für die Biographie Martin Kählers. – Ein 65seitiges Gesamtverzeichnis über den Briefnachlaß im AThK ist in Naumburg, in Göttingen und bei mir einsehbar.

[91] Arnold, Wilhelm, Bruder von Rob. Arnold (s. o. Anm. 42), Studienfreund Kählers, 1876–1912 Direktor und Professor an der Evang. Predigerschule in Basel.

[92] Augé, Friedrich, Schüler Kählers, Pfr. in Neukirchen bei Moers, später Superintendent ebd.; Vf. von: Samuel Collenbusch und sein Freundeskreis, 2 Bde., 1905/07.

[93] Auerswald, A. von, verh. mit einer Schwester von M. Kählers Mutter, 1848 liberaler ‚Märzminister' in Berlin.

[94] Axenfeld, Carl (1869–1924), Schüler Kählers, seit 1913 Direktor der Berliner Mission, seit 1921 Generalsuperintendent der Kurmark.

[95] Below, Georg von (1858–1927), Historiker in Freiburg; Schwager von M. Kählers Schwiegersohn Siegfried Wiebel.

[96] Diestelkamp, A. (gest. 1912), Studienfreund Kählers (s. o. Anm. 82), Pfr., Mitbegründer und 1. Inspektor der Deutsch-Ostafrikanischen Evang. Missionsgesellschaft (1886), seit 1906 Bethel-Mission.

(1902); *Fries*, Wilhelm 3 (1904–1908);[97] *Frommel*, Emil 1 (1866); *Funcke*, Otto 44 (1858–1910); *Gautier*, Lucien 4 (1886–1899); *Geismar*, Eduard 2 (1898.1904); *Goltz*, Eduard von der 2 (1900.1905); *Goltz*, Hermann von der 2 (1873.1905); *Gottschick*, Johannes 1 (1901); *Gundert*, Wilhelm 2 (1905.1906);[98] *Gunning*, Joh. Hermanus 1 (1895); *Hackenschmidt*, Karl 1 (1901); *Häring*, Theodor 1 (1906); *Hahn*, Traugott 1 (1912); *Harrach*, Carl Philipp Graf 87 (1866–1876); *Harrach*, Isabella Gräfin 8 (1877–1888); *Haupt*, Erich 15 (1875–1908); *Hausrath*, Adolf 6 (1901); *Haußleiter*, Gottlob 7 (1903–1908); *Haym*, Rudolf 1 (1900);[99] *Heinrici*, Georg 2 (1905. 1911); *Helbing*, Albert 39 (1858–1907);[100] *Hesekiel*, Johannes 3 (1890–1905); *Hoffmann*, Heinrich 2 (1861.1897); *Huffelmann*, Martin 9 (1885–1895);[101] *Huppenbauer*, David 16 (1901–1910);[102] *Ihmels*, Ludwig 2 (1905. 1909); *Jäger*, Samuel 3 (1901–1909);[103] *Jellinghaus*, Theodor 5 (1903–1912); *Jordan*, Julius 4 (1905–1909); *Juncker*, Alfred 1 (1907); *Kähler*, Otto 17 (1852–1885);[104] *Kamphausen*, Adolf 1 (1879); *Kattenbusch*, Ferdinand 3 (1895–1909); *Kautzsch*, Emil 1 (1905); *Keller*, Samuel 3 (1902–1906); *Kirn*, Otto 3 (1900–1905); *Klamroth*, Heinrich 18 (1856–1898);[105] *Klamroth*, Theodor 192 (1856–1897);[106] *Klostermann*, August 3 (1878–1882); *Knak*, Siegfried 1 (1912); *Knoke*, Karl 1 (1897); *Kögel*, Julius 4 (1896–1910); *Kögel*, Rudolf 1 (1875); *Köhler*, August 47 (1868–1895); *Köhler*, Paul 22 (1868–1900); *Kunze*, Johannes 5 (1903–1905); *Lemme*, Ludwig 5 (1878–1897); *Lepsius*, Johannes 12 (1902–1905); *Lindblom*, Johannes 5 (1905–1909);[107] *Littmann*, Enno 1 (1905);[108] *Lütgert*, Wilhelm 1 (1912); *Mandel*,

---

[97] Fries, Wilhelm, Vater von Ed. Fries (s. o. Anm. 53), seit 1892 Direktor der Franckeschen Stiftungen in Halle.

[98] Gundert, Wilhelm (geb. 1880), Schüler Kählers, seit 1906 in Japan als Freimissionar, 1936–1945 Japanologe in Hamburg.

[99] Haym, Rudolf (1821–1901), Philosoph und Historiker, seit 1860 Prof. in Halle. Mitbegründer der nationalliberalen Partei 1866/67.

[100] Helbing, Albert (1837–1907), Studienfreund Kählers (s. o. Anm. 82), Oberhofprediger und Präsident des Evang. Oberkirchenrats in Karlsruhe.

[101] Huffelmann, Martin (geb. 1873), Sohn von Wilh. H. (s. o. Anm. 57), Patensohn Kählers.

[102] Huppenbauer, David, um 1880 Missionar der Basler Mission an der Goldküste, später Direktor des Kurhauses Palmenwald in Freudenstadt, wo M. Kähler seit 1899 regelmäßig seine Ferien verlebte, dort auch 1912 starb.

[103] Jäger, Samuel (gest. 1927), Schüler Kählers, 1905–1927 Lehrer an der Theol. Schule in Bethel. – 6 Briefe Kählers an Jäger mit 5 Antworten Jägers von 1891–1904 sind veröffentlicht in: Beth-El. Blicke aus Gottes Haus in Gottes Welt 19 (1927) S. 186–193. Die Autographen sind noch nicht aufgefunden.

[104] Kähler, Otto (1830–1885), Bruder M. Kählers, preußischer General, seit 1882 Pascha in Konstantinopel, wo er als Leiter der deutschen Militärkommission das Werk der Reorganisation der türkischen Armee begann. – Die Autographen befinden sich im Bundesarchiv/Militärarchiv Freiburg im Brsg. unter der Signatur N 65/17.

[105] Klamroth, Heinrich, Studienfreund Kählers, später Pfr. in Neustettin.

[106] Klamroth, Theodor (1835–1897), Bruder von Heinr. K., Studienfreund Kählers (s. o. Anm. 82), seit 1871 Pfr. in Schönwalde/Pommern.

[107] Lindblom, Johannes (geb. 1882), Schüler Kählers, Alttestamentler in Uppsala, Abo und Lund.

[108] Littmann, Enno (1875–1958), Schüler Kählers, Orientalist.

Hermann 1 (1907); *Meuß*, Eduard 8 (1879–1892); *Michelet*, Simon Temstrup 3 (1890–1903); *Mirbt*, Carl 9 (1896–1912); *Müller*, Daniel 40 (1858–1906);[109] *Mumm*, Reinhard 1 (1895); *Nathusius*, Martin von 9 (1880–1902); *Nelle*, Wilhelm 53 (1869–1912); *Noesgen*, Karl Friedrich 2 (1905.1907); *Nottebohm*, Theodor 8 (1883–1912); *Nowack*, Wilhelm 2 (1889.1893); *Oehler*, Theodor 1 (1905);[110] *Orelli*, Conrad von 1 (1887); *Penzig*, Rudolf 1 (1875); *Petersen*, Frederic 4 (1890–1894); *Pfennigsdorf*, Emil 2 (1905.1908); *Rade*, Martin 1 (1895); *Reischle*, Max 5 (1895–1905); *Richter*, Julius 1 (1905); *Rietschel*, Georg 3 (1891–1906); *Römer*, Christian 1 (1909); *Römer*, Gustav 13 (1859–1873);[111] *Roennecke*, K. 1 (1884); *Röttig*, Julius 39 (1860–1905);[112] *de le Roi*, Johannes 4 (1892–1907); *Rosenkranz*, Otto 17 (1848–1862);[113] *Rothe*, Richard 1 (1863); *Rothstein*, Johann Wilhelm 2 (1901.1907); *Rotscheidt*, Wilhelm 1 (1896); *Sack*, Karl Heinrich 1 (1874); *Schaeder*, Erich 4 (1899–1912); *Schäfer*, Theodor 1 (1909); *Schian*, Martin 1 (1875); *Schiele*, Martin 2 (1905); *Scholz*, Gustav 8 (1903–1908);[114] *Schreiber*, August 7 (1876–1899); *Schubring*, Friedrich 13 (1867–1869);[115] *Schubring*, Paul 16 (1886–1912);[116] *Schürer*, Emil 12 (1875–1884); *Schulze*, Ludwig Theodor 2 (1898.1905); *Sell*, Karl 2 (1864; o. Dt.); *Siegmund-Schultze*, Friedrich 1 (1912); *Smend*, Julius 1 (1903); *Smend*, Rudolf 1 (1875); *Spitta*, Friedrich 1 (1903); *Staehlin*, Adolf 1 (1878); *Stange*, Carl 2 (1905.1910); *Strack*, Hermann L. 4 (1887–1910); *Strathmann*, Hermann 5 (1904–1910); *Steinmann*, Theophil 1 (1905); *Titius*, Arthur 1 (1900); *Troeltsch*, Ernst 1 (1892); *Tschackert*, Paul 52 (1869–1910); *Usteri*, Johann Martin 4 (1888.1889); *Vorreiter*, Heinrich 4 (1858–1862);[117] *Walther*, Wilhelm 3 (1901–1908); *Warneck*, Johannes 5 (1903–1912); *Weber*, Hans-Emil 9 (1905–1912); *Weber*, Ludwig 6 (1901–1909); *Weber*, Theodor 13 (1873–1879); *Witz-Oberlin*, Ch. Alphonse 1 (1897); *Wolff*, Walther 2 (1903.1905); *Wolters*, Albrecht 1 (o. Dt.); *Wunderling*, Theodor 1 (1885); *Zahn*, Theodor 5 (1878–1903); *Zöckler*, Otto 2 (1880.1895); *Zoellner*, Wilhelm 1 (1907).

---

[109] Müller, Daniel (gest. 1906), Studienfreund Kählers, seit 1863 Pfr. in Gruiten, gestorben als Superintendent in Rheydt.

[110] Oehler, Theodor (1850–1915), seit 1885 Leiter der Basler Mission.

[111] Römer, Gustav (1811–1873; erschlossene Daten), Kultministerialdirektor in Stuttgart, Schwager Aug. Tholucks, Vater von Heinrich R. (s. o. Anm. 71).

[112] Röttig, Julius, Studienfreund Kählers, seit 1869 Lehrer und Pfr. in verschiedenen Orten Mitteldeutschlands, seit 1905 Lehrer am Seminar der Berliner Mission.

[113] Rosenkranz, Otto, Jugend- und Studienfreund Kählers, Jurist. Sohn von Karl Rosenkranz (1805–1879), dem Königsberger Hegelforscher.

[114] Scholz, Gustav, Oberhofprediger in Dresden.

[115] Schubring, Friedrich (gest. 1869), Studienfreund Kählers, Pfr. in Godesberg bei Bonn.

[116] Schubring, Paul (1869–1935), Sohn von Friedr. Sch., Patensohn Kählers. Kunsthistoriker an den Technischen Hochschulen von Berlin-Charlottenburg und Hannover.

[117] Vorreiter, Heinrich (1828–1864), Theologe, älterer Studienfreund Kählers, Wingolfit.

IV Sonstiger Briefwechsel

1. Luise Kähler an Carl Bertheau[118]	23 (1873–1894)
2. Luise Kähler an Siegfried Aug. Kähler[119]	60 (1861–1866)
3. Kondolenzschreiben zum Tode Martin Kählers (7. 9. 1912) an Luise Kähler	107 (1912–1913)
4. Dankschreiben für „Theologe und Christ" u. a. an Luise und Anna Kähler[120]	68 (1919–1928)

B Urkunden und amtlicher Schriftwechsel

I Aus der Schul- und Studienzeit

23 Dokumente von 1846–1860,
darunter das Reifezeugnis (1853); die Studienbücher und Immatrikulationsurkunden von Königsberg, Heidelberg, Halle und Tübingen; ein lateinisch abgefaßter Lebenslauf (1859); der Briefwechsel um die Freistellung vom Militärdienst.

II Aus der akademischen Berufszeit[121]

1. *Ernennungen, Berufungen, Beurlaubungen:*
   32 Dokumente von 1860–1905, darunter
   a) der Bericht des Kurators der Universität Halle über Habilitation und erste Vorlesungen Kählers (1860);[122]
   b) die Korrespondenz über die Berufung nach Bonn (1864);
   c) die Korrespondenz über die Berufung nach Halle (1866);
   d) die Bestallung zum ord. Professor (1879);
   e) die Wahl zum Rektor (1887).
   Hinzu kommen 5 Briefentwürfe (1864–1876) und 4 Briefe (1864–1894) M. Kählers an das Kultusministerium.
2. *Abgelehnte Berufungen:*
   a) Basel 1873: Briefe von Willibald Beyschlag, Herm. v. d. Goltz, Chr. Joh. Riggenbach, Aug. Tholuck u. a. an M. Kähler;
   2 Briefentwürfe Kählers an ungenannte Adressaten.
   b) Kiel 1878: Briefe von A. Falk,[123] F. Foerster[124] u. a. an M. Kähler;
   1 Briefentwurf Kählers an A. Falk; 1 Brief Kählers (Abschrift) an F. Foerster.

---

[118] S. o. Anm. 60 und 44. [119] S. o. Anm. 60 und 62. [120] S. o. Anm. 58.
[121] Briefe von Adressanten, deren Namen in den vorhergehenden Registern genannt sind, wurden dort mitgezählt.
[122] Der Bericht liegt im MZA, Rep. 76 V a Sekt. 8 Tit. 4 Nr. 35 Bd. 1.
[123] Falk, Adalbert (1827–1900), von 1872–1879 preußischer Kultusminister.
[124] Foerster, Franz (1819–1878), unter A. Falk Ministerialdirektor im Kultusministerium für Kirchenangelegenheiten.

c) Berlin 1882: Briefe von Ad. Stoecker, Bernh. Weiß an M. Kähler; 3 Briefentwürfe Kählers an Stoecker, Weiß und an den Kultusminister.

d) Göttingen 1889: 1 Brief Kählers an das Kultusministerium betr. Verzicht auf die Dogmatikprofessur in Göttingen (Mai 1889).[125]

e) Berlin 1892: Briefe von F. Althoff,[126] R. Bosse,[127] Ad. Stoecker, Mathilde Tholuck[128] u. a. an M. Kähler.[129]

3. *Doctor Theologiae Halle 1878:*
3 Briefe von Justus L. Jacobi und Ed. Riehm an M. Kähler;
3 Briefentwürfe Kählers an Jacobi, Riehm und an den Dekan der theologischen Fakultät.

4. *Schriftwechsel in Fakultätsangelegenheiten 1879–1909:*
Briefentwurf (1879) und Brief (1909) Kählers an den Dekan der theologischen Fakultät Halle; Brief von Justus L. Jacobi und Antwort Kählers (1887); Gutachten Kählers zur Berufung Wilhelm Herrmanns nach Marburg (1879);[130] Separatvotum Kählers zur Berufung von Conrad von Orelli nach Halle (1888).

5. *Ordensverleihungen und Ehrungen:*
6 Orden mit Übersendungsschreiben (1888–1910) u. a.[131]

6. *Offizielle Gratulationen:*
a) zum 70. Geburtstag am 6. 1. 1905, u. a. vom Evang. Oberkirchenrat Berlin, den Konsistorien des Herzogtums Anhalt und der Pro-

---

[125] Der Brief Kählers befindet sich im MZA, Rep. 76 V a Sekt. 8 Tit. 4 Nr. 36, Bd. 5, fol. 180 f. – M. Kähler wurde 1889 einstimmig von der Göttinger theologischen Fakultät gebeten, den Lehrstuhl Albrecht Ritschls zu übernehmen, dessen Lehrstuhl er bereits 1864 in Bonn eingenommen hatte. – Über die Verhandlungen gibt der Briefwechsel mit Herm. Ferd. Reuter aus dem Jahre 1889 interessante Aufschlüsse.

[126] S. o. Anm. 41.

[127] Bosse, Robert (1832–1901), preußischer Kultusminister von 1892–1899.

[128] S. o. Anm. 77.

[129] Über Vorgeschichte und Errichtung der ‚Strafprofessur' in Berlin im Anschluß an den Apostolikumsstreit vgl. Agnes v. Zahn-Harnack, Adolf v. Harnack, 1951², S. 155 f. Dort wird auch aus einem Briefe M. Kählers an den Kultusminister Bosse zitiert (S. 156). Reizvolle Einblicke bietet auch: Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan, hg. von W. Göbell, I, 1967, S. 58–75.

[130] Das Gutachten Kählers (vgl. P. Fischer-Appelt, Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann. Eine Auswahl aus dem Briefwechsel 1875–1889, ZKG 79 (1968) S. 208–224, ebd. S. 219, Anm. 47) befindet sich in den Marburger Fakultätsakten und wird in dem von P. Fischer-Appelt herausgegebenen Ritschl-Herrmann-Briefwechsel publiziert werden.

[131] Titularehrungen lehnte Kähler zeitlebens ab; denn „die Milch des Herrn Ökonomierates ist selten besser als die, die er als ‚Ökonom' geliefert hat" (Brief an C. Bertheau v. 29. 6. 1907). – Den ihm angetragenen Titel des Geheimen Konsistorialrates verbat er sich im Brief an Althoff vom 29. 7. 1903 mit den Worten: „Deshalb hege ich den ausgesprochenen und, wie ich meine, verzeihlichen Wunsch, mein Leben lang auch nur zu heißen, was ich mich bemüht habe zu sein und nun bald vierzig Jahre bin und heiße: Universitätsprofessor." (MZA Rep. 92 Althoff C Nr. 2 Bd. 2).

vinzen Brandenburg, Sachsen, Schlesien, der theologischen Fakultät der Universität Marburg.[132] 3 Briefentwürfe Kählers an die Konsistorien von Anhalt und Sachsen, an die theologische Fakultät in Marburg.

b) zum 50jährigen Dozentenjubiläum 1910 u. a.[132]

C Handschriftliches von Martin Kähler

I 42 Predigten und Andachten 1857–1902

über: Jes 60; Ps 118, 24–29; Mt 10, 32; 16, 21–27; Mk 2, 13–17; 9, 49 f.; 16, 1–8; Lk 6, 21 f.; Joh 1, 19–28; 9, 1–7; 12, 1–11; 19, 28–30; 20, 24–29; Acta 1; Röm 5, 5–8; 11, 33–37; 15, 12 f.; 1 Kor 3, 11–15; 15, 1–4; 15, 13–19; 15, 54–57; 2 Kor 2, 14–16; 4, 6–18; 5, 14–17; 11, 19–12, 9; Gal 2, 19 f.; Phil 4, 4–7; Tit 2, 11–14; Hebr 2, 14 f.; 4, 14–16; 13, 12–14; 13, 20 f.; Jak 5, 16–18, 1 Petr 1, 22–25; 5, 6 f.

Hinzu kommen einige Predigtfragmente und ein Notizbuch mit Inhaltsangaben von Predigten, Katechesen und Bibelstunden aus den Jahren 1857 bis 1894.

II „Späne von der theologischen Hobelbank“[133]

Die 344 aphoristisch knappen oder breiter ausgeführten Reflexionen – im Umfang von einem Notizzettel bis zu 12 Seiten – wurden von Martin Kähler zum großen Teil selbst unter dem obengenannten Titel zusammengetragen. Christoph Seiler ordnete die Stücke unter 16 Abteilungen, bei der vielfachen thematischen Überschneidung freilich ohne Anspruch auf klare Abgrenzung.

1. Theologie (als Wissenschaft, Methode etc.)	Nr. 1–31
2. Moderne Theologie (vor allem zu Albr. Ritschl, Ad. Harnack, Reinh. Seeberg)	Nr. 1–21
3. Bibel (Schrift und Glaube; Bibel und Kirche; Offenbarung und Überlieferung etc.)	Nr. 1–22
4. Zu einzelnen Bibelstellen	Nr. 1–13
5. Geschichte und Übergeschichtliches	Nr. 1–13
6. Apologetik (Mystik; Pantheismus; Religion und Sittlichkeit; Christentum und Religionen; Evangelium und Religiosität; Christentum und Weltanschauung; Gottesbewußtsein; Offenbarungsreligion etc.)	Nr. 1–31
7. Anthropologie (Humanistische Bildung; Persönlichkeit etc.)	Nr. 1–15

---

[132] Unter den 404 Einzelbriefen an M. Kähler im GN befinden sich vor allem Glückwunschschreiben zum 70. Geburtstag und zum 50jährigen Dozentenjubiläum.

[133] Die Publizierung der „Späne“ ist in Vorbereitung. – Einzelstücke wurden unter der Sigle Q abgedruckt in: M. Kähler, Der Lebendige und seine Bezeugung in der Gemeinde, 1937, meist stark gekürzt, verändert und zusammenhanglos.

8. Jesus Christus (Geschichtlicher Christus; Christus und das neue Jahrhundert; Leben Jesu etc.) Nr. 1–30
9. Versöhnung (Kreuz Christi; Gericht etc.) Nr. 1–19
10. Glaube-Heilsgewißheit (Abriß des christlichen Glaubens; Wie kommt man zum Glauben?; Evangelium und Kulturentwicklung etc.) Nr. 1–20
11. Kirche und (Staat; Mission; Kirchenverfassung; Bekenntnisgemeinschaft etc.) Nr. 1–38
12. Ethik (Ethik und Kulturgeschichte; Religion als Band zwischen Sittlichkeit und Geschichte; Gesetz und Evangelium; Urchristentum und sozialer Kommunismus; Individual- und Sozialethik etc.) Nr. 1–35
13. Entwürfe zu Ansprachen Nr. 1–14
14. „Lesefrüchte" und Bemerkungen zu einzelnen Personen (W. Beyschlag; A. Bonus; H. St. Chamberlain; R. Eucken; F. Giesebrecht; G. W. F. Hegel; L. Ihmels; Joh. Lepsius; Joh. Müller; R. Rothe; F. Schleiermacher u. a.) Nr. 1–25
15. Kählers Urteile über sich selbst Nr. 1– 8
16. Verschiedene Aphorismen Nr. 1–10

III Ansätze und Entwürfe

1. Ist Gott erkennbar oder nicht? (früh) 22 S.
2. Ruf der Warnung, Wort der Verständigung, – Zum Problem Kirche und Staat. (1876?) 4 S.
3. Die Schwächen der kirchlichen Wissenschaft und ihre Folgen im Leben der Kirche. (1876) 18 S.
4. Das Lehrgebäude der theologischen Ethik. – Beilage zum Brief an Hermann Cremer vom 7. 3. 1881. 3 Blatt.
5. Zum 20jährigen Bestehen des Schlesischen Konvikts. (1887) 6 S.
6. An den Verfasser eines Buches oder Aufsatzes zum Thema ‚Reich Gottes'. (18. 11. 1891) 13 S. (EK)
7. „Unfertiges, Entwürfe": Der Fall Spahn-Mommsen. (1901)[134]
8. Versöhnung und Neuschöpfung. (1904?) – Ein beidseitig bedrucktes Blatt mit 15 Thesen, umrahmt von zahlreichen handschriftlichen Ergänzungen, Änderungen und der Bemerkung: „Dieses Blatt ist mir mehr als Gold wert." Das Manuskript liegt bei.
9. Antwort auf ein Schreiben vom 28. 1. 1910, das John R. Mott im

---

[134] An die vom preußischen König veranlaßte Berufung des katholischen Historikers und Parlamentariers Martin Spahn (1875–1945) als Ordinarius nach Straßburg (1901) schloß sich eine erregte Debatte über die ‚Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft' an, an der unter vielen anderen auch Theodor Mommsen (in den Münchner Nachrichten vom 15. und 24. November 1901, abgedruckt in: Reden und Aufsätze, 1905, S. 432–436) teilnahm. – Kählers hier vorliegende Stellungnahme ist m. W. niemals veröffentlicht worden.

Auftrag der Commission I für die Vorbereitung der Edinburgher Weltmissionskonferenz an Martin Kähler richtete. (1910) 8 S.[135]

10. Notizen zur inhaltlichen Darstellung von Schleiermachers Reden über die Religion. (November 1911) 2 Blatt (EK)
11. Auf der Suche nach den Wurzeln meines Christseins. (April 1912)[136]
12. Abgedrungenes über mein (gewiß hinfälliges) theologisches System. – Eine von Martin Kähler angelegte Mappe mit folgenden 8 Entwürfen:
    a) Theologie die Wissenschaft vom Gebete ... (früh).
    b) Dogmengeschichte als Vorbereitung (?) der Dogmatik.
    c) Ausgangspunkt für die Dogmatik.
    d) Theologie. (1900)
    e) „Ek Merous" in der Theologie. (1903)
    f) Vom Wesen des Christentums in meiner Apologetik und in den jüngsten Darstellungen. Unterschied und Recht meiner Art. (1904) 7 S.
    g) Von der Theologie ... (1910)
    h) Selbstbekenntnis über mein wissenschaftliches Prinzip und Unvermögen.
13. Gedanken und Entwürfe zur Sexualethik. Nr. 1–29 (1893–1910) ca. 100 S. (Ehefrage; Geschlechtsgenuß und Zeugung; Homosexualität; Emanzipation der Frau; Zölibat; Goethes Verhältnis zu den Frauen; zu Aug. Bebel, Die Frau und der Sozialismus, 1893[18]; zu 1 Kor 6, 12–20; zu 1 Kor 7 u. a.)
14. Luthers Katechismus und die systematische Theologie. 4 S.
15. Zu Lk 11, 29 ff.

IV Kollegshefte; Manuskripte veröffentlichter und unveröffentlichter Schriften[137]

1. Die Lehre von der Heiligen Schrift und ihrer Inspiration. Kollegheft, begonnen am 12. 10. 1863, 229 S., halbspaltig in starken Abkürzungen geschrieben. Darin zahlreiche Einschübe späterer Fassungen, Materialsammlungen handschriftlicher und gedruckter Art. (AThK)
2. Die Lehre von der Heiligen Schrift und ihrer Inspiration. Kollegheft, begonnen am 1. 5. 1865, nicht durchgezählte Blätter, umfangreich. (AThK)
3. 1 Heft mit der Aufschrift: Kritik. Bibel. – Mit Exzerpten zur Vor-

---

[135] Die Originalantwort Kählers müßte sich unter den Edinburgh-Akten in der Missionary Research Library, New York, befinden. – Entwurf oder Original wird in dem von mir herausgegebenen Aufsatzband: Zwischen Verheißung und Erfüllung, Martin Kählers Schriften zur Mission, abgedruckt werden.

[136] Abgedruckt in: Theologe und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse von Martin Kähler, 1926, S. 360–371.

[137] Herr Prof. D. Ernst Kähler weist mich darauf hin, daß im AThK noch mehrere nicht registrierte Kollegshefte Kählers vorhanden sind.

lesung über die Lehre von der Hl. Schrift und mehreren Entwürfen und Skizzen zum Thema. (AThK)
4. Der Brief an die Hebräer. 30 S.[138]
5. Auslegung des Philipperbriefes. 65 Bll.
6. Einleitung zur Markusauslegung. 7 Bll.
7. Der Gang der Menschheit. 34 S. – Das Manuskript, abgedruckt in: Zeit und Ewigkeit, Dogmat. Zeitfragen, 3 Bd., 2. Aufl., 1913, S. 196–217, enthält darüber hinaus wenige Nachträge, u. a.: Fünf Schichten in der Bewegung der Menschheit; Zur Rassenphilosophie.
8. Arbeit, der höchste sittliche Wert? – Einleitung der Ethik-Vorlesung am 21. 4. 1909.
9. Die Losung des 18. Jahrhunderts ... (Zur Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, 1910) 9 Bll.

V „Teuerste Erinnerungen"; Persönliches

In der von Martin Kähler angelegten Mappe „Teuerste Erinnerungen" befinden sich unter den 30 Schriftstücken und persönlichen Aufzeichnungen aus Kindheit, Jugend, Studien- und Berufszeit folgende biographisch wichtigen Notizen:
1. Meine Wohltäter am inneren Menschen durch Gottes Fügung und Gnade, so viel mir deutlich geworden ist und spürbar im einzelnen oder vielmaligen Eingreifen. (Oktober 1879)
2. Wodurch mir Gott durchgeholfen hat. (Eine chronologische Krankheitsliste vor allem, wohl 1905 niedergeschrieben.)
3. Unvergessene und unvergeßliche Glaubenserfahrungen. (1905)

Für die theologische Biographie wichtig
4. Entwurf zur „Wissenschaft" (August 1878).

Einzelne Briefe, ursprünglich in „Teuerste Erinnerungen" beheimatet (z. B. von C. Axenfeld, S. Balke, M. Gensichen, W. Gundert, Ferd. Kattenbusch, R. Rothe, A. Schlatter, alle Briefe von Friedrich von Bodelschwingh d. Älteren), sind in das Briefkorpus eingeordnet worden mit der Signatur „T. E".

Nicht zur Sammlung „Teuerste Erinnerungen" gehören
5. Eben Eser. Erdmannsdorf vom 20. bis 23. September 1879. – Eine Beichtaufzeichnung. 13 S.
6. Persönliche Erinnerungen an die Vorgänge vor und während der Generalsynode von 1876. 12 S., nicht abgeschlossen. (EK)

VI Gedichte

Handschriftlich erhalten sind ungefähr 120 Gedichte von 1857 bis 1912. Während des Wintersemesters 1858/59 verbrannte Martin Kähler in

[138] Die Auslegung eschien 1865 zum erstenmal im Druck, 1880 in erweiterter Ausführung, 1889 als 1. Lieferung von: Neutestamentliche Schriften in genauer Wiedergabe ihres Gedankenganges dargestellt und durch sich selbst ausgelegt. Reprografischer Nachdruck Darmstadt 1968.

Tübingen vier Bände seiner Sonette; „mit ihrem Rauch [war] ... der letzte Anhauch des Traumes von einem ‚Dichter' durch den Schlot entflogen." [139]

D Handschriftliche Sammlung von Aufzeichnungen durch fremde Hand

I Vorlesungsnachschriften

1. Vorlesung über Eschatologie. – Nachschrift von P. Ernst Wagner-Halle. 206 S. (EK)
2. Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert. 641 Bll. – Nachschrift von Paul Fiebig, mit handschriftlichen Ergänzungen von Martin Kähler. In bearbeiteter Form hg. Berlin und München 1962 durch Ernst Kähler. (EK)
3. D. Hermann Cremer. Schlußvorlesung der Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert am 2. 8. 1904. – Nachschrift von P. Ernst Wagner-Halle. Abgedruckt in: Martin Kähler, Geschichte der prot. Dogmatik im 19. Jahrhundert, 1962, S. 277–282. (EK)
4. Schlußvorlesung der Geschichte der prot. Dogmatik ... Wintersemester 1909/10. – Nachschrift von fremder Hand.
5. Von der Betätigung des Rechtfertigungsglaubens. Vorlesung über Theologische Ethik im Sommersemester 1909. – Maschinenschriftliche Reinschrift des Stenogramms von P. W. Gabriel-Halle. 264 S.
6. Einzelne Vorlesungen in der Nachschrift von P. Ernst Wagner:
   a) Einleitungsvorlesung zur Dogmatik am 22. 4. 1890. S. 1–10
   b) Einleitungsvorlesung zur Geschichte der Bibel am 25. 10. 1900. S. 10–30
   c) Aus einer späteren Kollegstunde derselben Vorlesung am 26. 11. 1900. S. 30f.
   d) Aus einer Vorlesung über Symbolik am 7. 1. 1902. S. 31–40
   e) Schlußvorlesung desselben Kollegs am 7. 3. 1902. S. 40f.
   f) Aus dem Kolleg über die Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert im SS 1902. S. 41–102. (EK)
7. Eröffnungsvorlesung zur Dogmatik am 24. 10. 1910. – In der Nachschrift von Ernst Wagner. (EK)
8. Eröffnungsvorlesung zur Dogmatik am 25. 4. 1912. – In der Nachschrift von Ernst Wagner. (EK)

II Ansprachen und Nachrufe Martin Kählers, nach Stenogrammen niedergeschrieben von Ernst Wagner

1. Ansprache beim Jahresfest des Hallischen Diakonissenhauses am 10. 5. 1903.

---

[139] Theologe und Christ, S. 173.

2. Ansprache des Jubilars M. K. im Gemeindehause Neumarktkirche (Halle) am 6. 1. 1905. 15 S.
3. Nachrufe auf Missionskonferenzen der Provinz Sachsen in Halle:
   a) 20. 2. 1900 auf D. Heinrich Hoffmann.
   b) 12. 2. 1901 auf D. Franz Michael Zahn.[140]
   c) 21. 2. 1911 auf D. Gustav Warneck. (EK)

III Gespräche mit Martin Kähler, geführt und aufgezeichnet von Ernst Wagner

1. Gespräch über den Tod Alfred Boegners, 1912.[141] (EK)
2. Gespräche über H. Cremer, G. Warneck, E. Haupt, E. Schaeder, A. Schlatter u. a. (EK)
3. Aus dem Gespräch am 11. 4. 1911. 12 S.
4. Protokoll der Missionsmittage bei Martin Kähler anläßlich der Hallischen Missionskonferenz der Provinz Sachsen vom 13. 2. 1901 bis 2. 2. 1910. 23 S.
5. Der Mann der Mission. Stücke aus Vorlesungen und Gesprächen zur Mission. 14 S. (EK)
6. Kähler und die Bibel. (EK)
7. Ungedruckte Vaterworte aus Gesprächen mit Ernst Wagner. – In einem Notizbuch mit alphabetischem Register unter Stichworten geordnet.

IV Über Martin Kähler

1. Ernst Wagner, Martin Kähler als Gemeindeglied. 16 S.
2. Anna Kähler, Das Brandenburger Krügerhaus. – Familienbriefe und Erinnerungen aus den Jahren 1848 bis 1910, zusammengestellt von... 165 S., Masch.Mskr. (EK)
3. Luise Kähler, Erinnerungen an unsere Hochzeitstage. Tagebuchaufzeichnungen vom 24. 8. 1868 (mit Rückblicken bis 1864) bis 1888. 16 S.

---

[140] Zahn, Franz Michael (1833–1900), seit 1862 Leiter der Norddeutschen Mission in Bremen, neben Gustav Warneck der bedeutendste Missionstheoretiker des 19. Jahrhunderts.

[141] S. o. Anm. 49.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

A History of Irish Catholicism. General Editor: Patrick J. Corish. Dublin/Melbourne (Gill & Sohn): Vol. I: Ludwig Bieler: St. Patrick and the Coming of Christianity. 1967. 100 S. – Vol. III 2 + 3: Canice Mooney: The first Impact of the Reformation. – Frederick M. Jones: The Counter-Reformation. 1967. 40, 53 S. – Vol. V 2+3: John H. Whyte: Political Problems 1850–1860. – Patrick J. Corish: Political Problems 1860–1878. 1967. 39, 59 S. – Vol. VI: Joseph McGlade: The Missions: Africa and the orient. 1967. 94 S.

Die vorliegenden vier Bändchen stellen ein Zwölftel des Gesamtwerkes dar, dessen Umfang auf eine Million Worte geschätzt wird und von dem man hoffen darf, daß es innerhalb kurzer Zeit vollständig vorliegen wird. Im Vorwort zu dem ersten Bändchen teilt der Schriftleiter mit, daß das Werk von dem Irish Catholic Historical Comittee anläßlich des St. Patricks Jubiläums 1961 konzipiert wurde und durch die Aufwertung der Regionalcharaktere einerseits und die kritische Betrachtung andererseits im Gefolge des 2. Vatikanischen Konzils Ermutigung erfuhr. C. weist auf die eigentümlichen Verhältnisse hin, mit denen die Forschung zu rechnen hat, die Zerstreuung und weitgehende Vernichtung des Materials, die Angewiesenheit auf entfernte Quellen, wie die in festländischen Bibliotheken ruhenden Handschriften, die Urkunden der britischen Verwaltung und die päpstlichen Archive, und den Mangel an Vorarbeiten.

Die Geschichte der Geschichtsschreibung der katholischen Kirche in Irland wäre noch darzustellen. Der Name von A. Bellesheim muß an dieser Stelle festgehalten werden, denn wenigstens an Umfang ist sein Werk bislang unübertroffen. Das vorliegende Werk greift weiter aus, indem es besonders in der Neuzeit auch gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Fragen einbezieht. In der Liste der herangezogenen Verfasser findet man Namen von weit über Irland hinaus bekannten Spezialisten wie L. Bieler (s. u.), Gwynn S. J. (Hoch- und Spätmittelalter), F. Henry (altirische Kunst) und J. Ryan (Monastizismus) und von Vertretern der jungen Generation, wie Francis X. Martin O.S.A., Kevin B. Nowlan und Thomas P.O'Neill. Das Werk bietet somit zugleich eine Übersicht über die irischen Historiker unserer Zeit; auf der Rückseite jedes Bändchens findet man eine Biographie der Verfasser. Allerdings ergeben die aneinandergereihten Kapitel oder Bändchen nur eine Sammlung von Essays, aber das ist wohl bei dem heutigen Stand der Forschung das Angemessene. Wie weit sich Autoren auch nur aufeinanderfolgender Kapitel aufeinander abgestimmt haben, um eine gewisse Einheitlichkeit der Darstellung zu wahren, ist aus den beiden vorliegenden aufeinanderfolgenden Kapiteln III, ii und iii und V,ii und iii nicht ersichtlich. Bezeichnenderweise werden selbst innerhalb eines Bändchens die Seitenzahlen jedes Essays getrennt durchnumeriert.

Das Werk verspricht, Lesbarkeit auch für einen weiteren, insbes. auch ausländischen Leserkreis mit wissenschaftlicher Fundiertheit zu verbinden. Jedem Band wird nach Vollendung ein separates Heft mit Bibliographie und Register beigegeben werden. Die bibliographischen Angaben werden nach der vorbildlichen Liste von Abkürzungen gemäß *Irish Historical Studies* IV (März 1944) zitiert.

Das erste Heft ist eine Zusammenfassung der Ergebnisse des bisherigen Lebenswerks L. Bielers. Intime Beherrschung der Quellen und ihre vorsichtige Bewertung, umfassende Kenntnis der Sekundärliteratur in allen Sprachbereichen und Liebe zum Gegenstand verbinden sich hier zu einem Meisterwerk. Hervorgehoben sei die Darstellung der dogmatischen und aszetischen Lehren des hl. Patrick (74 ff.). Leider lag

es in der Natur des Gesamtwerkes, daß B. nicht den Gegenstand über den zugewiesenen Zeitraum verfolgen konnte. Die Überlieferung der Geschichte des hl. Patrick in Irland, in Großbritannien, auf dem europäischen Festland und später in den entferntesten Erdteilen gehört zu den ergreifendsten Kapiteln der Geschichte des irischen Katholizismus (Druckf. S. 84 Z. 4 v. u.).

Der Beitrag über die ersten Auswirkungen der Reformation wurde noch von C. Mooney O.F.M († 1963) geschrieben. Seine Bedeutung ermißt man, wenn man weiß, wie tief bis in den wissenschaftlichen Bereich hinein Bitterkeit das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten in Irland vergiftet hatte. M. erarbeitete den Gegenstand aus staatlichen (insbes. Shirleys Sammlung, London 1851) und kirchlichen (Kurien- und Diözesan-) Dokumenten und betrachtet nacheinander die Lage der Weltgeistlichkeit mit den Bischöfen, der Orden und – besonders wertvoll – der Laien, und zwar nicht nur des Adels sondern auch des Volkes.

Jones' Darstellung der Gegenreformation räumt der politischen Entwicklung weit mehr Raum ein als den geistigen Aspekten (S. 35–41); von der Wirkung auf das Volk erfährt man wenig, obgleich doch in dieser Zeit die Grundzüge angelegt wurden, durch die sich der irische Katholizismus bis heute unverkennbar auszeichnet.

Unter den politischen Problemen 1850–1860 behandelt Whyte den Kampf um katholische Hochschulen und Volksschulen, die Einstellung der Bischöfe zu der Bewegung für die Verbesserung der Lage der enteigneten irischen Landbevölkerung und die Teilnahme von Geistlichen an der Tagespolitik. Für die Jahre 1860–1878 stellt Corish die politischen Probleme in einen geographisch weiteren Raum. Die Einstellung der Hierarchie zu den Fenians wird aus der zeitgenössischen Lokalpresse beleuchtet. Wichtig für die Folgezeit ist auch die Frühgeschichte der Home-Rule Bewegung. Bis in diese Zeit hinein muß die Forschung auf diesem Gebiete aus noch unveröffentlichtem Material arbeiten. Diese beiden Essays zeichnen sich aus durch Zurückhaltung in der bis in die jüngste Zeit das politische Leben Irlands beherrschende Frage der Beurteilung des Verhältnisses der Hierarchie zu den irischen Nationalisten einerseits, zur britischen Verwaltung andererseits aus. Sie tragen damit bei, Kenntnis der eigenartigen Verhältnisse und Verständnis für die Lage des irischen Katholizismus (nicht nur in Irland sondern in der ganzen englisch-sprechenden Welt) zu verbreiten.

Äußerst nützlich ist die Übersicht, die McGlade in dem Schlußband des Gesamtwerkes über die Mission irischer Katholiken in Afrika, Indien und dem Fernen Osten im 20. Jahrhundert (besonders eindrucksvoll Korea S. 61–67) bietet, ein nüchterner Bericht über eine wahrhaft absolut überragende Leistung eines kleinen Volkes.

Trotz seines weiten Blickfeldes setzt das Werk, insbesondere wegen des mangelnden Zusammenhangs zwischen den einzelnen Kapiteln, Kenntnis der Grundzüge der Geschichte Irlands voraus. Wer sich aber mit diesem Gegenstand befaßt, wird dann in diesen Essays reiches Material und neue Einsichten über einen Gegenstand finden, dem gerade in seiner Einzigartigkeit exemplarische Bedeutung in der Geschichte des Christentums zukommt.

Basel *J. Hennig*

Alte Kirche

Walter Bauer: Aufsätze und kleine Schriften, hrsg. von Georg Strecker. Tübingen (J. C. B. Mohr / Paul Siebeck) 1967. X, 341 S., geb. DM 49.–; kart. DM 44.–.

In seiner Ansprache bei der Trauerfeier für Walter *Bauer* hat W. Zimmerli mit Recht hervorgehoben, daß der 44 Jahre lang mit der Göttinger Theologischen Fakultät verbundene Kollege seinen Kollegen und Studenten „einen strengen, ganz der Sache ergebenen wissenschaftlichen Stil vorgelebt habe." (Abdruck dieser Rede in der Theol. Literaturzeitung 1961 S. 313 f.). Georg Strecker, der Herausgeber die-

ser Sammlung, führt dieses Urteil Zimmerlis als eine Grundlage für den Entschluß an, kleinere literarische Arbeiten W. Bauers aus einem Zeitraum von 50 Jahren (1902–1952) in einem Band zu veröffentlichen. Dem historisch kritischen Denken W. Bauers dürfte es entsprechen, wenn man seine hier vorliegenden Arbeiten in chronologischer Reihenfolge bespricht. Dann gehört die Marburger Inauguraldissertation von 1902 „Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus" an den Anfang (sie steht im Sammelband auf S. 122–154). In ihrer knappen Einleitung mit Hinführung auf das Thema wie in dem bezeichnenden Schlußurteil, daß die Mehrzahl der Neubekehrten wohl nicht viel verständnisvoller gewesen sei als die Heiden, ja, daß die Mehrzahl der Schüler des Paulus weithin auf dem Standpunkt der Unmündigkeit stehen geblieben sei, wie man an späteren theologischen Schriftstellern, die doch zu den Gebildetsten ihrer Zeitgenossen gehörten, erkennen könnte – in diesem Schlußurteil wird schon die sachlich-nüchterne Art des späteren Walter Bauer deutlich. Dabei hat er sich ständig bemüht, in Einzelheiten zuzulernen. Ein Beispiel: Auf S. 125 lesen wir, es sei dem Autor nicht gelungen, auch nur eine Stelle in der griechischen Literatur zu ermitteln, an welcher téleios unzweideutig den Eingeweihten der Mysterien bezeichne. Im Wörterbuch von 1958 werden aber sub voce unter 2^b Belege und neuere Literatur dazu beigebracht! War 1902 die Deutung von Philipper 3, 15 „als mir nicht klar beiseite gelassen", so werden 1958 Phil. 3, 15 und Kol. 1, 28 eindeutig zu den Belegstellen für die „Eingeweihten" gerechnet. Daß dabei auf S. 125 Zeile 7 von unten ein technischer Satzfehler in dem griechischen Wort vorliegt, sei nur nebenbei angemerkt. Besonders charakteristisch erscheint das Urteil des Apostels selbst über die Neubekehrten (vgl. S. 147 u. 152). Paulus war danach in der Beurteilung seiner bekehrten Brüder ein Realist. Zwischen einfacher Predigt vom Kreuz und der Weisheitsrede für die Vollkommenen habe er sowieso unterschieden (S. 143 f.). Erwägenswert ist die Annahme, daß Laie und Ungläubiger nicht zu identifizieren seien, der idiotes sei als ein Mittelding zwischen dem ápistos und dem népios anzusehen. In seinem Aufsatz „Der Wortgottesdienst der ältesten Christen" (vgl. S. 168) hat Bauer diese These wiederholt. Keineswegs seien die Laien oder Ungläubigen als die den Versammlungsraum betretenden Interessenten zu identifizieren, habe doch der idiotes seinen besonderen Platz. Im Wörterbuch von 1958 hat W. Bauer den idiótes als Proselyten der christlichen Gemeinde angesehen, er habe ein innigeres Verhältnis zur Gemeinde (vgl. die Deutung Severians von Gabala) und daher seinen besonderen Platz, sei also mit einem gewöhnlichen Ungläubigen nicht gleichzusetzen. Damit widerspricht Bauer der Deutung, welche H. Schlier (in Kittels theolog. Wörterbuch III 215–217) gegeben hat, wenn er den idiótes als den Ungläubigen deutet, der weder die Gabe der Zungenrede noch ihre Auslegung besitze, so daß eine Scheidung zwischen einem Halbgewonnenen und einem Ungläubigen durch nichts gefordert sei. Da Schliers Beitrag 1938 erschien, hat W. Bauer seine alte Auffassung 1958 beibehalten.

Daß der Artikel Essener (erstmalig erschienen in Pauly-Wissowa Suppl. IV 1924, 386–430) mit aufgenommen wurde, weil er angesichts der Qumrandebatte erneute Aktualität gewonnen habe, wie Strecker meint, ist sehr zu begrüßen, denn nun kann der Besitzer einer leidlichen Bibliothek wichtigster Standartwerke den sonst schwer zu erreichenden Artikel Bauers mit dem von K. G. Kuhn in RGG^3 vergleichen. Bauer hatte (Strecker S. 45) für die Essener mit Recht einen Stifter postuliert, obwohl wir darüber nichts aus Philo und Josephus erfahren. Er vermutete, daß „die alten Männer" (Josephus bell II 136), denen diese Sekte einen Teil ihrer alten Schriften verdankte, als Gründer der Bruderschaft anzunehmen seien. Heute wissen wir vom „Lehrer der Gerechtigkeit" aus den Schriften von Qumran, so daß Bauers Urteil auf S. 5: „Schriften, die von E. herrührten oder die doch inhaltlich essenisch bestimmt wären, besitzen wir nicht", einer Korrektur bedarf.

Sehr verdienstlich ist der Neuabdruck „Zur Einführung in das Wörterbuch zum Neuen Testament" (S. 61–90), seinerzeit an entlegener Stelle erschienen, so daß er Interessenten, die keine Universitätsbibliothek in ihrer Nähe haben, schwer zugänglich war. Was Bauer hier auf knapp 30 Seiten an Material ausbreitet, ist erstaunlich

und zeugt von souveräner Beherrschung des Stoffes, aber nicht nur das – der Versuch, „biblische Wörter" der Gemeinsprache zuzuweisen (S. 76), ist ebenso wichtig wie der Hinweis, daß „Paulus, der von seiner jüdischen Vergangenheit nur bedingt loskommt, mit seinen Sätzen etwas anderes meint, als der heidenchristliche Leser daraus entnimmt, weil er seinem Vorleben gleichfalls nachhängt" (vgl. S. 82). So sieht sich der Lexikograph in die Rolle des Hermeneuten gedrängt und veranlaßt „manchmal zwei Deutungen für dieselbe Stelle anzunehmen, die des Schreibers und die des Lesers" (S. 83). Es folgen weitere Beispiele, die in einer Würdigung der korinthischen Mahlfeier gipfeln (S. 86 f.). Weitere Ergänzungen zur 4. Auflage des Wörterbuches auf S. 87 f. zeigen, wie unerschöpflich diese Art vergleichender Quellen- und Textkritik ist. W. Bauer hat völlig recht: keiner, der sich mit einiger Hingabe dieser Arbeit widmet, kann dem Gefühl entgehen, wie groß doch das Meer sei und wie winzig die Muschel, mit der man schöpft (S. 90). Aber die bange Frage für die Nachfahren dieser bedeutenden Generation, die ihre wissenschaftliche Grundlage in den ruhigen Zeiten zwischen 1880 und 1914 legen durfte, ist doch diese: kann heute ein Einzelner das noch leisten, was ein Walter Bauer in jahrzehntelanger täglicher Arbeit am Neuen Testament geleistet hat?

Diese lexikographische Grundlage aller Erkenntnis spürt man noch deutlich in dem heute noch nicht überholten, weil in keiner Weise schon voll ausgewerteten Beitrag „Der Wortgottesdienst der ältesten Christen" (S. 155–209). Wichtig ist schon der zu Eingang formulierte Grundsatz, daß man, je spärlicher die christlichen Quellen fließen, das gottesdienstliche Vorleben der Gläubigen überprüfen müsse, um festzustellen, ob nicht von da aus auf den Gottesdienst der Bekehrten einiges Licht falle. Was hier auf S. 156 f. zur Methode dieses Forschungszweiges ausgeführt wird, erscheint mir heute noch gültig. Wie steht es mit dem Verhältnis zwischen Gemeindegottesdienst, dessen Mittelpunkt im Judentum die Auslegung der Thora war, und der Missionspredigt, wie sie Jesus selbst in den Synagogen übte? In der Nachfolge H. J. Holtzmanns scheint mir W. Bauer hier eine Wandlungsfähigkeit Jesu anzunehmen, wie sie dem Interpreten der Überlieferung einleuchtend erscheint, der zwischen Jesu Person und dem fertigen überlieferten Text nicht den komplizierten Prozeß von Formgeschichte und Redaktionsgeschichte einschaltet. Dafür hat Bauer in religionsgeschichtlicher Weite auf den Unterschied zwischen Talmudsynagoge und Diasporasynagoge hingewiesen (S. 162), hat nicht übersehen, wie sich damals heidnische Kulte (Sarapis, Mithras, Astarte) neben den Poliskulten durch Mission und Propaganda ausbreiteten. Hier ergäbe sich eine Mischform von Gemeinde- und Missionsgottesdienst, die eine einfache Ableitung christlichen Gottesdienstes aus der jüdischen Synagoge (so H. Lietzmann in RGG²) nicht erlaube. Aus 1. Kor. 14 sucht Bauer seinen Beweis zu führen. Der dort erwähnte Psalmós meine nicht einen alttestamentlichen Psalm. Um ihn vorzutragen, bedurfte es nur der Kunst des Lesens, aber nicht des Heiligen Geistes! Laut 1. Kor. 14, 26 komme der Gläubige ja mit einem vorbereiteten Beitrag, den der Geist ihm eingab, in den Gottesdienst (S. 171). Wenn dem so ist, haben wir hier neue christliche Dichtung vor uns, deren Vergleich mit Dichtungen aus Poimandres, den Oden Salomons, den orphischen Hymnen, dem Naassenerpsalm ergibt, wie weit verbreitet auch in heidnischen Gemeinschaften solche Hymnen waren. Charakteristisch ist der Hinweis auf den Oxyrrh. Pap. 1786. In ihm besitzen wir eine metrische Doxologie des 3. nachchristlichen Jahrhunderts, welche bis in die Gesangsnoten hinein „die völlige Gleichheit griechisch-heidnischer und christlicher Musik ergibt" (S. 177).

Daß die heidenchristlichen Gemeinden der ersten Jahrzehnte ein griechisches AT besaßen und handhabten, bezweifelt Bauer ebenso, wie die Möglichkeit, daß die heidnischen Zuhörer Anspielungen von Wörtern und Bildern aus LXX, in der Paulus lebte, ohne besondere Hinweise verstanden hätten, habe doch Paulus selbst die Mehrzahl dieser Anklänge wohl gar nicht verspürt (S. 191). Wie wenig das AT auch später gebraucht wurde, ergeben die Briefe des Ignatius mit ganzen zwei Zitaten, die Fehlanzeige im Hermas, auch Justin kenne christliche Gottesdienste, in denen das AT gar nicht gebraucht wird.

Daß Paulus seine in 1. Kor. 4, 17 genannten Lehren schriftlich verfertigt und den Gemeinden hinterlassen habe, hält Bauer für selbstverständlich (S. 194). Die von ihm erhaltenen Briefe sind keine verbindliche Überlieferung, auf sie wird hin und wieder ausdrücklich hingewiesen. Ferner glaubt Bauer vor Mißbrauch des Begriffs der mündlichen Tradition warnen zu müssen. Sie hatte ihr Recht in einem Geltungsbereich, wo Augenzeugen lebten, also dort nicht, wo niemals ein Augenzeuge hinkam (S. 200). Es müsse früh griechisch verfaßte Aufzeichnungen dessen, was der Herr gesagt habe, gegeben haben, und daß es daneben früh eine freie Predigt gab, lehre ja 1. Kor. 14, 31, und für die Griechen war dergleichen nichts Neues (vgl. die Kynische Volkspredigt, Dio Chrysostomus, Demetrius, den Freund Senecas und Apollonios von Tyana). Daß eine unschematische Mannigfaltigkeit des urchristlichen Gottesdienstes anzunehmen sei, eine lebensfrische Beweglichkeit, aber auch Unausgeglichenheit, wie sie Merkmale der Jugend sind (209), wird man W. Bauer gern zubilligen. Der Schwerpunkt des Verständnisses urchristlichen Kultes liegt nach seiner Ansicht im Hellenismus. Ernste, feierliche Hymnen auf heidnische Götter standen den Heidenchristen näher als alttestamentliche Psalmen, und die korinthischen Beter wurden von einem Isisgebet tiefer berührt als einem Synagogengebet, welches zur Zerschmetterung der Feinde aufrief. Mit sichtlicher Zuneigung schildert Bauer die großzügige heidnische Antike mit ihrer Toleranz. Das spürt man in jeder seiner Studien bis hin zu seiner Schilderung Jesu als des Galiläers (S. 91–108). Diese Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag gewidmete Studie sollte man immer wieder als Gegengewicht gegen eine einseitige Interpretation Jesu aus Spätjudentum oder spätjüdischer Apokalyptik bedenken und heranziehen; denn hier wird mit Gründlichkeit und Umsicht zunächst die Gesamtsituation Galiläas untersucht, ein Land, „dessen Anteil an Heiden doch wohl größer gewesen ist, als wir zunächst zu vermuten geneigt waren". Aus ihm ging Jesus hervor, der sich in mancherlei Grundfragen (Ehescheidung, Opfer, Fasten) eher mit Heiden verständigen konnte als mit streng gesinnten Juden (S. 103). Weiter ist hervorzuheben, daß Jesus in seiner Haltung gegenüber Zöllnern und Sündern oder Ungläubigen, seiner Kritik am Gesetz, aber auch in seiner Gleichgültigkeit gegenüber politischen Befreiungstendenzen bei den Frommen in Jerusalem Anstoß erregen mußte. Kurzum – Jesus der Galiläer war, ohne das Gesetz zu verwerfen, ein Freier. Daher komme es, daß sich Paulus wie Stephanus, Petrus wie Jakobus als Träger seines Geistes fühlen konnten (S. 108). War der Geist des Herrn Freiheit, so überflog der Glaube (als Osterglaube und Glaube an die Wiederkunft Jesu) die Grenzen des Judentums, ehe das Judenchristen zum Judaismus verknöcherte. Aber eine Frage bleibt: konnte der Mangel an Zulauf in seiner engeren Heimat Jesus nach Jerusalem hinauftreiben? Mußte er nicht dort die Entscheidung suchen, und wußte er nicht, was ihn dort erwartete? Darüber läßt sich B. nicht näher aus.

Die erstmalig gedruckte Studie der Severus-Vita des Zacharias Rhetor (S. 210 bis 228) verrät in ihrer Diktion, daß sie einem philologisch-historischen Kränzchen in Göttingen zur Unterrichtung über einen ebenso sprachlich wie quellenmäßig etwas entlegenen Gegenstand dienen sollte. Zugleich aber wird ein erheiterndes Sittenbild entworfen, welches der alte Corpsstudent Walter Bauer sicher nicht ohne ein stilles Schmunzeln gezeichnet hat. Es springt immerhin eine Klärung der Arbeitsmethode des Zacharias heraus, es kam dem Verf. auf den Nachweis an, daß hier ein Mittelding zwischen Schmähschrift und Apologie gestaltet sei, wobei der Verf. den Leser mit der Erkenntnis entläßt, daß bei der Schilderung von Persönlichkeiten mit „Vergangenheit" die Wahrheit in der Mitte zu liegen pflege (S. 228). Nur kurz sei auf die Skizze verwiesen, welche das Anliegen Bauers in seinem heute wieder aktuellen Buch „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" (1934) auf S. 229–233 erläutert. Als wichtigstes Kapitel bleibt noch die Auslegungsgeschichte des NT, für die drei Proben gegeben werden. Es würde zu weit führen, diese drei gehaltvollen Studien zum Gebot der Feindesliebe (S. 235–252), zu Mt. 19, 12 (S. 253–262) und zum Obrigkeitsproblem (ein am 18. 1. 1930 gehaltener Festvortrag, abgedruckt S. 263–284) inhaltlich näher zu erläutern. Erweist Bauer, daß das

Gebot der Feindesliebe, selbst in Verfolgungszeiten und in wirbelndem Tanz theologischer Streitigkeit seine Lebenskraft immer wieder bewährt hat, zeigt er aus der Geschichte der Auslegung auf, welch eine geringe Rolle Mt. 19, 12 gespielt hat, so macht er in einer fast programmatischen Festrede, deren Schluß uns Ältere besonders bewegen wird, deutlich, daß vom Apologeten Theophilos bis zum Zentrumsabgeordneten Windthorst die Berufung auf Röm. 13 dazu gedient hat, eine Anzweiflung rechter Staatsgesinnung zurückzuweisen. Es sei schwierig, eine pflichtgemäße Haltung zur Obrigkeit einfach aus Röm. 13 ablesen zu wollen.

Der Protestant müsse es als Wohltat empfinden, daß ihm die Fragen der Geschichte und seines eigenen Daseins Gelegenheit geben, von sich aus eine sittliche Lösung zu finden und dabei sittlich lebendig zu bleiben. Was freilich Bauer im Jahre 1930 als Verpflichtung gegenüber dem Vaterland für selbstverständlich hielt, ist uns Heutigen zu einem quälenden Problem geworden!

Sehr erfreulich ist endlich die zum 100. Geburtstag Heinrich Julius Holtzmanns (17. 5. 1932) veröffentlichte Studie über sein Leben und Wirken. Man spürt hier auf jeder Seite, mit welcher Dankbarkeit, Liebe und Verehrung der Schüler Leben und Werk seines Lehrers schildert. Der Reiz dieser Darstellung besteht noch heute darin, daß sich in ihr die Eigenart des Verf. selbst spiegelt; denn auch ihm ist „die Fähigkeit zur Selbstkritik bis ans Ende seiner Tage treu geblieben" (S. 294). Auch er „weiß, daß zwischen dem Weltbild des NT und dem des heutigen Menschen eine Kluft befestigt ist, die sich vor keiner Zauberformel schließt" (S. 320). Auch er hatte, wie sein Lehrer Holtzmann, „nie etwas übrig für eine Gemütsverfassung, die aus Sorge, sich einmal zu verlaufen, immer auf den markierten Wegen bleibt" (S. 207). Ebensowenig schätzte er die Veröffentlichung halbreifer Früchte, übereilt gepflückt aus Angst, ein anderer möchte der Erste sein (S. 309). Jedesmal hatte der Exeget sein Werk bis zum letzten getan, bevor der Kritiker oder Geschichtsschreiber das Wort ergriff. Was Bauer über Holtzmanns Art des Dozierens schreibt (S. 327), traf weithin auch für ihn zu. Als Stilist und als scharfsinniger Beobachter der Geschichte hatte er freilich gegenüber dem etwas umständlichen Holtzmann manches von jener „strahlenden Beschwingtheit" Julius Wellhausens, der sich am liebsten auf die eigenen Augen verließ und das Leben zu kurz fand, um viel Zeit an die Lektüre fremder Arbeiten zu verschwenden. Walter Bauer strebte nicht nach grenzenlosem Wissen, er betätigte sich nicht in öffentlichen Dingen; den Besuch von Tagungen und Kongressen, deren Darbietungen rein akustisch zu folgen ihn ein Gehörleiden von Jugend auf behindert, hat er gemieden, Vorträge ganz selten gehalten. Daß er dennoch alle Vorgänge des öffentlichen Lebens verfolgte und darüber ein klares Urziel hatte, erfuhr man im privaten Gespräch.

Was Walter Bauer nach Holtzmanns Tode empfand (S. 340), ist seinen Freunden ähnlich ergangen. Wenn in einer Zeit, die schnell vergißt und dieses Vergessens zum Selbstschutz wohl bedarf (S. 283), eine tröstende Aufrichtung nötig ist, zählt das Leben eines Menschen, das sich im Streben nach einem großen Ziel verzehrt, zum Erhebendsten, was es gibt. Und so erteilt er denn den Rat, in bewegten und trüben Zeiten durch angespannte Arbeit und schrankenlose Hingabe an überragende Zwecke selber zu wachsen und dem Ganzen zu nützen. Die unter schwierigsten Verhältnissen und unter starken Sehbehinderungen noch vollendete 5. Auflage des Wörterbuches zum NT ist ein eindrücklicher Beweis dafür, wie sehr Walter Bauer mit seinem anderen erteilten Rat für sich selbst Ernst gemacht hat.

Berlin-Adlershof *Erich Fascher*

Norbert Brox: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme (= Salzburger Patristische Studien des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Band I). Salzburg/München (Anton Pustet) 1966. 232 S., kart.

Der vorliegende Band eröffnet die Reihe der Salzburger Patristischen Studien. Sein Titel ist in höchstem Grade anregend, und er erscheint zudem auch zu einem

glücklichen Zeitpunkt; denn einmal sind die Gnosis und Irenäus zur Zeit aktuelle Themen, und sodann erweist sich im Gefolge des zweiten Vaticanum die wissenschaftlich-theologische Arbeit im Bereich der altchristlichen Literatur als besonders anziehend. Das von P. Brox gewählte Untersuchungsfeld sind die Beziehungen zwischen Irenäus und der Gnosis.

Der gut geglückte Aufbau gliedert sich in eine Einleitung und drei weitere Abschnitte. Eingangs wird die Gnosis in Abhebung gegenüber dem heidnischen Mythos und der Kirche charakterisiert. Zwischen Heidentum und Gnosis bestehen zwar schwer durchschaubare, aber doch tatsächlich gegebene Beziehungen. Umsichtig weist der Verfasser, der allerdings ein wenig zu Verallgemeinerungen neigt, die entsprechenden Voraussetzungen auf, baut dabei jedoch zu sehr auf Positionen wie die von H. Jonas und räumt der Phänomenologie eine Wertschätzung ein, die ihr weder zukommt noch die geistigen Auseinandersetzungen, innerhalb deren die Theologie des zweiten Jahrhunderts steht, hinreichend zu erfassen vermag.

Die ideologische Offenheit der Gnosis wird treffend dargestellt. Während die Heterodoxie darauf aus war, im Bemühen um den Gewinn von Anhängern Grenzziehungen zu verwischen, suchte die ausgesprochen kirchliche Haltung des Irenäus, Mißverständnisse auszuräumen sowie irrige Methoden und gewagte Behauptungen in ihrer Abwegigkeit aufzudecken. Ein kurzer Seitenblick auf Klemens von Alexandrien und Origenes hätte allerdings dazu beitragen können, die von Irenäus verfolgte Linie stärker hervortreten zu lassen. Er hätte nämlich die in den Auseinandersetzungen wirksam werdenden Grundfragen (wie Geheimüberlieferung, Schriftverständnis, Weltbild, Anthropologie und geschichtliche Entwicklung, Soteriologie, Subjekt und Medium der Gotteserkenntnis und dergleichen mehr) stärker hervortreten lassen können. Im Blick auf Klemens sind sie sehr schön skizziert bei A. Méhat (Etude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie, Paris 1966, S. 421–488).

In seinem ersten, dem Hauptteil (S. 37–103), untersucht der Verf. den Kampf um die Heilige Schrift. Dabei befaßt er sich nicht mit einer Behandlung der Einzelexegese der Gnostiker und des Irenäus, vielmehr interessiert ihn ihre Grundhaltung gegenüber der Schrift. Seine ungewöhnliche Belesenheit und seine Tatsachenbeherrschung bewahrt ihn vor Wiederholungen. Der erste Abschnitt über die Gnosis und die Heilige Schrift (Hermeneutik und Auslegung) läßt B.s Weise der Problementfaltung hinreichend genug deutlich werden. Seine Auswertung des Irenäus steht auf der Höhe der derzeitigen Forschung, und seine Darlegungen bewegen sich auf einer durchaus angemessenen Ebene und sind recht selbständig, ohne aber neue Problemstellungen aufzugreifen oder die tiefe Problematik der gnostischen Schriften aufzureißen. In ihrer klaren und konzentrierten Darstellung erscheinen mir seine Ausführungen verdienstvoll, nicht jedoch insofern, als sie immer wieder von der Verwendung überholter Kriterien (etwa der vergleichenden Methode) gehemmt werden, die allenfalls zu einer ersten Problemstellung tauglich sind. Was die Exegese betrifft, so scheint es mir methodisch übereilt, aller heterodoxen Gnosis ein und dieselbe Auslegungsweise zuzuschreiben. Es gibt quellenmäßig als heidnisch *belegte* Gruppen (etwa die Naassener, Peraten und Sethianer des Hippolyt), die keine gleichartige Behandlung, ja nicht einmal eine Parallelisierung mit der großen valentinianischen Gruppe zulassen. Gleiches gilt von den Kainiten, Karpokratianern und ähnlichen Gruppen. Sodann wagt sich der Verf. manchmal zu weit vor, wenn er Marcion als Exponenten der Gnosis behandelt. Denn wenn Marcion oft auch in Exegese und Lehre mit den wirklichen Gnostikern übereinstimmt, hat er doch seine eigenen Probleme, etwa im Blick auf die Allegorese, und in der Textkritik verfolgt er eine Richtung, die auch von seinen großen heterodoxen Zeitgenossen verworfen wurde.

Die Abschnitte über die gnostische Auslegung des Alten und Neuen Testaments vereinfachen im höchsten Grade. Die Probleme, die sich allein mit Ptolemäus in seinem Brief an Flora und in den Eingangskapiteln von Irenäus *adv. haer.* verbinden, sind weit vielschichtiger, als es hier den Anschein hat. Wenn man Herakleon und Origenes so miteinander vergleicht, wie es Simonetti getan hat (Eracleone e Origene, in Vetera Christianorum 3–4, 1966/67), und nicht auf die leichte Weise

von C. Barth nud W. Foerster, wird man der engen Verwandtschaft zwischen beiden in der exegetischen Arbeitsweise gewahr. Formal betrachtet, so schließt Simonetti, kritisiert Origenes den Valentinianer nie wegen seiner übersteigerten Neigung zur Allegorese. Ausgerechnet für die gewagteste aller in den Herakleon-Fragmenten unterlaufenden Allegorien, für die sinnbildliche Deutung der Fußbekleidung Christi als Welt (Frg. 8) findet er Worte des Lobes und der Bewunderung, und wenn er eine der Auslegungen des Gnostikers als allzu kühn bezeichnet, dann bezieht sich seine Kritik nicht auf ein Übermaß an Allegorese, sondern auf die Anwendungskriterien und den sachlichen Gehalt.

Schon eine sorgfältige Analyse der ersten *Excerpta ex Theodoto* zeigt hinreichend die oftmals sehr großen Schwierigkeiten, zwischen der kirchlichen Exegese des Alexandriners Klemens und der valentinianischen zu scheiden.

Weder Ptolemäus noch Herakleon noch Theodot wollen sich der naiven Betrachtungsweise mancher Häresiologen fügen. Weil aber gerade sie in ihrer Exegese besonders durchgebildet und der allgemeinen Auslegungsmethodik des zweiten und dritten Jahrhunderts am engsten verbunden sind, gebührt ihnen in einer Arbeit, der es um eine sorgfältige Untersuchung der hermeneutischen Voraussetzungen der von Irenäus am heftigsten bekämpften Gnosis geht, doch größere Beachtung. Die vergleichende Schule, deren letzte Regungen vor nicht allzu langer Zeit noch auf dem Kongreß über die Anfänge der Gnosis in Messina (13.–18. April 1966) spürbar wurden, erweist sich als unzulänglich, wenn es darum geht, die Eigenart der soteriologischen Strömungen im Christentum des zweiten Jahrhunderts nachzuzeichnen. Bevor man über die Lehrauseinandersetzungen zwischen der Gnosis systematischen Formats und der Großkirche urteilt, ist als erster Schritt zunächst eine Analyse der zuverlässigen Quellen zugleich mit einer Untersuchung des Irenäus, Klemens und Origenes erforderlich, während die nur unzulänglich faßbaren Gruppen und Sekten lediglich Feststellungen allgemeiner Art am Rande wirklich zuverlässiger wissenschaftlicher Erkenntnisbildung erlauben.

Die Arbeit von B. vermag so eher den Kreis der analytischen Untersuchungen zu ergänzen als grundsätzlich mit der zwischen Irenäus und seinen Gegnern umkämpften Ideenwelt vertraut zu machen. Abgesehen von ihrer reichen bibliographischen Untermauerung zeichnet sie sich sodann noch durch eine genaue Kenntnis des Irenäus-Textes aus und fordert dabei durchaus auch dazu heraus, einiges neu zu überdenken.

Ebenfalls noch im ersten Teil behandelt B. auch die irenäische Schriftlehre. Dabei wird seine eigene Stellung zur Frage des *sola scriptura* spürbar, die wohl nicht allenthalben geteilt werden wird. Die Einzelbelege sind keineswegs allzu deutlich und fordern nicht unbedingt, ihm zuzustimmen. Es wäre, selbst wenn dabei offenkundige Unsicherheiten bestehen bleiben müssen, besser, sich auf die in den Streitigkeiten des zweiten Jahrhunderts selbst vorgegebenen Perspektiven einzustellen und dabei über die Vorurteile hinauszukommen, die sich heute mit einzelnen Termini verbinden, sowie sich in ein bestimmtes gnostisches System, etwa das valentinianische, hineinzudenken, um es nach den ihm eigenen Maßstäben zu beurteilen. B. hat zwar scharfsinnig die Tragweite einiger Zeilen über die apostolische Paradosis bei Ptolemäus, *ep. ad Floram* gesehen (S. 130), hat aber dennoch darauf verzichtet, ihren Gedankengehalt darzulegen und auf die heterodoxen Voraussetzungen einzugehen, die unter Hinweis auf die *schriftlichen* gnostischen Überlieferungen zur Festlegung auf den Vollsinn der Schrift führen. Einige Gesichtspunkte der Arbeit von J. Ochagavía (Visibile Patris Filius. A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition, S. 141 ff.) hätten hier Beachtung verdient. Zudem steht ein in jedem Fall lohnender Rückgriff auf die Gedankenwelt des Klemens und Origenes aus, die doch für Vieles, was bei Irenäus im Unklaren bleibt, weil es eben hier nur angedeutet, nicht entfaltet wird, recht aufschlußreich ist.

Obwohl B. zuweilen zu spekulativem Urteil neigt, bringen seine ausgezeichnet belegten Ausführungen doch auch manches, was nur anhand recht einfacher Kriterien verarbeitet ist.

Die beiden letzten Teile sind ausgeglichen, klar und glatt durchgeführt. Die *regula veritatis* und der *ordo traditionis* mit der für die Gnosis bedeutsamen Terminologie und Thematik werden einer sehr ausführlichen Untersuchung unterzogen, die ihren Lesern die weitere Lektüre mancher Literatur erspart. Aber wer mit den gnostischen und irenäischen Kategorien unmittelbar vertraut ist, wird B. hier nur schwer folgen können, und zwar nicht, weil er etwa willkürlich oder oberflächlich verführe, sondern weil er von allzu allgemeinen „Motiven" ausgeht, die an sich zwar schon ihr Recht haben, aber doch auf halbem Wege stehen bleiben. Ich weise noch einmal auf die Mängel der Analyse hin und zugleich, um ganz vollständig zu sein, darauf, daß die Arbeit B.s es nahelegt, auf manchen Ansatz aufmerksam zu machen, der noch heute von Autor zu Autor weitergegeben wird.

Dafür ein Beispiel: Über die natürliche Gotteserkenntnis bei Irenäus ist Vieles und auch Zutreffendes geschrieben worden. B. nimmt demgegenüber eine bedachte Haltung ein und schenkt sein Vertrauen den kritischen Beiträgen (S. 15 u. 174 f.). Doch hätte ihm eine vergleichende Analyse der Valentinianer und des Irenäus sowohl die Vielseitigkeit des Fragenkomplexes nach seiner orthodoxen wie heterodoxen Seite hin als auch bündige Lösungsmöglichkeiten aufzeigen können, wie sie hier und dort schon vorgeschlagen worden sind (vgl. Gregorianum 47, 1966, 441–471).

Man kann jedoch von niemandem verlangen, daß er alle Möglichkeiten ausschöpft. Das Büchlein von B. erfüllt seinen Zweck, indem es die Geistigkeit jener Auseinandersetzungen wachruft und kraftvoll in den Zusammenhang unserer derzeitigen Fragestellungen hineinstellt. Ich möchte aber meinen, daß er doch die philologische Gründlichkeit hintanstellt um des Gewinnes einer Gesamtschau dieser außerordentlich vielseitigen geistigen Kämpfe willen, die zwar als ausgeprägte Deutung höchst beachtenswert, auf der anderen Seite vielleicht aber doch auch wieder zu vereinfachend ist.

Rom *Antonio Orbe*

Mittelalter

Wolfram von den Steinen: Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter. I: Textband, 339 S., II: Bildband, 412 Abb., 8 Taf., Bern/München (Francke Verlag) 1965, geb. DM 120.– (I. u. II.).

Das Werk, das verspätet angezeigt wird, ist eine Schöpfung eigener Art, die sich der Einordnung in die üblichen Kategorien unseres wissenschaftlichen Betriebes ebenso entzieht, wie die Persönlichkeit des Verfassers († 20. XI. 1967) stets über ihnen stand. Dieser war „Historiker dem Fache nach", wie er selbst sagt (S. 10), bekleidete in Basel eine Professur für mittellateinische Philologie, hier schreibt er über die Kunst des Mittelalters; aber das „Wort", die Aussage der hier erörterten Kunstwerke, ist stets Rede von Gott und Mensch, und darum führt die Deutung mitten in die Theologie hinein. Vor dem Versuch, den „Kosmos des Mittelalters" (so hieß das 1959 zuerst, 1967 in zweiter Auflage erschienene Werk des Verfassers) in seinem inneren Wesen zu begreifen, erweisen sich hergebrachte Schranken der „Fächer" bald als eng und wirklichkeitsfern, und das gilt ganz besonders, wenn nun dieser Versuch aufs Neue von den Kunstwerken ausgehend unternommen wird.

Das heißt nun aber nicht, daß der Verfasser die Einzelwissenschaften leichtfertig beiseite schiebt oder gar mißachtet, wie es heute ja nicht selten geschieht. Von den Steinen hat einst in seinem großen Werk über Notker den Dichter (1948) das schwierige quellenkritische Fundament der Interpretation selbst gelegt und gezeigt, wie ernst er die redliche und saubere Arbeit des wissenschaftlichen Handwerks nimmt, auch wenn sie ihm Mittel und Weg, nicht Selbstzweck und Ziel ist. Hier erweisen vor allem die 120 Seiten der Tafelerläuterungen und der sorgfältigen Indices samt ausgewählter Bibliographie, daß die geistige Deutung die kunstgeschichtliche, stil-

kritische und ikonographische Detailforschung vorausgesetzt und der Verfasser sie kritisch zu werten weiß. Wo er es für nötig hält, bezieht er auch mit knapp und klar begründetem Urteil Stellung – etwa in der Zuordnung der Stuckfiguren von Cividale zum späten 8. Jh. (S. 231, vgl. S. 237 f. zum Streit um die karolingische Großplastik). Aber sein Ziel ist ein anderes, er will auf das Wort der christlichen Kunst etwa vom 8. bis zum 13. Jahrhundert hören und dem Leser die Ohren für dies Wort öffnen.

In drei Kreisen umschreitet der Verfasser sein Feld. Der erste, „Begegnungen" (S. 13–102, Tafeln 1–62), stellt dem Leser einige wenige ausgewählte Einzelwerke gegenüber; der zweite, „Homo caelestis – homo terrenus" (S. 103–137, Tafeln 63–142), deutet „Stationen des Menschenbildes": von dieser Mitte ist der Titel des Gesamtwerkes genommen; der dritte, „Sphären der Kunst" (S. 139–206, Tafeln 143–298), wählt einzelne theologische Gedanken und ikonographische Themen aus, um ihre Gestaltung in der Kunst des Mittelalters an ausgewählten Beispielen zu erfassen.

Die „Begegnungen" beginnen bei den Mosaiken von Monreale, die altchristlich-byzantinische Tradition ins hohe Mittelalter Italiens tragen. Die Hildesheimer Bernwardstür, in Aussage und Gestaltung ein Höhepunkt der ottonischen Kunst, von deren herber Tiefe sich der Verfasser besonders angezogen fühlt, führt den Leser auf den ersten Höhepunkt des Buches. Die hier noch verhaltenen Ansätze zur plastischen Form wachsen und wandeln sich in den folgenden Jahrhunderten, die uns an den Beispielen der romanischen Kirche von Saint-Savin (Poitou), der Kathedrale von Amiens, des Domes von Lucca und der Kanzel des Baptisteriums in Pisa gezeigt werden. Die Wechselwirkung zwischen Architektur und Plastik und der Stilwandel in beidem werden nun nicht nur nach ihren ästhetischen Voraussetzungen und Folgen befragt, sondern nach der Aussage über inneren Sinn und das Denken der gestaltenden Menschen belauscht.

Die „Begegnungen" haben uns mit Werken konfrontiert, die – auch im Mittelalter – dem „Laien" sichtbar und verstehbar waren und sein sollten. So vorbereitet gelangt man in den zweiten Kreis, für den die Buchmalerei, von den Iren und Angelsachsen über die Karolinger und – hier besonders betont – die Ottonen bis ins 12. und 13. Jahrhundert den Hauptstoff bildet, Werke also, die „nur wenigen zugänglich, dem Kult und also teils dem Bekenntnis vor Gott, teils der Andacht der Geistlichen dienen" (S. 167). Paulinus von Nola hatte im frühen 5. Jh. dem Freund Sulpicius Severus auf dessen Bitte nach seinem Porträt erwidert: „Was für ein Bild begehrst du, daß ich schicke, des irdischen Menschen oder des himmlischen . . .?" (S. 106 f.). Das nicht nur zufällige, sondern auch der Sünde verfallene irdische Erscheinungsbild des einzelnen schien ihm – und dann der gesamten frühmittelalterlichen Kunst – nicht der Darstellung würdig, zugleich hatten „die neuen Völker" (S. 111 ff.) an der körperlosen Form des „Ornaments" ihre eigene Ausdrucksweise. Die karolingische Zeit müht sich um das spätantike Vorbild und gewinnt neue Körperlichkeit des Bildes, die ottonische „greift nach dem Unmöglichen" (S. 121), denn „nie hat sich der ‚himmlische Mensch' so weit von der Erfahrungswelt entfernt wie in diesen Miniaturen" (S. 120), obwohl die Menschengestalt nicht, wie bei den Iren, aufgelöst wird, sondern gerade den Schwerpunkt gibt. Das 11. Jahrhundert wendet sich dann wieder dem Steinbild zu, und im 12. Jh. tritt jener „Geist der Humanisierung und der höfischen Kultur" auf, der das Menschenbild neu vermenschlicht, irdischer gestaltet, schließlich Freude und Leiden in den Mienen und Gebärden sprechen läßt und die Abstraktion des „himmlischen Menschen" aufgibt und verliert. Mit Giotto (und Dante) sieht der Verf. den Kreis vollendet, den Beginn zu einem neuen Halbjahrtausend erreicht (S. 135, 244 f.).

Nur einige von den „Sphären der Kunst" seien noch angeführt. Den „offenen Himmel", dargestellt an den Wegen hinauf und herab in den Bamberger Cantica- und Jesaja-Codices, die Evangelistenbilder, Tauf- und Weihnachtsszenen faßt von den Steinen unter dem Begriff der „Theophania" zusammen, der Offenbarung des Himmlischen zur Erde hinab; er erörtert die Themen des Kreuzes, der Monarchie

und schließlich die Tierwelt als Teil der Schöpfung und Zeichen des Überirdischen – und zu jedem dieser Themen und manchem andern finden wir eine Fülle von Bildern und konzentrierte Deutungen, die von einzelnen Beispielen ausgehen. Bei alledem geht es nicht darum, ikonographische oder ikonologische Fragen zu klären, sondern das „Wort", die Aussage, schließlich die geistige und geistliche Welt derer zu begreifen, die sich in diesen Bildern ausdrückten. Dem Gegenüber und Miteinander von Schöpfer und Geschöpf, Erlöser und Erlösten, Gott und Natur, kurz dem, was er „Kosmos" zu nennen liebt, jener Welt, die weiß, daß sie zwar nicht heil, aber doch geheilt, erlöst ist und die Kreatur mit ihr, gilt von den Steinens besondere Liebe, und so deutet er schon das Apsismosaik von San Apollinare in Classe als „kosmisches Kreuz", so sind für ihn die Tiere – Lamm, Taube, Löwen, apokalyptische Untiere – nicht beliebige Metaphern oder „Allegorien", sondern sinnvolle und lebendige Zeichen.

Der Verfasser weiß, daß er nicht alles sagen kann – und er will es auch nicht, und dies im doppelten Sinn. Zunächst ist nur ein kleiner Teil der Bilder ausführlich erörtert, viele nur knapp, viele gar nicht im Text erwähnt: der Leser soll (gestützt auf die Tafelerläuterungen S. 215–297) selbst weiter arbeiten, und die Bescheidung des Autors läßt das Buch zum Lesebuch, nicht zum Nachschlagewerk werden. Zum andern: mehrmals erinnert von den Steinen daran, daß das Mittelalter vom vielfältigen Sinn des Wortes wußte (S. 149, 195), und das gilt auch für das Bild: eine „richtige" Deutung braucht nicht die einzige zu sein.

Auf rund 300 schwarz-weißen und 8 farbigen Tafeln bietet der Bildband 412 Abbildungen, deren zunächst verwirrende Fülle sich im Zusammenhang mit dem Text erschließt. Neben wohl Bekanntem trifft man auf wertvolle Überraschungen, und man ahnt, daß ein langes Leben des Wanderns und Schauens einen Schatz gesammelt hat, von dem hier eine tief durchdachte Auswahl vorgelegt wird. „Ich wollte eigentlich nur ein paar Bilder, die ich liebe, in einem Band vereinen" – so hat der Verfasser wenige Wochen vor seinem Tode heiter-bescheiden den Anlaß für das Buch bezeichnet. Freilich wollte er wohl mehr: andere teilhaben lassen an der Kunst, indem er sagte, was er sah. Schwarz-weißen Bildern gibt er den Vorzug, sind sie doch vergleichbar „dem Klavierauszug einer Symphonie (entsagungsvoll, aber den musikalischen Sinn herausfordernd)", Farbtafeln hingegen „einer durchgehend verstimmten Orchesteraufführung" (S. 300), und selbst die Originale der „ganz vom Golde lebenden, vom Pergament getragenen Werke" ottonischer Buchmalerei „erschließen sich ganz wohl erst bei Kerzenlicht" (S. 147).

Bilderbücher sind heute beliebt, will es doch scheinen, daß Schauen leichter sei als Lesen. Von den Steinen stellt seinem Werk Goethes Xenion voran:

„Was ist das schwerste von allem? Was dir das leichteste dünket:
Mit den Augen zu sehn, was vor den Augen dir liegt".

Wer das Buch wieder und wieder zur Hand nimmt, wird das „schwerste" leichter bewältigen; auch wenn er als Historiker oder Theologe meinte, es schon zu „können"; ihm werden die Augen weiter geöffnet, und er wird mehr sehen als zuvor. Und er wird Wolfram von den Steinen für sein letztes großes Werk danken.

Heidelberg *Peter Classen*

Handbuch der bayerischen Geschichte, herausgegeben von Max Spindler. Erster Band: Das Alte Bayern. Das Stammesherzogtum bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts. (500–1200). München (C. H. Beck) 1967. XXXIV, 629 S., geb. DM 82.–.

Wenn man die deutschen Stämme betrachtet, die im 9./10. Jahrhundert in den sich allmählich bildenden Verband eines deutschen Staates getreten sind, so hat keiner von ihnen eine durchlaufende Geschichte – als politischer Organismus – von der Zeit der Völkerwanderung bis in unsere Tage, während Bayern vom frühen 6. Jahrhundert bis heute ein lebensfähiger politischer Organismus ist. Kein anderer deutscher Stamm hat seine Staatlichkeit, wenn auch erheblichen Wandlungen unterworfen, über einen so langen Zeitraum bewahrt. Es scheint das Geheimnis der staat-

lichen Entwicklung Bayerns zu sein, daß sich hier ein ausgeprägtes staatliches Eigenleben immer von neuem in größere Zusammenhänge einzufügen wußte und dabei doch seine Eigenart bewahrte. Durch seine Lage mitten in Europa, im Kreuzungspunkt vielfältiger Wege und Einflüsse zwischen Süd und Nord, Ost und West, empfangend und wieder schenkend, kann die bayerische Geschichte geradezu ein ideales Objekt für vergleichende Geschichtsbetrachtung – dies ist doch wohl die wichtigste übergreifende Bedeutung einer jeden „Landesgeschichte" – abgeben. Eine moderne, kritische Darstellung der bayerischen Geschichte war längst ein dringendes Desiderat. Die großen älteren Darstellungen von Sigmund Riezler und Michael Doeberl sind – bei ihren bekannten Einseitigkeiten – zwar immer noch unentbehrlich, aber doch auf weite Strecken veraltet, verbesserungs- und ergänzungsbedürftig; zudem sind beide Werke unvollendet geblieben. Riezler endet mit dem Tod des Kurfürsten Max Emanuel (1726) und Doeberl mit dem tragischen Ausgang König Ludwigs II. (1886), dem nur noch ein Ausblick auf die Zeit des Prinzregenten Luitpold angefügt ist. Max Spindler, em. Ordinarius für bayerische Geschichte an der Universität München, hat es nun unternommen, mit einer ansehnlichen Gruppe von Mitarbeitern (in der Regel seine ehemaligen Schüler) eine Zusammenfassung nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung in Handbuchform vorzulegen. Das ganze Werk soll vier starke Bände umfassen. Die beiden ersten Bände enthalten neben der Vor- und Frühgeschichte die Geschichte des Alten Bayern vom 6. bis an den Beginn des 19. Jahrhunderts, das Stammesherzogtum bis zum Ende der Welfenherrschaft und den (verkleinerten) Territorialstaat der Wittelsbacher umfassend. Gleichgeordnet soll im 3. Band die Geschichte der in der napoleonischen Zeit an Bayern angegliederten staatlichen Gebilde, ebenfalls von der Frühgeschichte bis zum Ende des alten Reiches, folgen (Pfalz/Oberpfalz, Franken, Schwaben). Der 4. Band wird die Geschichte Bayerns im 19. und 20. Jahrhundert, bis in die Gegenwart herein, umfassen. Nach der Zielsetzung steht im Vordergrund der Betrachtung die politische Geschichte. „Bayerische" Geschichte umfaßt dabei das staatlich-politische Gemeinwesen, das jeweils den Namen „Bayern" geführt hat, womit der sich verändernden räumlichen Begrenzung, ohne Enge, Rechnung getragen ist. – Der vorliegende 1. Band, von der Vor- und Frühgeschichte des späteren bayerischen Raumes bis zur Konsolidierung des wittelsbachischen Herzogtums Bayern um 1200 reichend, läßt ein Standardwerk erwarten. Walter Torbrügge behandelt die Vorzeit bis zum Ende der Keltenreiche, Hans-Jörg Kellner die immerhin gut vierhundert Jahre umfassende Römerzeit in Bayern. Das Hauptstück des Bandes hat Kurt Reindel geschrieben: die politische Entwicklung Bayerns von der Landnahme der Bajuwaren bis zum gewaltsamen Ende der Welfenherrschaft (1180). Reindel, Ordinarius der jungen Universität Regensburg, hat sich seit vielen Jahren durch zahlreiche gediegene Arbeiten als vorzüglichen Kenner dieser Periode der bayerischen Geschichte ausgewiesen. Wer sich einmal mit so schwierigen, hypothesengeschwängerten Komplexen wie Kontinuität des Christentums von der Römer- in die frühbajuwarische Zeit oder Agilolfinger im Frankenreich ernsthaft beschäftigt hat, wird die vorsichtige, umsichtige Darlegung des gegenwärtigen Standes der Forschung, gesichert durch sorgfältige Belege, dankbar begrüßen. In mühevoller Kleinarbeit ist hier ein großes Bild geschaffen. Friedrich Prinz untersucht für die Zeit von der Absetzung Herzog Tassilos III. (788) bis zum Ende der Welfenzeit die innere Entwicklung (Staat, Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft). Das geistige Leben bringen jeweils gute Kenner der Materie zur Darstellung: Hubert Glaser (Wissenschaft und Bildung), Franz Brunhölzl (lateinische Literatur), Ingo Reiffenstein (althochdeutsche Literatur), Hanns Fischer (mittelhochdeutsche Literatur), Wilhelm Messerer (vorromanische und romanische Kunst), Hand Schmid (Musik) – nicht zu vergessen die sorgfältige Bibliographie von Franziska Jäger – v. Hoesslin. Kein Handbuch wird alle Wünsche befriedigen können. Dem hochverdienten Herausgeber und den Autoren ist für den stattlichen gediegenen Band zu danken. Mit Spannung sieht man den weiteren Bänden entgegen.

München *Georg Schwaiger*

Reformation

Handbuch der Kirchengeschichte, ed. H. Jedin, Bd. IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation von E. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin. Freiburg (Herder) 1967. XXXI, 722 S. geb. DM 85.–.

Im 4. Band des von H. Jedin edierten „Handbuchs der Kirchengeschichte" stellen mit Jedin und Iserloh zwei der besten deutschen Kirchenhistoriker jenes Zeitalter dar, das die Krisis der Kirche, ihre Spaltung und ihre Erneuerung – freilich gespalten in drei Konfessionen – gezeigt hat. Eingeschoben ist ein kürzerer Abschnitt von J. Glazik über die Missionierung der spanisch-portugiesischen Patronatsmächte in Mittel- und Südamerika, Ostasien und Afrika.

Glazik hebt als ein wichtiges Ergebnis der spanisch-portugiesischen Mission heraus, daß die Spanier ihre Kolonien sehr viel leichter erobern und missionieren konnten, weil die bodenständigen politischen und religiösen Kräfte weitaus schwächer ausgebildet waren als die von Portugal besetzten Länder mit ihren teilweise sehr starken politischen und religiösen Kräften (Islam). Portugal gewann nur „religiöse Kolonien", d. h. religiöse Minderheiten in seinen nur dürftig verwalteten Ländern. Beiden Missionsmächten war gemeinsam, daß sie sich bis weit in das 19. Jhd. hinein gegen die Ausbildung und Weihe einheimischer Kleriker wehrten und so dem Priesterstand – wie z. B. in Mexiko – „den Charakter einer ausländischen Institution" (613) verliehen.

Überhaupt war die Oktroyierung europäischer Kult- und Denkformen *das* Missionsprinzip der iberischen Missionsmächte; manche Versuche, ein bodenständiges Christentum zu schaffen (Xaver u. a.), scheiterte am staatskirchlichen Widerspruch der beiden Patronatsmächte. Mit der Gründung der „Congregatio de Propaganda Fide" (1622) versuchte die Kurie die Mission den oft selbstherrlich umspringenden Missionsmächten zu entwinden und einen Übergang von „der Kolonialmission zur rein kirchlichen Mission" (645) zu schaffen. Doch machte der Widerstand der Patronatsmächte, die Privilegierung der Orden und die mangelnde Unterstützung der Päpste diesen Versuch zunichte.

Mit stupender Kenntnis der reformatorischen Quellen hat E. Iserloh die persönliche theologische Entwicklung Luthers zur Reformation hin verfolgt. Die Forschungsergebnisse seines Lehrers Lortz aufnehmend und weiterführend sieht Iserloh in der „theologischen Unklarheit" vieler dogmatischer Fragen „eine der entscheidendsten Ursachen der Reformation" (55). Insbesondere war es der flache Nominalismus Biel'scher Prägung, der Luthers notvolle persönliche Frage nach der ‚iustitia dei' unbeantwortet ließ und den späteren Reformator, der „von der Wurzel her subjektivistisch angelegt" war (23), in die erste Entfremdung zur Kirche hineintrieb. Somit hat Luthers reformatorischer Durchbruch „einen Katholizismus niedergerungen, der nicht voll katholisch war" (41). Freilich bleibt die gleichsam in der Luft liegende Frage, ob Luther bei einer Orientierung an Thomas oder Augustin *nicht* zur Reformation durchgestoßen wäre, als zu spekulative Erwägung offen.

Mit aller Deutlichkeit stellt Iserloh die Leichtfertigkeit und Doppelzüngigkeit der Kurialpolitik dar, die die theologische Brisanz der Luther-Fragen nicht begriff und die kleine Krise in Sachsen mit ein paar diplomatischen Kunstgriffen aus der Welt schaffen wollte. Sie gedachte, die unbequeme Diskussion um das geldbringende Ablaßgeschäft zunächst durch diplomatischen Druck, später jedoch durch Simonie zu lösen und suchte im Juni 1519 Hz. Friedrich mit dem Kardinalshut für einen seiner Freunde zu ködern, womit nur auf Luther gezielt sein konnte (64).

Iserloh arbeitet – wie schon in seiner überzeugenden Schrift „Luther zwischen Reform und Reformation" (KLK 23/24) – deutlich heraus, daß Luther in der Ablaßfrage *ungewollt* mit der Kirche in Konflikt geriet und erst angesichts der fiskalistischen Ausbeutungspraxis und des theologischen Desinteresses von Kurie und Bischöfen nach lange schwankendem Verhalten den offenen Kampf mit der alten Kirche aufnahm.

Wohltuend hebt sich Iserlohs Darstellung des Spiritualismus und Täufertums von den sonstigen Handbuch-Darstellungen ab, deren Urteil oft noch Spuren der lutherischen und melanchthonischen Verdikte tragen und Täufer und Spiritualisten als fehlgeleitete Ableger der reformatorischen Bewegung verstehen. Mit Recht wird betont, daß diesen beiden Gruppen das religiös-mystische Anliegen (Chiliasmus, nichtinstitutionalisierte Frömmigkeit) weit über der sozialen Frage stand.

Dagegen scheint die Beurteilung des späten Erasmus zu hart; es ist eine ‚argumentatio ex post', daß Erasmus „dem Frieden" für sein privates Wohlergehen und Studieren „den Vorrang vor der Wahrheit gegeben" habe (157). Es gab in diesen Jahren (um 1535) noch eine große Schar von abwartenden Reformfreunden innerhalb der alten Kirche, die auf die Einbeziehung mancher Reform und dogmatischen Klärung in die erstarrte alte Kirche mit ihren vielen Gebrechen hofft; so z. B. der Düsseldorfer Hof um die Herzöge Johann III. und Wilhelm V. Hätte die erasmianische Partei um Bucer und Contarini auf dem Regensburger Reichstag von 1541 die schon greifbar nahe Verständigung durchgesetzt, würde Erasmus heute als ‚spiritus rector' der erfolgreichen Vermittlungspartei gefeiert.

Als Korrektur wäre anzumerken, daß in Jülich-Cleve-Berg 1543 keine „Reformation rückgängig gemacht werden" konnte (294), weil sie bis dahin gar nicht eingeführt worden war.[1]

Im übrigen trugen nicht allein die Protestanten die Hauptschuld am Scheitern des Regensburger Colloquiums (289/90); vielmehr verhinderte der *Fürstenrat* unter Führung Bayerns durch die Ablehnung des Reichstagsabschieds die Annahme der bereits verglichenen Artikel. Ganz generell gesagt, verdienen die Religionsgespräche dieser Zeit nicht die Geringschätzung, die ihnen meist zuteil wird; sie trugen noch eine reale Chance für eine Einigung mit sich.

Mit spürbarer Reserve – an der Darstellung Luthers gemessen – stellt Iserloh die persönliche und theologische Entwicklung Zwinglis dar, dem er nicht zu Unrecht den tiefen Ernst und theologischen Tiefgang Luthers abspricht.

Eine wichtige Korrektur der üblicherweise als „Theokratie" gekennzeichneten Genfer Kirchenverfassung Calvins ist Iserlohs Hinweis, daß die Genfer reformierte Kirche (wie die lutherische und katholische Kirche in den deutschen Städten auch) unter der Herrschaft des Magistrats gestanden hat und deshalb nur ihrem theologischen Anspruch, jedoch nicht der Wirklichkeit nach den Namen einer Theokratie verdient.

Mit großer Sach- und Quellenkenntnis hat Iserloh die deutsche Fürstenreformation dargestellt. Allzu kursorisch dagegen sind Verlauf und Wirkung der Reformation in den skandinavischen und osteuropäischen Ländern behandelt.

Rühmenswert hervorzuheben sind die – thematisch aufgegliederten – reichhaltigen Quellen- und Literaturangaben. Freilich ist die Benutzbarkeit hin und wieder dadurch beschränkt, daß viele Angaben deshalb nicht leicht auffindbar sein werden, weil die Zeitschriften- oder Reihen-Bände nicht aufgeführt sind; dasselbe gilt für den Jedin-Beitrag in noch stärkerem Maße. So führen beide Autoren merkwürdigerweise die in den KLK und RST erschienenen Arbeiten meist ohne die diesbezügliche Angabe auf; andere Beispiele: Die Sebastian-Franck-Arbeit von K. Räber (184) ist in den Basler Beitr. z. Gesch.-wiss. 1952 erschienen, A. Chèvre, L'officialité du Diocèse de Bâle . . . als Beiheft 4, 1946 der ZSKG (548), W. Brotschi, Der Kampf J. Chr. Blarers . . . in den Studia Friburgensia NF 13, 1956, Chr. Häutle, Reise d. Fürstbf. von Aschhausen nach Rom (1612/13) in der Bibl. d. Lit. Ver. Stuttg. 1955, 1881 (532) u. a.

Das Kapitel über Gegenreformation und Katholische Reform hat mit H. Jedin wohl der beste Kenner der gesamten Materie, der auch die außerdeutschen Vorgänge aus eigener Quellenkenntnis zu beurteilen vermag, erhellend dargestellt. Nicht nur

[1] In diesem Sinne hatte sich auch schon W. P. Fuchs in: Gebhardt II, 95 geäußert. Vgl. dagegen die Nachweise bei D. Coenen, Die kath. Kirche am Niederrhein . . ., RST 93, 1967, S. 14–22. Erst in den 1560er Jahren kam es zu einer entschiedenen Wendung zum Katholizismus.

die ineinander verfilzten politisch-kirchlichen Vorgänge, sondern auch die Selbsterneuerung der katholischen Kirche durch Konzil, nachtridentinische Scholastik, positive Theologie und geistliches Leben sind ‚in extenso' geschildert.

Jedin begreift die politisch-kirchlichen Vorgänge im Zeitalter der Gegenreformation und Katholischen Reform als Emanzipationsprozeß der europäischen Großmächte vom Papsttum und generell von jeder geistlichen Herrschaft. Ihrerseits gingen auch die katholischen Fürsten Deutschlands mehr und mehr dazu über, ihre obrigkeitlichen Befugnisse an Hand der von ihnen primär getragenen Kirchenreform zu Lasten kirchlicher Rechte auszudehnen. Freilich wird man dabei beachten müssen, daß man den diesbezüglichen kirchlichen Gravamina nicht immer glauben darf: Allzu oft wiegte man sich auf bischöflicher Seite in Illusionen über die angebliche Freiheit der Kirche im MA. Wie das anregende Buch von R. Reinhardt[2] gelehrt hat, reklamierten die Bischöfe auf Grund des erst nach dem Tridentinum voll zur Geltung kommenden Kanonischen Rechts oft genug eine „Wiederherstellung" kirchlicher Rechte, die entweder nie oder nur in kurzen Phasen bestanden hatten. Freilich setzten sie sich nicht durch; die Initiative und Aktivität – um Jedins Darstellung zu ergänzen – ging in den katholischen Gebieten weitgehend von den Fürsten aus. Diese wachten eifersüchtig darüber, daß die in die Defensive gedrängten Bischöfe allein auf die Spiritualia verwiesen blieben. Denn mit der alleinigen Verfügung über die Temporalia war den Fürsten das wichtigste Machtinstrument über die Kirche ihres Territoriums in die Hand gegeben. Am Ende der Gegenreformation hatten die Bischöfe deshalb – wie apodiktisch gesagt worden ist (R. Reinhardt, Arch. Z'sch. 63, 1967, S. 95) – „nicht mehr zu tun als den Priester, die hl. Öle und die Kirche zu weihen".

Warum freilich „der Einbruch des modernen Staates" in den kirchlichen Bereich „wesentlich verschieden" ist von der Laienherrschaft über die Kirche des MA, bleibt unklar (676). Denn nach wie vor übte man Besteuerung, Zitierung vor das weltliche Gericht, Patronat über Kirchen und Klöster u. a. trotz aller geistlichen Proteste als wichtigste Grundelemente der laikalen Kirchenherrschaft. Allein eine *Konzentrationsbewegung* hatte stattgefunden: Die Patronate der vielen ausgestorbenen Adelsgeschlechter waren auf den Territorialherrn übergegangen (Kastenvogtei), der sie nun, da die Bistümer geschwächt und teilweise ohnmächtig waren, zur *faktischen* Mediatisierung der Bischöfe benutzte: so in den habsburgischen und bayrischen Ländern.

Jedins Formulierung, daß nach 1600 eine Säkularisierung des Denkens stattgefunden und die Naturwissenschaften sich „statt auf Autoritäten auf empirische Beobachtung und mathematische Berechnung" gestützt haben, gilt nur für wenige Gelehrte der Zeit. Betrachtet man das Gros der Naturwissenschaftler, Mediziner, Philosophen u. a. im frühen 17. Jhd., so ist klar zu konstatieren, daß Aristoteles, Galen und andere scholastische Autoritäten nach wie vor bestimmend waren und daß die Wirklichkeit ihren Lehren angepaßt wurde. Vielmehr ist die Ablösung der Scholastik in Stoff und Methode weithin erst in der Aufklärung vollzogen worden.

In Summa: Dieses Handbuch der Kirchengeschichte ist derzeit – trotz der oben skizzierten Mängel – als das beste kirchengeschichtliche Lehrbuch über dieses entscheidende Zeitalter der europäischen Geschichte zu betrachten.

Tübingen *Jürgen Bücking*

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, 12. Band: Nachträge. Bearbeitet von Hans Volz und Eike Wolgast. Weimar (Hermann Böhlaus Nachfolger) 1967. XVIII, 492 S., kart. MDN 59.60.

Nach fast zwei Jahrzehnten ist ein weiterer Band der Briefausgabe erschienen. Die Vorrede der Herausgeber bietet eine gute Einführung in die Aufgaben, die

[2] R. Reinhardt, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit, in: Beitr. z. Gesch. d. Reichskirche in d. Neuzeit, begr. v. L. Just, edd. H. Raab u. R. Reinhardt, Heft 2, 1966.

dieser Bd. zu bewältigen hatte. Geboten werden die noch fehlenden Briefe und Gutachten Luthers. Damit kommt die Edition der Brieftexte zu einem gewissen Abschluß. Bd. 13 und 14 werden Nachträge und Berichtigungen bringen, Bd. 15 die Register. Auch bei Bd. 12 handelt es sich bereits um einen Nachtragsband, der neben neu erschlossenem Material die Stücke bietet, die von Clemen übergangen worden waren. Die ca. 120 Nummern erstrecken sich zwischen 1515 und 1546. Die undatierten Stücke stehen am Schluß. Der Benutzer des Luther-Briefwechsels wird also immer wieder auch diesen Bd. heranziehen müssen. (In Klammern ist jeweils die Nummer angegeben, mit der das einzelne Stück in das Briefcorpus einzuordnen ist.) Der Nachtragsband bietet planmäßig außer den Briefen in 3 Anhängen Spezialbestände von Luther Schrifttum: 1. Quittungen und Verträge, u. a. mit Angaben über Luthers Grundbesitz. 2. Alle Stücke, die die Universität Wittenberg betreffen. 3. Lateinische und deutsche Wittenberger Ordinationszeugnisse.

Das Schwergewicht des Bd.s liegt bei den Briefen und Gutachten, wobei man auch Disputationsbeiträge (z. B. 4269 II) und Vorworte (z. B. 4262, 4396; vgl. auch das Nachwort 4259) mit einbezogen hat. Der Rahmen des Briefbandes ist also weit gezogen. Zum Teil werden auch Briefe ausfindig gemacht, die bereits als Tischreden oder sonst ediert worden sind (z. B. 4313 f.; vgl. auch 4259a oder 4308. Nummer 4299 hätte nach meinem Verständnis eher zu Bd. 13 f. gehört, da sie keinen Text bietet, sondern nur Ergänzungen zur Überlieferung). Es sind selbstverständlich alle jene Briefe wiedergegeben, die bereits einzeln oder gesammelt schon publiziert, aber bisher von W. A. Br. nicht berücksichtigt worden waren. Viele finden sich schon bei Enders. Es gibt aber auch solche, die seit Walch nicht mehr beachtet worden sind (4225a Luther an Bucer). Neun Stücke von Luther waren bisher überhaupt nicht veröffentlicht, ebenso einige Schreiben an ihn, z. B. eine bisher unbekannte Fassung des Schreibens Bucer an Luther 1530 Aug. 25., mit Beilagen (4243a): das Schreiben zweier Pfarrer von Kempten an Luther. 1530 (4249): das Schreiben von Konstanz an Luther 1536 Dezember 30. (4266) und damit verwandt die Schreiben der Schweizer Städte an Luther (4268). Damit ist bereits auf einen der gewichtigsten Sachzusammenhänge innerhalb des Briefs hingewiesen, nämlich auf die mit der Wittenberger Konkordie zusammenhängenden Stücke einschließlich dieser selbst (4261 I). Dieser Zusammenhang wird auch sonst durch Archivalien gut dokumentiert. Zum ersten Mal werden jetzt die Akten über die Besetzung des Naumburger Bischofstuhls vollständig und im Zusammenhang veröffentlicht (4282–4287), wobei es den Herausgebern gelungen ist, die häufig mißverstandene Quellensituation zu klären. Zu erwähnen ist weiter, der von Luther und Jonas erreichte Vergleich zwischen den Grafen von Mansfeld, Luther letztes Geschäft (4300 f.). Einbezogen wurde auch das Schreiben Heinrichs VIII. an Luther von 1526 (4228a), das nunmehr als echter Brief erkannt worden ist.

Der vorliegende Bd. bedeutet auch insofern eine wesentliche Verbesserung der Briefausgabe überhaupt, als in nicht wenigen Fällen die abschriftliche Überlieferung durch die originalen Texte ersetzt werden konnten. Hier stellt der Bd. zum Teil eine implizite Kritik an der Editionsarbeit Clemens dar. Clemen läßt durchaus nicht ohne weiteres erkennen, daß er gelegentlich einfach Enders nachgedruckt hat. Eine Glanzleistung ist die vollständige Entzifferung des unleserlich gemachten Briefes von Veit Dietrich an Melanchthon 1530 Apr. 24. (4236a); überhaupt haben die Coburgbriefe Bereicherung und Verbesserung erfahren.

Das Angeführte spricht für sich. Es wird bei dem Benutzer stehen, daß die Meliorierung, die die Briefausgabe mit diesem Bd. erfahren hat, auch ihre Früchte trägt und nicht im Winkel des Nachtragsbandes unbeachtet bleibt.

Tübingen *Martin Brecht*

Heinrich Bornkamm: Thesen und Thesenanschlag Luthers. Geschehen und Bedeutung (= Theologische Bibliothek Töpelmann 14. Heft). Berlin (Töpelmann) 1967. VI, 70 S., kart. DM 6.80.

In dieser kleinen Schrift faßt Bornkamm die Ergebnisse der von H. Volz und

E. Iserloh begonnenen Diskussion über die Tradition vom Thesenanschlag Luthers zusammen. Die Arbeit B.s darf wohl im Hinblick auf die bekannten und diskutierten Texte als Schlußwort in dieser Sache gelten. B.s Ergebnis: Luther hatte die 95 Thesen, wie sie uns überliefert sind, weder nur für eine Eingabe an die Bischöfe bestimmt noch sie erst nach Erscheinen der Wimpina-Tetzelschen Gegenthesen in die heutige Form umredigiert (gegen K. Honselmann), sondern er hatte sie von Anfang an für eine (öffentliche) Wittenberger Disputation bestimmt. Die – auf Melanchthon sich stützende – Tradition vom 31. Oktober als dem Tag des Thesenanschlags hat ebenso aller Wahrscheinlichkeit nach recht. Luthers eigene Erinnerung von der „Vernichtung der Ablässe" führt zwar auf „Allerheiligen"; diese Datierung schließt aber dem damaligen Sprachgebrauch auch entsprechend die Vigil des 31. Oktober mit ein.

Dankenswert an B.s Schrift bleibt nicht zuletzt, daß er über die historischen Fragen hinaus nach der „Bedeutung" des Thesenstreits fragt und schließlich den Blick auf die „absolut traditionelle" und erneut konfessionstrennend wirkende Ablaßkonstitution Pauls VI. lenkt.

Gegen den theol. Interpretationsversuch B.s (vor allem S. 54 ff.) wäre freilich manche Frage zu erheben, weil er nicht verständlich macht, *warum* Luther seit Augsburg 1518 auf einmal „das Wort" über den Papst stellt und gegenüber seinem eigenen Angebot vom Frühjahr 1518 – sich dem Papst auf jeden Fall zu unterwerfen, in ihm den Leiter der Kirche und Mund Christi anzuerkennen – wortbrüchig wird. Läßt sich das einfach damit erklären, daß Luther „zu lange über die Dinge nachgedacht und unter dem Verderb des Ablasses gelitten" hatte (S. 59)?

„Die Dinge", über die Luther nachgedacht hatte, und das, worunter er „gelitten" hatte, – das war ja gerade und längst nicht mehr der Ablaß, sondern mindestens und eindeutig seit der Begegnung mit Cajetan Luthers neues Sakramentsverständnis, aus dem nun die ersten – ekklesiologischen – Konsequenzen entfaltet wurden. Man hatte sich in Augsburg über Wesentlicherem und Grundsätzlicherem zerstritten und getrennt als über der Ablaßfrage. Luther erklärte bereits mit den Acta Augustana sein ablehnendes Desinteresse an dieser Sache, und auch Cajetan – der ja sein ganzes Leben vollends damit ausfüllte, Luthers Arbeit kritisch zu begleiten! – kommt auf die Ablaßfrage, kaum daß er die klärende Bulle Cum postquam verfaßt hatte, nicht mehr zu sprechen. Der Ablaß war und ist nichts anderes als eine letzte, mögliche – und wie auch die Diskussionen des II. Vatikanischen Konzils zeigten: keineswegs notwendige und zentrale – Konsequenz römischer Rechtfertigungslehre. Entsprechend war und ist seine Ablehnung nichts anderes als eine Konsequenz der reformatorischen Rechtfertigungslehre, also jener zum ersten Mal in Augsburg formulierten Überordnung des sakramentalen „Wortes" über die „nuda verba pontificis".

Diese Fragen ändern freilich nichts an dem Dank für das Referat und die Beantwortung der die äußeren Umstände betreffenden historischen Fragen.

Schwäbisch-Hall *G. Hennig*

Ivar Asheim (Hrsg.): Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Jarvenpää, Finnland 11.–16. August 1966. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1967. 211 S., kart. DM 28.–.

Der monströse Titel des Bandes will lediglich die in Jarvenpää nebeneinander behandelten vier Themenkreise aufführen. Der Kongreß hatte sich damit nicht wenig vorgenommen, und Rez. hofft, einige seiner Anstöße weitergeben zu können. Vorweg muß rühmend genannt werden der Eröffnungsvortrag von E. Gordon Rupp „Luther: The Contemporary Image". Hier wird ein souveräner Überblick über die derzeitige Beschäftigung mit Luther gegeben mit einer Formulierung der Probleme, die für die Lutherforschung anstehen. Ausdrücklich wird die Freiheit gerühmt, die der Lutherische Weltbund als Veranstalter des Kongresses einer überkonfessionellen Lutherforschung belassen hat. Das Reizvolle an Rupps Ausführun-

gen liegt darin, daß er immer wieder die echten Fragwürdigkeiten herausarbeitet und das vom jungen Luther bis hin zur Lutherbiographie oder zu den Grenzen Luthers. „The great Protestant essay on the limitations of Luther has yet to be written". Das unerschöpfliche Thema „Luther und ..." wird zum Teil verwandelt in ein „Luther in ...".

Eines der schwierigen und zugleich dringenden Themen der Lutherforschung heißt: Luther und die Mystik. Die Schwierigkeit liegt schon in der Unschärfe des Gegenstandes. Heiko A. Oberman nimmt in seinem Hauptreferat die Fäden da auf, wo sie E. Vogelsang 1936 liegen gelassen hat, also bei der Unterscheidung von areopagitischer, romanischer und deutscher Mystik. Auf diese Weise hatte Vogelsang Luthers Stellung zu den verschiedenen Ausformungen der Mystik differenziert. Oberman zeigt zunächst, daß Luther zu allen mystischen Autoren, von Tauler abgesehen, sic et non sagt. Man muß sich klar machen, Luther hat die Mystiker nicht unbedingt als Mystiker gelesen, und die Quintessenz, die er der Theologia deutsch entnimmt, ist sicherlich nicht mystisch. Oberman geht darum in einem weiteren Schritt nicht mehr von den Luther bekannten Mystikern aus, sondern von den zentralen Begriffen und Bildern der mystischen Theologie bei Luther, ein methodisch ansprechendes Verfahren. Dabei wird betont – und E. Iserloh stimmt dem zu –, daß Luther sich durch die Schwärmer keineswegs gezwungen sah, mit seiner mystischen Vergangenheit zu brechen. Oberman untersucht die Begriffe der Hochmystik bei Luther: raptus, extasis, gemitus, excessus. Luther verwirft sie, wo sie als menschliche Qualität oder Aktion verstanden werden, aber sie können das extra nos bezeichnen. Ebenso ist gemitus keine Tugend im Sinn der humilitas, sondern Angewiesen-sein auf Gott. Obermann formuliert die Umschmelzung der mystischen Begriffe als simul gemitus et raptus. Die materialreiche Arbeit bietet so kein abschliessendes Ergebnis, aber einen versprechenden Anfang. E. Iserloh hat in seinem Korreferat einen Überblick über die Christusmystik bei Luther gegeben. Bengt Hägglund bietet eine anregende Diskussion von Obermans Referat und beschäftigt sich dann vor allem mit einem Vergleich von Luther und Tauler: „Wenn katholische und protestantische Forscher über Tauler einig werden könnten, dann läge es nicht mehr so fern, auch über Luther einig zu werden" (88 f.). Allerdings zeigt Hägglund, daß die Zusammenhänge zwischen Luther und der Mystik oft vage und schwer zu definieren sind, eine crux, die der Forschung bleiben wird.

Die Beschäftigung mit Luthers Anschauung über die Kontinuität der Kirche (Hauptreferat W. Maurer) ist von der gegenwärtigen ökumenischen Situation gefordert. Luther hat zu dem Thema etwas beizutragen. Freilich spricht J. Pelikan auch hier von a crucial question, insofern nämlich als hier Theorie und Praxis verzahnt sind. Trotz seiner scharfen Kritik an der katholischen Kirche (Antichrist) hält Luther daran fest, daß es nur eine Kirche gibt, nämlich die auf der Treue Gottes in Christus gegründete, wie sie das Wort bezeugt. Von daher erhält das Predigtamt seinen besonderen Rang in Luthers Kirchenverständnis. Maurer geht der Konzeption Luthers von der duplex ecclesia (falsa und vera) in der Genesisvorlesung nach. Wichtig ist dabei: Beides ist von den Menschen nicht zu unterscheiden und zu trennen. Faktisch hat Luther die römische Kirche für exkommuniziert erklärt und die evangelische für die rechte alte Kirche gehalten. Zugleich gibt es aber auch Bemerkungen, die einer Absonderung von der Papstkirche mit ihrem Greuel widersprechen. So bedeutungsvoll diese Ansätze sein mögen, sie kommen mir bei Maurer etwas ökumenisch überbewertet vor.

René H. Esnault behandelt mit der „Kontinuität von Kirche und Mönchtum bei Luther" einen aparten Ausschnitt des Themas, wobei vor allem auf die Differenzierung von Luthers Urteil zwischen dem ursprünglichen und jetzigen Mönchtum hingewiesen wird. J. Pelikan untersucht die Kontinuität im Hinblick auf das kirchliche Amt an Hand von De instituendis ministris ecclesiae von 1523, das sich mit den Verhältnissen der böhmischen Kirche befaßt. Die Kontinuität liegt nicht in einem ordinierten kirchlichen Amt, sondern in der zu verkündigenden Verheißung Christi.

„Das Problem des Natürlichen bei Luther" ist nicht sehr scharf gefaßt und sehr klärungsbedürftig: „Wann immer der Naturbegriff theologisch in Orientierung auf den Menschen hin relevant wurde, wurde er zur Quelle von Problemen" (vgl. S. 169: Ebeling). Es ist darum nicht verwunderlich, wenn das Thema sehr verschiedene Ausformungen erfahren hat. Am prinzipiellsten hat G. Ebeling eingesetzt. Sein Referat muß als eine der hervorragendsten Leistungen des Kongresses gelten. Es will in Luthers theologischem Denken den Sachverhalt untersuchen, der durch das Stichwort „das Natürliche" provoziert wird. Dies geschieht in einer kaum wiederzugebenden, anregenden und aspektreichen Weise. Luthers historische Einsamkeit, aber auch sein unerschlossener Reichtum werden einem hier bewußt. Im Gegensatz zur Scholastik gebraucht Luther den Begriff des Natürlichen zurückhaltender, ja mit kritischer Vorsicht. Der durch das Natürliche gemeinte Bereich wird nicht so bezeichnet. Von Luther her meldet sich Kritik zum Thema. Entscheidend ist, wie sich das Natürliche zu Luthers Kategorien von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigungslehre und Zweireichelehre verhält. Es findet eine Abwertung und Aufwertung zugleich statt. Der natürliche Mensch ist der abgefallene Mensch. Zugleich gibt es aber die Entgegensetzung von Natur und Übernatur nicht mehr: „Die Heiligen sind nicht mehr auf Goldgrund gemalt". Das wird so begründet: Wo der Naturbegriff eine beherrschende Rolle in der Theologie spielt, wird dadurch die theologische Bedeutung des Natürlichen geschmälert. Der Naturbegriff prägt die scholastische Anthropologie entscheidend hinsichtlich der Selbständigkeit und Selbstwirksamkeit des Menschen und bestimmt dadurch den Gegenspieler des Naturbegriffes, die Gnadenlehre. Im Gegensatz dazu führt Luther den Naturbegriff in das Kraftfeld des Wortes, und dadurch wird er stark verformt. Von daraus sieht Ebeling gewisse Schwierigkeiten, die naturnahen Vorstellungen Luthers ohne weiteres zu aktualisieren. An diesem Punkt hat G. Wingrens Hauptreferat eingesetzt: In welcher Weise wird bei Luther die Linie von Gott zu dem natürlichen und alltäglichen Leben gezogen? Wingren hebt zunächst Luthers Ja zum natürlichen, schöpfungsmäßigen, zum weltlichen Beruf hervor. Luther will nicht das außerordentliche Werk, gerade der Christ bleibt im Natürlichen und folgt Christi Beispiel dort nach. Hier ist etwas richtig beschrieben, wenngleich dadurch eine große Unklarheit bleibt, daß alles als natürlich Begegnende ebensowohl von Gottes Zorn als auch von seiner Liebe her qualifiziert sein kann. William H. Lazareth beschreibt Luthers Meinung über „civil righteousness and natural law". Zu den großen soziologischen Aufgaben, die für das Christentum anstehen, soll von Luther her ein Beitrag geleistet werden. Man möchte sich allerdings wünschen, daß das, was sich an Luther bei einer Interpretation in dieser Richtung sperrt, stärker berücksichtigt worden wäre.

Das alte Problem der Heiligung ist nicht in gleicher Breite behandelt worden wie die übrigen Themen. In einem Kurzreferat hat es W. Joest nach Luthers Schrift „Wider die himmlischen Propheten" dargestellt. Luther kennzeichnet seine Gegner folgendermaßen: Sie lehnen das äußere Gnadenmittel ab und betonen stattdessen das innerliche, mystische Werk des Menschen; umgekehrt tritt an die Stelle des innerlichen Werks des Herzens in der Liebe das äußere Gesetz. Bei G. H. Williams Sanctification in the Testimony of Several so-Called „Schwärmer" wird das, was Luther unter einem Begriff subsummiert, in seiner Differenziertheit aufgewiesen. Er führt dann die Positionen von vier Täufern vor (Melchior Hoffmann, Rinck, Hubmaier und Denck), die mit Gesetzlichkeit nicht unzureichend qualifiziert wären. Die Schwärmer scheinen zum Teil auf der Stufe des von der Mystik beeindruckten jungen Luther stehen geblieben zu sein. Hier wird die Arbeit weitergehen müssen, bis die echten Differenzen zwischen Luther und den Schwärmern auf den Begriff gebracht sind, wobei es ein echtes Problem sein wird, wieweit Luthers systematische Qualifikationen durch quantitierende Differenzierungen aufgelöst werden können.

Tübingen *Martin Brecht*

Wilhelm Hammer: Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis Band I: 1519–1799 (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Band XXXV). Gütersloh (Gerd Mohn) 1967. 885 S., geb. DM 140.–.

Auf bald zweihundert Jahre vermag in unsern Tagen die wissenschaftliche Melanchthonforschung zurückzublicken. In ihrem Anfang steht der gelehrte protestantische Pfarrer in der Nürnberger Vorstadt Wöhrd *Georg Theodor Strobel* (1736–1794), dem wir außer rund drei Dutzend größerer und kleinerer Arbeiten über den Praeceptor Germaniae (vgl. das Register bei K. Schottenloher, Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung Bd. 6, S. 583 f.) auch die erste Bibliographie von 361 bislang erschienenen „Scripta ad Melanchthonis vitam illustrandam" verdanken (Miscellaneen Literarischen Inhalts 6. Sammlung [Nürnberg 1782], S. 57–80 und 254 f.). Rund ein Jahrhundert später veröffentlichte auf dieser Grundlage dann *Karl Hartfelder* (Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae [Berlin 1889], S. 620–645) ein mittlerweile auf 440 Nummern angewachsenes Verzeichnis, das nach wenigen Jahren *Ferdinand Cohrs* (Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer [Halle 1897], S. 73–76) noch um 56 weitere Nummern ergänzte. Die letzte bibliographische Zusammenstellung mit insgesamt mehr als 1100 Nummern lieferte unter vorzugsweiser Berücksichtigung des Schrifttums des 19. und 20. Jahrhunderts endlich in unserer Zeit *Karl Schottenloher* bzw. *Ulrich Thürauf* in der bereits genannten „Bibliographie zur deutschen Geschichte" (Bd. 2, S. 18–48: Nr. 15 003–15 511 [mit zahlreichen Einschüben]; Bd. 5, S. 190–193: Nr. 48 179–48 222 [mit vielen Rückverweisen]; Bd. 7, S. 164–170: Nr. 56 885–57 021).

Alle diese bibliographischen Versuche ersetzt aber jetzt das auf jahrzehntelanger mühevoller Sammelarbeit beruhende, großangelegte Werk des amerikanischen Professors *Wilhelm Hammer*, von dem der erste, die Erscheinungsjahre 1519 bis 1799 umfassende Band (mit 1502 Nrn.) vorliegt. Verf. hat aber sein Ziel insofern noch sehr viel weiter als seine Vorgänger gesteckt, als „hier in Verbindung mit der bibliographischen Einzelarbeit vor allem eine Forschungsgeschichte geboten werden soll, an der man die jeweiligen geistigen Strömungen der Jahrhunderte erkennen und das verfolgen kann, was einzelne Generationen an Melanchthon am meisten anzog, befremdete oder auch gar nicht berührte" (S. 7). Daher hat Verf. „den Begriff Melanchthonliteratur . . . so weit wie möglich gefaßt. Da es sich hier zugleich um die Geschichte der Melanchthonforschung handelt, die es mit Hilfe der Veröffentlichungen zu verfolgen gilt, wird alles, was als Beitrag zu dieser Forschung angesehen werden kann, in dieser Bibliographie seinen Platz finden müssen" (S. 9). Die grundlegende Bedeutung von Hammers Werk und den von ihm erzielten großen Fortschritt wird man am besten daran ermessen können, daß Strobels Verzeichnis von 1782, das nur 361 bis dahin erschienene Veröffentlichungen aufführt, bei Hammer die Nr. 1412 trägt – es ist also fast eine Vervierfachung des Bestandes eingetreten! Der hier erreichte Fortschritt liegt aber keineswegs bloß in der sehr viel größeren Zahl der Drucke, sondern ebenso auch in der ganz besonderen Sorgfalt, die Verf. auf seine (nach Möglichkeit auf Autopsie beruhenden) korrekten bibliographischen Angaben verwandte – ein Punkt, der angesichts von Hartfelders Klage (a.a.O., S. 621) über die „vielen Irrtümer und Flüchtigkeiten Strobels" ausdrückliche Hervorhebung verdient. Die von H. in chronologischer Folge aufgezählten Publikationen, von denen 703 auf das 16. und 799 auf das 17. Jahrhundert entfallen, gliedern sich innerhalb des jeweiligen Erscheinungsjahrs immer in die Gruppe der „Schriften" (d. h. solcher Veröffentlichungen, welche Schriftstücke Melanchthons oder Briefe von ihm und an ihn enthalten) und die der „Abhandlungen", die nur irgendwie über Melanchthon handeln (Melanchthonsche Schriften sind dagegen nicht aufgenommen; sie bleiben der von Helmut Claus-Gotha bearbeiteten Mel.-Bibliographie vorbehalten). Abgesehen von möglichst genauen Titelwiedergaben (einschl. Umfang und Format) findet man im vorliegenden Werk nicht nur (soweit feststellbar) den Bibliotheksfundort und die notwendigen bibliographischen und biographischen Notizen, sondern vor allem auch Hinweise auf den Inhalt

sowie Angaben über die jeweils enthaltenen Melanchthontexte oder die an den Praeceptor gerichteten Briefe (mit Druckort in CR, WA oder dgl.) – also alles in allem eine wahre Fundgrube für den Melanchthonforscher. Voll ausschöpfen kann man aber diesen Schatz erst in dem Augenblick, wenn Verfasser-, Sach- und Briefregister, das ich ebenso wie der bis zur Gegenwart führende zweite Band bereits im Druck befindet, erschienen sein wird.

Aber nicht nur für die Melanchthonforschung hat der Bearbeiter, dem die Wissenschaft für diese einzigartige Leistung allergrößten Dank schuldet, ein in seinem Wert kaum abschätzbares Hilfsmittel geschaffen, sondern dank seines weitgespannten Rahmens stellt dieses „beschreibende Verzeichnis" auch über seine eigentliche Bestimmung hinaus für das Schrifttum des späteren 16. und des 17. Jahrhunderts, das infolge des Mangels an geeigneten Nachschlagewerken nur schwer überschaubar und erreichbar ist, ein sehr wichtiges bibliographisches Hilfsmittel dar.

Einige kleine Ergänzungen seien hier noch angefügt: S. 62 Nr. 54: Vgl. dazu WA Briefe Bd. 13, S. 318 f. (Nachtrag zu Bd. 10). – S. 73 Nr. 70: Über die Schrift von Christoph Singel, die in Rostock UB vorhanden ist (vgl. Archiv für Geschichte des Buchwesens Bd. 8 [1967], Sp. 932 Nr. 951 [mit genauer Beschreibung]; das Münchener Expl. ist Kriegsverlust), vgl. WA Briefe Bd. 11, S. 212 Anm. 1. – S. 77 Nr. 75 vorletzte Zl. lies: 1547. 1549 . . . – S. 78 Nr. 77: Vgl. WA Briefe Bd. 11, S. 45. – S. 84 Nr. 87 Abs. 4 Zl. 4 lies: Bl. A 5^b. – S. 85 Nr. 88 Abs. 2 Zl. 1 lies: Bl. C 2^b, Abs. 3 Zl. 2 lies: WA 30, 2. – S. 131 Nr. 151: Über die Schrift von Wenzeslaus Godreccius (!), die in München SB vorhanden ist, vgl. WA Briefe Bd. 12, S. 437 Anm. 6 (mit genauer Titelangabe). – S. 284 Nr. 393 Abs. 5 Zl. 7 lies: 1525. – S. 352 Nr. 491 Abs. 2 Zl. 1 lies: LVTERI, Abs. 4 Zl. 1 lies: Urteilen von Luther über Mel. – S. 378 Nr. 533: Über den Melanchthontext (er schließt vielmehr in der Fortges. Sammlung 1728 mit den Worten: „Sed hoc dicitur contra fucatum Solem et fidem etc.") und den Erstdruck von 1552 vgl. WA Briefe Bd. 12, S. 189–195 Nr. 4259a. – S. 433 f. Nr. 631 und S. 441–443 Nr. 641: Vgl. dazu H. Ulbrich, Friedrich Mykonius (Tübingen 1962), S. 32–34.

Nachzutragen ist die von Matthias Flacius 1549 in Magdeburg veranstaltete lateinische und deutsche Ausgabe des von Melanchthon verfaßten Schreibens der Wittenberger Theologen an die Nürnberger Geistlichen vom 17. Februar 1540 (WA Briefe Bd. 9, Nr. 3444); vgl. WA Bd. 40, I S. 12 Zl. 15 f.; Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg Bd. 17 (1882), S. 168 f. (Nr. 329) und 231 (Nr. 398) = Enders, Luthers Briefwechsel Bd. 12, S. 386 (die erste deutsche Ausgabe auch in WA Briefe Bd. 9, S. 459 verzeichnet) („Epistola VVittenbergensium Theologorum . . ." und „Eine schrifft der Theologen zu Wittenberg . . .").

Göttingen *Hans Volz*

Sven Ingebrand: Olavus Petris reformatoriska åskådning. Zusammenfassung: Die reformatorische Theologie des Olavus Petri (= Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia, 1). Lund (C. W. K. Gleerups förlag) 1964. 384 S. kart. skr. 28.–.

Die Theologie des schwedischen Reformators Olaf Petri erfordert Aufmerksamkeit auch außerhalb seines Heimatlandes. Wenn sich die Forschung mit ihm fast nur in Schweden beschäftigt hat und seine Anschauungen im Gesamtrahmen der Reformationsgeschichte bisher bei uns zu wenig beachtet wurden, so gilt es festzuhalten, daß er zu der Generation junger Theologen gehört, die Luthers Anregungen selbständig annimmt und verarbeitet. Dabei ist die Art der Aneignung das Interessanteste. Olaf Petris Schriftstellerei ist zwar mehr erbaulichen als streng wissenschaftlichen Charakters, entbehrt aber darum keineswegs des theologischen Interesses.

Durch kritische Vergleiche und Analysen hat der Verfasser festgestellt, wie vor ihm C. Bergendoff schon 1928, daß manche der Olavus-Schriften Entlehnungen oder sogar Übersetzungen oberdeutscher Traktate darstellen. Diese Feststellung, daß sich Olaf Petri insbesondere Martin Bucer anschließt und den Gedanken seiner Schrift

„Daß yhm selbs" folgt, ist für die Wertung dieser Bucer-Schrift von großer Bedeutung. Der schwedische Reformator übernimmt Gedanken dieses „Luther-Schülers eigener Prägung", wie wir ihn in der Einleitung zum 1. Band der Deutschen Schriften genannt haben. Hatten Courvoisier (ARG 1962) und Otto Weber (ZKG 1963) diese Bezeichnung durch den Hinweis auf Zwingli erweitert sehen wollten, so zeigt gerade die Wirkung Bucers auf den aus Wittenberg kommenden Olaf, daß er den jungen Bucer ganz nahe bei Luther sieht. Der Einfluß Zwinglis wird erst später deutlicher. Auch Bucers „Grund und ursach" wirkt so stark im Norden, weil sie Luthers Gedanken reproduziert. Die Breitenwirkung Bucers aus dem Anfang der 20er Jahre wird durch diese Feststellung nachdrücklich hervorgehoben. Olaf benutzt später auch seinen Evangelien-Kommentar von 1527 und weicht nun selber von seinem Gedankengang ab. Neben Bucer benutzt Olaf auch andere oberdeutsche Reformatoren, wie Urbanus Rhegius, Osiander u. a.

Im Einzelnen verfolgt Verfasser die Grundzüge der Theologie Olaf Petris, bebestimmt zuerst Olafs Stellung zu Schrift und Tradition und behandelt dabei auch seine Kritik an den Ordnungen der mittelalterlichen Kirche.

Die Analyse führt weiter zu der beachtlichen Feststellung, daß Olaf Petri nicht nur von Bucer, sondern auch von anderen oberdeutschen Theologen beeinflußt ist. Das Wesen des Wortes gibt er nach Andreas Osianders „Nürnberger Ratschlag" wieder, wobei er auch die Unterscheidung von innerem und äußerem Wort bringt. Es fällt sogar auf, daß Olaf Petri diese Oberdeutschen vor Bugenhagen und Melanchthon bevorzugt. Im ganzen kann man wohl sagen, daß er Luthers Art festhält, wenn er bisweilen sich auch von seinem großen Wittenberger Meister unterscheidet. Die Hermeneutik Luthers wird durchweg festgehalten, wobei er nur insofern mit seinen vom Humanismus mitbestimmten oberdeutschen Freunden zusammensteht, als er auf die christologische Auslegung der Psalmen verzichtet. In Luthers Weise wird der Abstand von Gott und Mensch durchgeführt, wobei Olaf Petri statt vom Gesetz und Evangelium, vom Menschenwort und Gotteswort spricht. Das Gesetz wird wie von allen Humanisten nicht im biblischen Sinne verstanden, sondern mehr im geschichtlich-pädagogischen. Das Gesetz wird nicht sosehr als Anklage verstanden, sondern vielmehr als Anleitung zum guten Leben. Diese Übereinstimmung mit den oberdeutschen Reformatoren kann direkte Beeinflussung sein, bedingt durch den gleichen Lebensgang.

Der Einfluß Bucers ist dabei besonders stark. Er äußert sich in der Schöpfungslehre. Verfasser meint, daß beide, Olaf Petri wie Bucer, manches aus dem Thomismus unabhängig von einander übernommen haben. Aber auch in der Christologie und gerade in ihr sieht der Verfasser stärkere Abweichungen Olaf Petris von Luther. Auch hier sieht es so aus, daß die humanistische Überlieferung wie bei Bucer auch bei ihm mitspricht. Christus erscheint daher als Lehrer und Vorbild, zugleich aber auch als Versöhner. Durch seine Auferstehung erringt Christus für die Menschen den Heiligen Geist und befreit sie dadurch von den Verderbensmächten. Wie Luther betont Olaf Petri die confinitas cum Christo auf der einen, die Erneuerung des Menschen auf der anderen Seite. Beide Gedanken sind ihm von Luther wie von Bucer vermittelt. Eine Entwicklung der Rechtfertigungslehre findet bei ihm nicht statt, er hält sich an die reformatorischen Gedanken der 20er Jahre, ohne die augustinischen Bestandteile abzustreifen. Verfasser meint, daß aus diesem Grunde, weil Olaf den humanistischen Reformatoren folgt, weder die Vergebung noch die zugerechnete Gerechtigkeit bei ihm für die Rechtfertigung die große Bedeutung haben.

Die Übereinstimmung mit diesen Großen der Reformation findet er in der Freiheitslehre, in der Betonung des Lohngedankens und in der von Gott ausgehenden Wirkung. Verfasser findet große Übereinstimmung mit Bucer auch in der Prädestinationslehre. Insgesamt läßt sie sich auf Luthers Frühzeit zurückführen. Diese Motive wirken sich im oberdeutschen Luthertum ebenso wie bei Olaf Petri aus.

Insgesamt eine instruktive und höchst wichtige Arbeit, die zum ersten Mal die Oberdeutschen als eigenen Typus den Wittenbergern gegenüberstellt und ihre An-

schauungen vergleicht. Um dieser wichtigen theologiegeschichtlichen Vergleiche und Feststellungen willen wäre es wünschenswert, daß die ganze Arbeit in deutscher Übersetzung erschiene.

Münster/Westf. *R. Stupperich*

Neuzeit

Martin Brecht: Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg von 16. bis zum 18. Jahrhundert (= Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Band I). Stuttgart (Calwer Verlag) 1967. 104 S., kart. DM 12.80.

Das vorliegende Werk ist der erste Band einer neuen Reihe mit dem Titel „Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte". Es behandelt Probleme der Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Themen, die auch für den Kirchenrechtshistoriker, unter dessen speziellem Blickwinkel die Arbeit von Brecht betrachtet werden soll, von größtem Interesse sind. Hat doch die kirchenrechtshistorische Forschung nach dem Kriege bedeutende Arbeiten hervorgebracht, die sich mit Fragen der Kirchenordnung befassen. Zu denken ist hier vor allem an die Untersuchungen von Johannes Heckel und das jüngst erschienene Buch von Gertrud Schwanhäusser „Das Gesetzgebungsrecht der evangelischen Kirche unter dem Einfluß des landesherrlichen Kirchenregiments im 16. Jahrhundert" (Ius Ecclesiasticum, Band 5).

Mit der neuen Reihe erhalten Historiker, die die württembergische Kirchengeschichte erforschen, ein weiteres Forum für ihre Veröffentlichungen. Sehr zu begrüßen ist es, daß die neue Reihe auch die Publikation von Quelleneditionen vorsieht. Die Veröffentlichung gerade solcher Quellen, die für einen breiteren Leserkreis nur schwer zugänglich sind, die aber unbedingt bekannt sein sollten und darüber hinaus für die Erforschung bestimmter Zusammenhänge unentbehrlich sind, erscheint dringend notwendig und wird bestimmt dazu beitragen, die Erforschung der württembergischen Kirchengeschichte zu intensivieren.

Das Werk von Brecht ist nicht eine geschlossene Abhandlung zu den im Titel des Buches angesprochenen Problemen, sondern die Veröffentlichung dreier Aufsätze. Der erste und zugleich größte Beitrag behandelt „Die Ordnung der württembergischen Kirche im Zeitalter der Reformation". Im zweiten Aufsatz wird „Johann Valentin Andreaes Versuch einer Erneuerung der württembergischen Kirche im 17. Jahrhundert" dargestellt. Der dritte Aufsatz behandelt „Die Kirchengemeinde Derendingen im 17. und 18. Jahrhundert". Dieser Beitrag ist mehr eine Illustration zu den beiden vorangegangenen. Auch im übrigen vermag ich der Meinung des Verfassers nicht ganz zu folgen, daß alle Aufsätze fast lückenlos sich ineinander fügen. Dafür wäre es notwendig gewesen, die Aufsätze, denen Vorträge zugrunde lagen, umzuarbeiten und unter dem Blickwinkel des Hauptthemas auszubauen. Der Titel des Buches müßte deshalb genauer heißen „Beiträge zur Kirchenordnung und Kirchenzucht".

Im ersten Aufsatz über „Die Ordnung der württembergischen Kirche im Zeitalter der Reformation" behandelt der Verfasser die Entstehung der ersten Kirchenordnungen in Württemberg. Er setzt hier mit dem Jahr 1534 ein, in dem der vertriebene Herzog Ulrich wieder in sein Land zurückkehren und die habsburgische Herrschaft über Württemberg beenden konnte. Bis zu diesem Zeitpunkt war das Herzogtum von den Ereignissen der Reformation nur am Rande berührt worden, dadurch daß in den umliegenden freien Reichsstädten sich die neue Lehre entfaltete. Reutlingen, Schwäbisch Hall und Heilbronn wurden lutherisch, Ulm und Eßlingen neigten mehr dem Einfluß der Lehren von Zwingli und Calvin zu. In den genannten Reichsstädten entstanden früher oder später nach Einführung der neuen Lehre Kirchenordnungen. Für die Entwicklung der württembergischen Kirchenordnung wurde

von größter Wichtigkeit die Kirchenordnung der Stadt Schwäbisch Hall, die der Lutheraner Johannes Brenz schon im Jahre 1526 dem Haller Rat vorlegte. Auffallend an dieser Kirchenordnung, die sich in theologischer Hinsicht weitgehend an Vorstellungen, wie sie in Wittenberg entwickelt worden waren, anlehnt, ist, mit welcher Selbstverständlichkeit Brenz noch vor dem Augsburger Religionsfrieden die Obrigkeit, nämlich den Rat der Stadt Schwäbisch Hall, zur Ordnung des Kirchenwesens verpflichtet. Abweichend vom lutherischen Modell, das der Verfasser zur Verdeutlichung vielleicht kurz hätte skizzieren sollen, werden von Brenz zwei Rechtstitel aufgeführt, kraft derer die Obrigkeit in der Kirche eine Aufgabe hat: auf Grund ihrer weltlichen Herrschaftsgewalt kann sie von ihren Untertanen fordern, was Christus zu tun befohlen hat, auf Grund ihrer Stellung als Glied der Kirche, als Bürger des Reiches Christi, also kraft eines geistlichen Rechtstitels, ist der Rat gehalten, die Botschaft Christi in dieser Welt weiterzutragen (vgl. Richter, Kirchenordnungen I, S. 40). Wie der Verfasser ausführt, war Brenz der Meinung, daß die christliche Obrigkeit nicht nur für die weltliche, sondern auch für die christliche Ehrbarkeit verantwortlich sei. Das hatte zur Folge, daß die Obrigkeit nicht nur, wie von ihr bis dahin schon in Anspruch genommen, für den äußeren Frieden zu sorgen hatte, sondern daß ihr auch im Kirchenwesen eine bedeutende Aufgabe zustand. Mit dieser Konstruktion ging Brenz weit über die lutherische Konzeption des Notepiskopats des Landesherrn hinaus. Das Bild der Darstellung wäre noch abgerundeter, wenn der Verfasser versucht hätte, die Herkunft der Ideen von Brenz zu ergründen, wenn klar geworden wäre, ob es sich hier um originelle Gedanken handelt oder nicht.

Der Verfasser hat die Auffassung von Brenz zurecht näher ausgeführt. Die Vorstellungen von Brenz wurden für die württembergische Kirchenordnung deshalb von Bedeutung, weil Brenz nach der Rückkehr des Herzogs Ulrich im Jahre 1534 auf den Lutheraner Erhard Schnepf, der von dem Herzog neben dem zwinglisch gesinnten Ambrosius Blarer mit der Reformation des Landes beauftragt war, in allen entscheidenden Fragen großen Einfluß hatte. Brenz hat die württembergische Kirchenordnung von 1536, eine Gottesdienstordnung, die von Schnepf verfaßt war, sogar selbst durchkorrigiert. Die Gottesdienstformulare waren in den meisten Fällen aus der Nürnberg-Brandenburgischen Kirchenordnung von 1533 entlehnt, an deren Schaffung Brenz ebenfalls mitgewirkt hatte. Von besonderem Interesse ist die vom Verfasser herausgestellte Tatsache, daß Brenz eine Vorrede zur Kirchenordnung schrieb, in der er die Kirchenordnung „vor gottes ordnung gehalten" haben will. Die Einstufung einer von der Obrigkeit erlassenen Kirchenordnung als Gottesordnung, d. h. als göttliches Gesetz, ist eine Vorstellung, die mit dem lutherisch-reformatorischen Verständnis nicht vereinbar ist. Daß Brenzens Vorrede nicht Bestandteil der Kirchenordnung wurde, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier Weichen für ein Staatskirchentum gestellt wurden. In konsequenter Verfolgung dieser Auffassung wurde die württembergische Kirche zwar zu einer der am besten geordneten lutherischen Kirchen in Deutschland, aber eben nur um den Preis einer weitestgehenden Abhängigkeit vom Landesfürsten.

Der Verfasser behandelt dann, wie die Zentralisierung und Bürokratisierung der württembergischen Kirche zu einem Staatskirchentum mit der großen Kirchenordnung von 1559 abgeschlossen wird. Diese Kirchenordnung, die während der Regierungszeit des Herzogs Christoph geschaffen wurde, zeigt noch viel deutlicher als die Kirchenordnung von 1536 die Handschrift von Brenz. Als Vertrauter des Herzogs konnte Brenz alle seine Vorstellungen mehr oder weniger ungebrochen verwirklichen. Die wichtigsten neuen Einrichtungen in den verschiedenen Teilordnungen waren der Kirchenrat, eine zentrale leitende Kirchenbehörde, die sich aus weltlichen und geistlichen Räten zusammensetzte, und die Visitation der Gemeinde. Die Visitation wurde durchgeführt von Spezial- und Generalsuperintendenten, so daß insoweit eine hierarchische Stufung vorlag. Die Visitation stand über den Kirchenrat dem landesherrlichen Einfluß offen. Durch die Superattendenzordnung von 1553 wurde ein lückenloses System der Dienstaufsicht über kirchliche und weltliche Amts-

träger hergestellt. Der Verfasser stellt mit Recht heraus, daß Johannes Brenz der Wegbereiter für die institutionelle Verbindung von Kirche und Staat in Württemberg war, eine Entwicklung, die in der nachreformatorischen Zeit in fast allen lutherischen Landeskirchen zu beobachten ist. Er vernachlässigt nicht zu betonen, daß vor allem Herzog Christoph diese Entwicklung unterstützte, weil er dadurch seine landesherrliche Gewalt aufwerten konnte.

Einen breiten Raum in der Darstellung von Brecht nimmt die Frage der Kirchenzucht in Württemberg ein. Dieses Problem wurde für die lutherische Reformation zu einem echten Prüfstein. Als unzulässige Vermengung von weltlichem und geistlichem Regiment hatte Luther den großen Bann als Mittel der Kirchenzucht abgelehnt, weil dieser neben geistlichen auch weltliche Sanktionen zur Folge hatte, vor allem die Reichsacht. Als Maßregeln der Kirchenzucht konnten nach Luther deshalb nur solche in Frage kommen, die allein geistliche Rechtswirkungen haben, nämlich Verweigerung des Abendmahles und Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft. Beide Rechtsakte sind eng aufeinander bezogen, weil der Unbußfertige seinen Rechtsstatus als Glied des Reiches Christi verliert und die Verhängung des kleinen Bannes nur der deklaratorische Ausspruch einer bereits eingetretenen Sanktion ist. Nach Luther stand die Wahrnehmung der Kirchenzucht dem Pfarramt in Verbindung mit der Gemeinde zu. Da es sich um rein geistliche Tatsachen handelt, hat die Obrigkeit bei der Kirchenzucht keine Aufgabe.

In der Kirchenordnung von Schwäbisch Hall aus dem Jahre 1526 verwischte Brenz den Unterschied von weltlichem und geistlichem Bereich dadurch, daß er von der Obrigkeit die Einsetzung eines Sittengerichtes forderte, um auch diejenigen Vergehen bestrafen zu lassen, die sonst von der Obrigkeit nicht geahndet wurden, wie Gotteslästerung, Unzucht und andere. Das von Brenz „Synod" genannte Gericht sollte kein synodales Gremium, sondern ein rein obrigkeitliches Sittengericht werden. Es kam nur deshalb nicht zustande, weil der Rat der Stadt, der schon Ende des 15. Jahrhunderts die Fesseln der bischöflichen Jurisdiktion abgeworfen hatte, nicht erneut ein geistliches Gericht in seinen Mauern haben wollte. Auch das von Brenz geplante Sendgericht scheiterte aus diesem Grund.

Das Grundproblem einer lutherischen Kirchenzucht, nämlich die Frage einer reinlichen Scheidung zwischen geistlichem und weltlichem Bereich, die Frage nach der Ausübung dieser Gewalt, ist von Brenz nicht gesehen. Polizeiliche Aufgaben der Obrigkeit und Aufgaben der Kirchenzucht werden untrennbar miteinander verquickt. Dadurch, daß nicht der Pfarrer und die christliche Gemeinde diese Aufgabe der Kirchengewalt wahrnehmen, wird von Anfang an der Neuansatz der Reformation zunichte gemacht.

Zwar konnte Brenz in Schwäbisch Hall seine Vorstellungen noch nicht durchsetzen, aber bei der Schaffung der Teilordnungen für die württembergische große Kirchenordnung wurde die Brenz'sche Konzeption institutionell verfestigt. Die Pfarrer in den Gemeinden hatten kein eigenes Exkommunikationsrecht, sondern mußten Unbußfertige dem Superattendenten melden, der sie, wenn auch dessen Ermahnung fruchtlos blieb, über die Generalsuperattendenten dem Konvent anzugeben hatte. Ein zentrales Sittengericht, der Konvent der Generalsuperintendenten, entschied in letzter Instanz über die Exkommunikation. Es wird also ein zentralistisches System der Kirchenzucht ohne Mitwirkung der Gemeinden eingerichtet, das in einer Volkskirche, in der die Kirchenzucht an sich schon sehr problematisch ist, zwangsläufig scheitern mußte. Gegen die Konzeption der Kirchenzucht von Brenz erhob sich zwar eine Opposition, angeführt von den Pfarrern Caspar Lyser und Jakob Andreae, die das calvinische System der Gemeindezucht in Württemberg einführen und dabei Pfarrer und Gemeinde als entscheidende Instanz einsetzen wollten, aber durch den gewichtigen Einfluß, den Brenz beim Herzog hatte, blieben diese Anregungen erfolglos. Wie der Verfasser nachweist, lassen sich jedoch schon bald nach Erlaß der Superattendenzordnung Beispiele dafür finden, daß die Kirchenzucht in den Gemeinden nur sehr unvollkommen durchgeführt wurde. Vor allem die einflußreichen Personen verstanden es, sich der Kirchenzucht zu entziehen, so daß schon im

Jahre 1557 eine Ergänzung der Superattendenzordnung notwendig wurde, die praktisch auf eine Visitation der Visitation hinauslief.

Der zweite Aufsatz des Verfassers, der Johann Valentin Andreaes Versuch einer Erneuerung der württembergischen Kirche im 17. Jahrhundert behandelt, bringt interessante neue Aspekte zum Thema ecclesia semper reformanda. Nach dem Abschluß der großen Kirchenordnung von 1559 war Württemberg, wie dargelegt, ein Staatskirchentum lutherischer Prägung geworden, unfähig, neue Anregungen aufzunehmen oder die Sittenzucht durchzuführen. Zwar konnte der Landeskirche keine mangelnde Festigkeit nachgesagt werden, aber es war allenthalben eine Erstarrung in Formen festzustellen, die von der Orthodoxie bestimmt waren. In dieser Situation kam der Gedanke auf, das feste Gefüge der Kirche durch fides et pietas zu reformieren und eine Kirchenzucht auf Gemeindeebene durchzuführen. Der Wegbereiter dieser Gedanken, Johann Arnd, scheiterte an der Ablehnung durch orthodoxe Tübinger Theologen. Mehr Erfolg hatte Johann Valentin Andreae, der hochgebildete und weitgereiste Theologe, dessen Liebe dem Pfarramt galt. Als ihm nach mehrfachen erfolglosen Bemühungen, ein Pfarramt zu erlangen, im Jahre 1614 das Diakonat Vaihingen übertragen wurde, konnte er seine Reformvorstellungen in die Praxis umzusetzen versuchen. Da ihm äußerer Einfluß fehlte, schrieb er zunächst mehrere programmatische Schriften. Als eine der Quellen des Übels im Leben der Kirche erkannte Andreae das Landeskirchentum. Der Landesherr war es, der den Bann zerbrochen hatte. Wie Lyser und sein Großvater Jakob Andreae wollte er eine gemeindeeigene Kirchenzucht nach dem ihm aus eigener Anschauung bekannten Genfer Vorbild Calvins einführen. Die Absolution sollte nicht mehr wie bis dahin verschleudert werden. Die Entwicklung war jedoch zunächst gegenläufig. Im Jahre 1621 wurde die öffentliche Kirchenbuße abgeschafft. Erst im Jahre 1642, unter dem Eindruck der Wirren des 30-jährigen Krieges, wurde dieser Erlaß wieder aufgehoben. Im gleichen Jahre konnte Andreae auch seine Vorschläge zur Kirchenzucht neu formulieren. Andreae wollte ein politisches Gericht einsetzen, in dem Vogt und zwei Älteste Recht sprachen. Daneben sollte ein kirchliches Gremium bestehen, dessen Vorsitzender der Pfarrer war und an dem alle Ältesten der Gemeinde beteiligt waren. Die Aufgabe dieses Gremiums sollte nicht nur die Kirchenzucht sein, sondern es sollte auch über die Predigt, die Austeilung der Sakramente, die Schule, den Katechismus, den Unterricht, die Armenfürsorge und die Kranken- und Gefangenenseelsorge wachen. Der staatliche Einfluß in diesem Gremium wäre gering gewesen. Die Obrigkeit hätte das Funktionieren der Kirchenzucht zu garantieren gehabt und durch den Vogt darüber wachen müssen, daß das Gremium regelmäßig zusammentrat.

Der Kirchenkonvent, wie er im gleichen Jahre in den Amtsstädten eingerichtet wurde, reduzierte jedoch die Vorstellungen Andreaes beträchtlich. Vor allem wurde die klare Trennung von politischem und geistlichem Gericht völlig verwischt. Der Kirchenkonvent von 1542 hatte zwei Direktoren, den Vogt bzw. den Schultheiß und den Spezialsuperintendenten bzw. den Pfarrer. In geistlichen Angelegenheiten sollte einer der Theologen, in weltlichen einer der Beamten den Vorsitz in dem Gremium führen. Beisitzer waren die Heiligenpfleger und unter Umständen noch zwei Mitglieder des Gerichts oder des Rats. Schon aus der Zusammensetzung des Kirchenkonvents kann man sehen, daß die polizeilichen Aufgaben und die Kirchenzuchtaufgaben miteinander vermengt bleiben. Der Kirchenkonvent wurde tatsächlich auch viel stärker zu einem Sittengericht als es Andreae je haben wollte. Wieder einmal hatte die institutionelle Festigkeit der Staatskirche Reformbestrebungen weitgehend leerlaufen lassen. Trotzdem wird man dem Verfasser Recht geben müssen, wenn er herausstellt, daß Andreae dem geistlichen Leben in der württembergischen Kirche viele neue Anregungen gab und dem Pietismus in weitem Umfang den Weg bereitete.

Der dritte Aufsatz des Verfassers über die Kirchengemeinde Derendingen im 17. und 18. Jahrhundert ist, wie schon ausgeführt, mehr eine Illustration zu den beiden vorangegangenen Beiträgen. Der Verfasser hat 6 Bände von Konventsprotokollen der Kirchengemeinde Derendingen ausgewertet und hierbei anhand der fixierten

Einzelheiten Belege für die Entwicklung der Kirchenzucht im bereits aufgezeigten Sinne gefunden.

Die durch umfangreiches Quellenmaterial belegten Ausführungen von Brecht geben ein gutes Bild der allmählichen Verzeichnung des reformatorischen Neuansatzes. Man vermißt nur zuweilen eine Skizzierung des lutherischen Modells. Im ganzen gesehen bestätigen die Untersuchungen von Brecht einmal mehr die Tatsache, daß historische Forschung nicht allein Selbstzweck ist, die dem Gelehrten interessante Einzelheiten über längst Vergangenes vermittelt, sondern daß sich hier wesentliche Argumente für die aktuelle Diskussion finden lassen.

München *Gerhard Tröger*

Gerhard Florey: Bischöfe, Ketzer, Emigranten. Der Protestantismus im Lande Salzburg von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. Graz/Wien/Köln (Verlag Hermann Böhlaus Nachf.) 1967. 328 S., 12 Abb., öS 236.–.

Darstellungen der Territorialkirchengeschichte stoßen oft außerhalb der betreffenden Landesgrenzen auf recht geringe Resonanz, zumal dann, wenn es sich um Darstellungen zahlenmäßig relativ unbedeutender Diasporakirchen handelt. Das dürfte freilich nicht auf eine Darstellung des Salzburger Protestantismus zutreffen – haben doch nur wenige Ereignisse der Kirchengeschichte die Zeitgenossen stärker berührt als die Vertreibung der Salzburger Protestanten 1731/32 und deren Wanderzüge in eine neue Heimat.

Die Darstellung dieses Komplexes nimmt denn auch mehr als die Hälfte der vorliegenden Arbeit ein und stellt zweifellos deren Höhepunkt dar, doch hat es der Autor verstanden, durch Einbeziehung der Vor- und Nachgeschichte eine instruktive Gesamtdarstellung des Protestantismus im Lande Salzburg zu bieten. Da die ganze Arbeit stilistisch sehr ansprechend gestaltet ist und in der Behandlung der großen Salzburger Emigration auf solider Auswertung des überreichlich vorhandenen Quellenmaterials beruht, ist die vorliegende Studie in Zukunft wohl als Grundlage jeder Beschäftigung mit dem Protestantismus Salzburgs und der gegenreformatorischen Aktivität der Salzburger Erzbischöfe anzusprechen. Der Verfasser, der nun im Ruhestand lebende Salzburger Stadtpfarrer Gerhard Florey, der 1928–1965 als evangelischer Geistlicher in der Salzachmetropole wirkte, ist bereits 1927–1931 mit drei einschlägigen Veröffentlichungen „Der Protestantismus im Lande Salzburg", „Salzburg und der Salzbund" und „Die Salzburger" hervorgetreten und hat mit dem vorliegenden Werke seine wissenschaftlich-literarische Arbeit gekrönt.

Die Darstellung beginnt 1519 mit dem Amtsantritt des Kardinal-Erzbischofs Matthäus Lang von Wellenburg – die Vorgeschichte des Erzbistums wird später erst, recht unmotiviert und allzu kurz, „eingeblendet". Der kundige Leser, der die kenntnisreiche und glänzend geschriebene Analyse des Verzahntseins evangelischer Bewegung und der Gegenmaßnahmen der durch ihre Doppelrolle als Landesfürsten und Hierarchen oft zu einem sehr uneinheitlichen Kurs gezwungenen Erzbischöfe bewundert, stellt freilich schon bei der Beschäftigung des Verfassers mit Staupitz fest, daß hier vorwiegend nach einem Fürther Realschulprogramm von 1899 und nach Widmanns Geschichte Salzburgs (1907–1914) zitiert wird und Standardwerke wie die von Jeremias und Wolf auch im Literaturverzeichnis nicht aufscheinen und hier gleichfalls wichtige Aufsätze der vom Verfasser zitierten Autoren Aumueller und Schmid in dem gleichfalls wiederholt vom Verfasser zitierten „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich" fehlen. Bereits eine flüchtige Durchsicht des Literaturverzeichnisses zeigt, daß eine ganze Anzahl anderer wichtiger Werke, die den Protestantismus Salzburgs und Österreichs betreffen, fehlen: nicht etwa nur die Sammelwerke der Editoren Aebi, Eder und May, die Territorialkirchengeschichten von Entz und Mecenseffy sowie viele andere wichtige Werke, sondern auch Spezialliteratur zum Protestantismus Salzburgs wie die Studien von Clauß, Dedic, Beheim-Schwarzbach, Jüttner, Lebouton, Mayr usw. Auch im Textteil findet der Leser Aussagen, die ihn sehr bedenklich stimmen: wenn etwa die „Schuld der Pfarrer" am Eindringen des Protestantismus „am Ausgang

des Mittelalters" durch Belege aus dem 17. Jh. (!) dokumentiert wird (S. 27 f.), wenn unter Berufung auf J. Lahnsteiner, Unterpinzgau, Hollersbach 1960, der nachmalige ostpreußische evangelische Bischof Speratus bereits für seine Wirksamkeit in Zell am See 1514–16 als evangelischer Prediger „im Geiste Luthers" hingestellt wird (S. 17), der damals doch wohl als Erasmianer anzusprechen ist, wenn von Luther S. 21 behauptet wird, er habe „in seinen Anfängen ganz unter dem Einfluß der deutschen Mystik" gestanden, oder gar (S. 15) apodiktisch erklärt wird: „Die neuerlich entstandene Diskussion über den Tag des Thesenanschlages, ob er am 30. (!) oder 31. Oktober erfolgt sei, ist ebenso absurd (!) wie die Behauptung, Luthers Thesen seien überhaupt nicht an die Tür der Wittenberger Schloßkirche angeschlagen worden". Wenn sich der Verfasser (bei der Darstellung der Salzburger Kirchengeschichte völlig überflüssig!) schon bemüßigt fühlt, sich in eine noch nicht abgeschlossene wissenschaftliche Diskussion einzuschalten, dann müßte er sich wohl besser informiert zeigen, müßte er sich mit den aktuellen Diskussionsbeiträgen auch tatsächlich auseinandersetzen und dürfte nicht nur Altmeister Boehmers „Der junge Luther" zitieren!

Gleichwohl wäre es vorschnell und falsch, Floreys Werk als gutgemeinten Dilettantismus abzustempeln. In zunehmendem Maße erweist sich der Verfasser in der Schilderung der reformatorischen Aktion und gegenreformatorischen Aktivität als souveräner Kenner und Beherrscher der Materie. Durch umfangreiche Quellenzitate (etwa S. 126 f., 129 f., 259 ff.) gibt er seiner Darstellung weithin den Charakter einer wertvollen Dokumentation. Sehr anschaulich wird dem Leser die Tatsache vor Augen gestellt, daß es den typischen Renaissancefürsten Matthäus Lang und Ernst v. Bayern nicht gelang, das Luthertum einzudämmen, so daß nach dem Tode Michael v. Kuenburgs 1560 Salzburg „ein fast ganz evangelisches Land" (S. 53) war. Plastisch und lebendig zeichnet Florey den Werdegang des Protestantismus Salzburgs, die Predigttätigkeit Scherers, die Bauernkriege, den „Modellfall" Lodinger, das Täufertum (mit Nachwirkungen selbst noch im 18. Jh. !) und den Versuch, durch Schaffung eines Geschlechts von Analphabeten die Verkündigung des Evangeliums zu erschweren (S. 55 f.). Die Ambivalenz der Maßnahmen Wolf Dietrichs von Raitenau, der mit der evangelischen Salome Alt quasi oder de facto verheiratet war, wird gewürdigt: seine „Säuberung" seiner Residenzstadt von den Protestanten (Auswanderungsedikt von 1588) und seine Berücksichtigung wirtschaftlicher und politischer Gesichtspunkte bei der Behandlung der Evangelischen im Lande Salzburg. Der Verfasser weist völlig zurecht darauf hin, daß der Erzbischof Max Gandolf von Kuenburg unter Bruch des Westfälischen Friedens (dreijährige Auswanderungsfrist!) die Dürrnberger Salzknappen und die Deferegger 1686 bzw. 1684 vertrieb. Eine ansprechende Kurzbiographie Josef Schaitbergers fehlt nicht. Nur wenige Details sind richtigzustellen (Max Gandolf starb 1687, nicht 1682, so S. 86; nach 1616 wäre gegen S. 71 ein „Auslaufen" der Salzburger in evangelische Orte der Steiermark sinnlos gewesen).

In der Darstellung der großen Salzburger Emgiration, die den Geheimprotestantismus ein für allemal zum Erliegen brachte, wesentlich mehr evangelische Salzburger vertrieb, als heute wieder dieses Bundesland bewohnen, aber gleichwohl nur den glaubensstarken bewußt-evangelischen Bevölkerungsanteil erreichte, findet Floreys Werk seinen Höhepunkt. Dem Verfasser gelingt nicht nur eine meisterhafte Darstellung dieser sehr komplizierten Materie, sondern auch die Korrektur früherer Forschungsergebnisse (Loesche's S. 155, Arnoldi's S. 196 usw.), eine unpathetische, aber umso eindringlichere Schilderung der Verlogenheit und Unmenschlichkeit der „Politik" des Erzbistums, der endgültige Nachweis, daß es sich 1731/32 um eine echte Vertreibung, nicht aber um eine freiwillige Auswanderung handelte, sowie daß von einer preußischen Propaganda zur Einwanderung nach Preußisch-Litauen redlicherweise nicht mehr gesprochen werden dürfte. Auch ist zu hoffen, daß Floreys Nachweis, daß mehr als ein Viertel der Salzburger Emigranten die Wanderung und Neuansiedlung nicht überlebte, zu einer längst fälligen Neufassung des protestantischen Märtyrerbegriffs führen wird. Nur an einem Punkte der Darstellung Floreys

(abgesehen von der unzureichend herangezogenen Literatur) hat der Rezensent schwerwiegende Bedenken: der Erzbischof Leopold Anton Eleutherius Freiherr von Firmian wird in zu großem Maße „entschuldigt". Daß sein Kanzler Cristiani von Rall auch sein böser Geist war, ist sicher, daß der Erzbischof dessen politisches Ränkespiel nicht durchschaut hat, nicht unwahrscheinlich: gleichwohl ist seine persönliche Haltung doch wohl nicht so positiv zu beurteilen, wie dies Florey tut (S. 200 u. ö.). Daß die Emigranten für „ihren lieben Erzbischof" auch in der Verbannung gebetet haben, entspricht der pointiert-lutherischen Einstellung der Salzburger zur gottgewollten Obrigkeit, qualifiziert ihn aber nicht als guten Landesvater, der das Beste gewollt habe. Die zeitbedingte Intoleranz des Erzbischofs hätte keineswegs in der mitleidlosen Verjagung der „Uneingesessenen" mitten im Winter gipfeln müssen (auch die Datierung des Emigrationspatents auf den 31. Oktober ist gegen Florey S. 166 doch wohl als gezielter Bosheitsakt zu werten). Das Resümee Floreys (S. 248 f.): „Wie glücklich hätte die Regierungszeit dieses frommen und allem Schönen zugetanen Fürsten für sein Land werden können, wenn ein anderer als Cristiani von Rall sein Hofkanzler gewesen wäre! Nicht so sehr der Erzbischof als vielmehr dieser ebenso fanatische wie verschlagene Mann trägt vor der Geschichte die Verantwortung für das meiste, was in diesen Jahren an Leid und Elend über das Erzstift gekommen ist" scheint doch zu einseitig zu sein und auf dem nicht durchschauten historischen Klischee und Wunschbild „Der von seinen bösen Ratgebern schuldhaft-schuldlos irregeführte gute Führer" zu beruhen.

In der „Nachgeschichte" erregt besonders die edle Gestalt des Josephiners Hieronymus Graf Colloredo das Interesse des Lesers. Die ansprechende Darstellung Floreys (S. 257 ff.) führt besser in die religiösen Anliegen de Josephinismus ein als dies in der modernen Fachliteratur im Banne des einseitigen Josephinismus-Bildes Maaß' und Riesers üblich ist. Leider ist die Darstellung der evangelischen Gemeinden Salzburgs im 19. und 20. Jh. allzu summarisch ausgefallen. Es ist schlechterdings unverständlich, daß Georg Trakl (S. 279) nur zwei Zeilen eingeräumt wurden, während für – nur für Gemeindegeschichten interessante – Aufzählungen aller möglichen Stiftungen und Vermächtnisse unverhältnismäßig viel Raum geopfert wurde. Besonders schmerzlich vermißt der Leser eine ausführlichere Darstellung des Salzburger Protestantismus zur Zeit des Austrofaschismus und Nationalsozialismus, die der Verfasser an maßgeblicher Stelle miterlebt hat. Auf die berüchtigten „Salzburger Urteile", bei denen im Herbst 1934 in die evangelische Kirche Übertretende mit sechs Wochen Gefängnis und einer ansehnlichen Geldbuße bestraft wurden (vgl. Aebi - Bertheau - Geyer - Glarner - Grob 134 ff.) und mit denen man – unter dem Vorwand des nationalsozialistischen Engagements – selbst gegen Angehörige der „Vaterländischer Front", die übertraten, vorging, geht Florey nicht ein. Immerhin gibt der Verfasser einen informativen Überblick über die Neuordnung des evangelischen Lebens im Lande Salzburg, das von der ersten Gemeindegründung 1861 (Filialgemeinde von Attersee) bis hin zur Konstituierung der Superintendenz Salzburg-Tirol 1965 (mit dem Sitz in Salzburg) innerlich und äußerlich eine sehr wechselvolle Entwicklung nehmen sollte. Der gerade in Salzburg deutlich spürbare „ökumenische Geist" gibt dem Verfasser die Möglichkeit, seine Geschichte des Protestantismus in Salzburg mit einem versöhnlichen Ausklang zu schließen. Sachliche Korrekturen am letzten Teil sind kaum nötig – doch hätte S. 288 vom Ausbruch des zweiten Weltkrieges „im September 1938" und seinem „unglücklichen Ausgang" nicht gesprochen werden dürfen.

Alle hier geäußerte Kritik möchte nicht als lieblose Beckmesserei, sondern als Anregung zur Korrektur für eine sehr wünschenswerte zweite Auflage verstanden werden. Denn eine solche zweite Auflage wie auch weite Verbreitung verdient das alles in allem überaus lesenswerte Werk Gerhard Floreys, das – bei deutlicher Kritik ihrer Schwächen – doch die vorbildliche Glaubenskraft und Überzeugungstreue der Salzburger Protestanten unpathetisch, aber umso wirksamer dem Leser vor Augen stellt.

Wien *Peter F. Barton*

Grete Mecenseffy: Evangelische Lehrer an der Universität Wien. Graz/Wien/Köln (Hermann Böhlaus Nachf.) 1967. 275 S., 16 Taf. mit 32 Abb., geb. DM 44.–.

Das Buch der Wiener evangelischen Kirchenhistorikerin, ein nachträglicher Beitrag zum 600jährigen Universitätsjubiläum (1965), will Leben und Werk der evangelischen Professoren darstellen, die seit der Reformation an der Wiener Universität gelehrt haben. Die evangelisch-theologische Fakultät, die erst seit 1922 dem Universitätsverband angehört, bleibt dabei ausgeschlossen. Absicht der Verfasserin ist zu zeigen, welchen Beitrag evangelische Gelehrte in den weltlichen Fakultäten zum Ruf der Universität geleistet haben.

Das Buch ist so gegliedert, daß sich an ein erstes Kapitel über evangelische Professoren im Reformationsjahrhundert mehr als hundert kurze biographische Artikel reihen, in denen die Gelehrten evangelischen Bekenntnisses behandelt werden, die seit dem Toleranzpatent von 1781 an der Universität Wien gewirkt haben. Die Darstellung ist bis an die Gegenwart herangeführt, doch sind Lebende nicht berücksichtigt.

Schon in der Reformationszeit lehrte eine Reihe von Evangelischen in Wien, besonders unter dem toleranten Maximilian II. Geistige Bedeutung für den österreichischen Protestantismus gewann die Wiener Universität freilich nicht, die entscheidenden geistigen und theologischen Impulse kamen von deutschen Universitäten wie Wittenberg, Tübingen oder Rostock. Die Gegenreformation verschloß natürlich den Evangelischen die Universität, und auch nach dem Toleranzpatent wirkten nur vereinzelt und vorübergehend evangelische Dozenten an ihr. Eine Änderung des grundsätzlich katholisch-geistlichen Charakters der österreichischen Universitäten brachte erst die Unterrichtsreform des Grafen Thun-Hohenstein (seit 1849), die die längst fällige Erneuerung und Reorganisation des österreichischen Hochschulwesens vollzog und den wissenschaftlichen Vorsprung der deutschen Universitäten aufholte. Jetzt wurden zum ersten Mal evangelische Gelehrte aus Deutschland nach Wien berufen, wie z. B. der Altphilologe H. Bonitz, der entscheidenden Anteil an der Neugestaltung der österreichischen Gymnasien hatte. Von der Jahrhundertmitte an lehrten in wachsender Zahl evangelische Professoren an der Wiener Universität, unter ihnen so bedeutende Männer wie Th. v. Sickel und Th. Billroth. Etwa die Hälfte der von der Verfasserin behandelten Gelehrten stammt aus dem Raum der österreichisch-ungarischen Monarchie, die übrigen überwiegend aus Deutschland, einige aus der Schweiz und den Niederlanden.

Die Verfasserin hat neben den gedruckt vorliegenden biographischen und autobiographischen Quellen die Personalakten des österreichischen Unterrichtsministeriums heranziehen können und aus ihnen eine Reihe für die Universitätsgeschichte aufschlußreicher Einzelheiten über Habilitations- und Berufungsverfahren beigebracht. Manche Angaben, etwa über Gehaltsforderungen (vgl. z. B. S. 190 f. über J. Schipper), würde man freilich lieber missen.

Das fleißig und gründlich gearbeitete Buch mit seinen ausführlichen Literaturangaben stellt ein nützliches Repertorium der evangelischen Wiener Professoren dar und wird für die Beschäftigung mit der geistigen Bedeutung des österreichischen Protestantismus als wertvolles Hilfsmittel dienen. Trotzdem läßt das Werk in zweifacher Hinsicht unbefriedigt: Die Verfasserin verzichtet auf eine durchgehende Darstellung des politischen und geistigen Geschehens, auf dessen Hintergrund die Tätigkeit der behandelten Gelehrten zu sehen wäre. So entscheidende Vorgänge wie die Thunsche Unterrichtsreform (zuletzt dargestellt von H. Lentze, Die Universitätsreform des Ministers Graf Leo Thun-Hohenstein, Wien 1962), der Kampf um Schule und Konkordat (vgl. S. 52–54 über Ed. Suess), die Los-von-Rom-Bewegung werden nur im Rahmen einzelner Biographien berücksichtigt, ohne daß in größerem Zusammenhang gezeigt würde, welche geistigen und politischen Strömungen die Universität und das Denken ihrer evangelischen Lehrer beeinflußt haben. Es sei hier nur an die Bedeutung des Liberalismus und des Nationalitätenkampfes für die geistige Haltung der Wiener Professoren und Studenten im 19. Jahrhundert erinnert.

Schwerer noch wiegt ein zweiter Mangel des Werkes: Wie viele der in ihm behandelten Gelehrten können in einem Sinn, der über die zufällige biographische Tatsache ihrer Kirchenzugehörigkeit hinausgeht, zu Recht als „evangelische Lehrer" bezeichnet werden? Man hätte von dem vorliegenden Buch seiner spezifischen Themenstellung nach erwartet, daß es im Unterschied zu allen akademischen und fachwissenschaftlichen Würdigungen gerade diesen Aspekt behandeln würde, was jedoch nur in ungenügender Weise geschieht. Wohl wird auf die Mitarbeit verschiedener Professoren in kirchlichen Körperschaften hingewiesen (Bonitz S. 30, E. v. Brücke S. 37, L. v. Stein 41, Sickel S. 47, E. Demelius S. 59, H. Kreller S. 81, F. Salzer S. 85, W. Gurlitt S. 146, G. v. Arthaber S. 254), die persönliche Glaubenshaltung einzelner gekennzeichnet (L. v. Schröder S. 210, K. Lindner S. 131), doch wird kaum der Versuch unternommen zu zeigen, ob und wie die behandelten Gelehrten in ihrem Denken und Lehren von der biblisch-reformatorischen Botschaft bestimmt waren. Während die Verfasserin Ed. Suess als Kulturprotestanten charakterisiert (S. 54) und von Billroth (S. 90) und E. Schrödinger (S. 231) ausdrücklich feststellt, daß sie dem Christentum gleichgültig oder ablehnend gegenüberstanden, erfahren wir in der Mehrzahl der Fälle über das Verhältnis der betreffenden Forscher zu Christentum und Kirche überhaupt nichts. Hier fehlen die notwendigen theologischen Differenzierungen.

Das Buch kann als Nachschlagewerk gute Dienste tun. Freilich hätte man von ihm mehr erwartet: eine Untersuchung über die Bedeutung der Wiener evangelischen Professoren für das österreichische Geistesleben. Eine solche Arbeit, ausgedehnt auf den gesamten Bereich Österreich-Ungarns, die Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft, Politik und Militär einbeziehen müßte, bleibt weiterhin ein Desiderat.

Heidelberg *Gerhard May*

Peter Schicketanz: Carl Hildebrand von Cansteins Beziehungen zu Philipp Jakob Spener (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 1). Witten (Luther-Verlag) 1967. 212 S., 2 Faksimiles, geb. DM 19.80.

Mit diesem Buch beginnt eine neue Reihe kirchengeschichtlicher Arbeiten zu erscheinen, die eine empfindliche Lücke innerhalb der bestehenden Publikationsreihen zu schließen verspricht und zugleich das in jüngster Zeit neubelebte historische Interesse am Pietismus dokumentiert. Arbeiten über den Pietismus paßten, wenn sie spezielleren Charakter besaßen, in die bestehenden Reihen meist nicht hinein, so daß manche wertvolle Dissertation ungedruckt blieb. Gerade aber Spezialuntersuchungen sind nötig, wenn wir auf dem quellenmäßig noch ganz unzureichend erschlossenen und durch Einzeldarstellungen sehr ungleichmäßig bearbeiteten Feld der Pietismusforschung vorankommen wollen, und sie müssen publiziert werden, wenn die deutsche Kirchengeschichtsforschung neben der in der neueren Kirchengeschichte sehr rührigen außerdeutschen, vor allem angelsächsischen Forschung ihren Platz behaupten will. Das Erscheinen der im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus herausgegebenen Reihe „Arbeiten zur Geschichte des Pietismus", für die Kurt Aland, Erhard Peschke und Martin Schmidt verantwortlich zeichnen, ist also warm zu begrüßen. Bei dem hier zu besprechenden ersten Band der Reihe handelt es sich um eine für den Druck kaum veränderte Dissertation aus dem Jahre 1960 (Kirchl. Hochschule Berlin; vgl. das Selbstreferat ThLZ 87, 1962, 786 f.). Sch. untersucht aufgrund intensiven Quellenstudiums, hauptsächlich von Material des Archivs der Franckeschen Stiftungen in Halle/S., die Beziehungen des Freiherrn von Canstein (1667–1719) zu Philipp Jacob Spener (1635–1705), dem Begründer des lutherischen Pietismus.

Über Canstein ist vor Sch. nur einmal gründlich aus den Quellen des Halleschen Waisenhauses gearbeitet worden. Carl H. Chr. Plath (1829–1901), einer der ersten Schüler Albrecht Ritschls, hat 1861 eine Biographie des Freiherrn verfaßt, den er wegen mancher biographischen und persönlichen Ähnlichkeiten den in der lutherischen Kirche gebliebenen Grafen von Zinzendorf nannte. Sch., der Plaths Arbeit

respektiert und gegen ungerechtfertigte Kritik des Franckebiographen Kramer in Schutz nimmt (38 f.), zieht mit der Beschränkung auf Cansteins Beziehungen zu Spener den Kreis seiner Untersuchung sehr viel enger. Die Gründung der Bibelanstalt, an die man bei dem Namen Canstein zuerst denkt, bleibt außerhalb dieses Kreises. Nach einer sich mit der Entzifferung der Cansteinschen Handschrift und den Grundsätzen der Quellenwiedergabe beschäftigenden Einleitung (9–16) handelt Sch. die Beziehungen Cansteins zu Spener in vier Kapiteln ab: A. Der Anfang (17–28); B. Canstein, der Freund Speners (29–77); C. Canstein, der Nachlaßverwalter Speners (78–95); D. Canstein, der erste Biograph Speners (96–144). Diese thematische Beschränkung ist die Folge der gegenüber Plath sehr viel breiteren Quellengrundlage, die Sch. seiner Arbeit geben kann dank der inzwischen weit fortgeschrittenen Erschließung der Hallenser Archivbestände, vor allem aber dank eines Fundes, den Sch. selbst in Halle gemacht hat. Er hat die große Spenerbiographie Cansteins wiederaufgefunden, von der Plath zwar gewußt hatte, die er aber für verloren hielt, und von der die Pietismusforschung, da Speners Biograph Paul Grünberg keine Notiz davon genommen hatte, praktisch gar nichts wußte. Man geht kaum fehl in der Annahme, daß, wenn nicht Sch.' Arbeit überhaupt, so doch ihre thematische Begrenzung sich aus der Entdeckung dieser Spenerbiographie ergeben hat. Ungefähr die Hälfte des Buches hat mit Canstein als Biographen Speners zu tun (Teil D und die Anhänge 149–183). Hinter dem Titel der Arbeit würde dann die Frage nach den Voraussetzungen und Motiven dieser biographischen Arbeit stecken.

Das muß man im Blick behalten. Denn für die Frage nach den persönlichen Beziehungen Cansteins zu Spener werfen die Quellen nicht so viel ab, daß sich eine Darstellung lohnen würde. Zwar kommt Canstein nach einer für seine religiöse Entwicklung entscheidenden Begegnung mit Speners Schrifttum (18–27) um das Jahr 1694 in Berlin in engen persönlichen Kontakt mit dem Patriarchen des Pietismus (27 f.). Und er kann sich während der letzten zehn Lebensjahre Speners des fast täglichen vertrauten Umgangs mit ihm erfreuen, ihm Korrespondenzpflichten abnehmen, ihn in Berlin in der Förderung der halleschen (39–47) und anderer Anliegen (47–60) vertreten und allmählich ablösen, ihn schließlich bei seinen literarischen Arbeiten unterstützen (60–66). Mehr als an den Grafen Zinzendorf fühlt man sich hier an Johann Peter Eckermann erinnert, die Parallele drängt sich auch für die Zeit nach dem Tode Speners an mehr als einer Stelle auf. Aber der Eckermann Speners hat uns keine Aufzeichnungen seiner Gespräche hinterlassen, sein Tagebuch ist verschollen, und auch sonst „hat ihre Freundschaft keinerlei direkten greifbaren Niederschlag gefunden" (29). So muß Sch. seine Darstellung hier fast ausschließlich auf die Briefwechsel Spener-Francke und Canstein-Francke aufbauen, was nun freilich dazu führt, daß nicht eigentlich Cansteins Beziehungen zu Spener, sondern diejenigen zu August Hermann Francke und zu Halle, wo Canstein als Speners Freund und Stellvertreter agiert, dargestellt werden. Spener muß erst sterben, damit die Beziehung Cansteins zu ihm selbst quellenmäßig deutlicher faßbar und historisch bedeutsam wird. Sie wird es, indem Canstein nach Speners Tod als „der wahre Erbe des Anliegens und der Arbeit Speners in Berlin" auftritt (17), ja noch mehr, indem er „der berufene Zeuge (wurde) für die Taten, die Gott an und durch Spener gewirkt hatte" (146). Die kaum in Andeutungen faßbare persönliche Beziehung (66) hat sich also nach dem Tod Speners in eine Beziehung der „Zeugenschaft" (146) gewandelt, wobei einem sofort die Analogie zu Tatbeständen des Neuen Testaments in den Sinn kommt. Das ist auch beabsichtigt, denn Sch. meint hier ein wesentliches Moment des pietistischen Geschichtsverständnisses aufdecken zu können. Wie Francke die „Fußstapfen" Gottes in der Geschichte des Waisenhauses erkannte und bezeugte, so in ähnlicher Weise Canstein in der Biographie Speners (147). In seinen Schlußbemerkungen weist Sch. auf die Gefährlichkeit dieses die Einmaligkeit der Offenbarung bedrohenden Geschichtsverständnisses hin, will es andererseits aber auch als Aufdeckung des geschichtlichen Charakters des Christentums gewürdigt wissen (147 f.).

Innerhalb dieses im Ganzen der Arbeit nicht zu stark heraustretenden Rahmens wird nun von Sch. für die „Zeugenschaft" Cansteins eine Fülle von Material teilweise recht speziellen Charakters vorgeführt, wobei durch die in den Text aufgenommenen ausgedehnten Quellenzitate die Darstellung zuweilen in eine Dokumentation überzugehen droht. Sch. stellt ausführlich Cansteins Bemühungen um den literarischen Nachlaß Speners dar, den dieser der theologischen Fakultät in Halle vermacht hatte, welche wiederum Canstein mit der Revision der Manuskripte betraute. Er sucht nachzuweisen, daß nicht Speners Schwiegersohn Rechenberg, wie Grünberg glaubte, sondern Canstein die Entscheidung über die Edition der nachgelassenen Spenerschen Manuskripte hatte (92). Was Sch. über das Zustandekommen der posthumen Werke Speners erarbeitet hat, zu denen ja so bedeutsame wie die Consilia et Iudicia theologica latina von 1709 und die Letzten Theologischen Bedencken von 1711 gehören, ist für jeden, der künftig über Spener und also mit diesen Bänden arbeiten will, von erheblichem Wert. Doch streicht Sch. den Anteil Cansteins zu stark heraus. Seine Rechnung, daß von den 18 rsp. 17 posthumen Schriften Speners acht, wahrscheinlich neun auf Cansteins „Verfügungsrecht" zurückgehen, nur drei auf das Konto Rechenberg, während für fünf die Belege fehlen (92), ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Einmal dürften die von Sch. der letzten Gruppe zugewiesenen Soliloquia et Meditationes sacrae (Frankfurt 1716) noch dem Konto Rechenberg zuzurechnen sein, denn in der Vorrede des Frankfurter Seniors Pritius wird, was Sch. offensichtlich übersehen hat, das Werk dem Betreiben der Erben Speners (nur diesen!) gedankt. Damit fällt auch die Annahme hin, daß es sich bei dem nicht nach Halle gelangten, sondern im Besitz der Familie Speners verbliebenen Teil des Nachlasses nur um Predigten gehandelt habe (92). Sodann hat Sch. übersehen die „Wohlgemeinte Nachlese Einiger von ... Philipp Jacob Spenern hinterlassenen Erklärungen über den hochwichtigen Articul von der Widergeburt", die als Anhang der zweiten, 1715 bei Zunner-Jung in Frankfurt erschienenen Auflage der Spenerschen Predigten über den Hochwichtigen Artikel von der Wiedergeburt beigedruckt worden ist. Dieser 171 Quartseiten zählende Anhang darf bei der Nennung der posthumen Veröffentlichungen von Spenermanuskripten nicht fehlen, und er ist ebenfalls auf das Rechenbergsche Konto zu setzen nach dem Nachwort des Verlegers, daß mit diesen hinterlassenen Predigten „die Hochwerthesten Erben des höchstseligen Herrn Doctor Speners diesen Tractat zu vermehren dienlich zu seyn erachtet". Schließlich aber ist bei einer Reihe der von Sch. Canstein zugeschriebenen Editionen der nachweisbare Anteil desselben doch ganz gering. Etwa bei den „Christlichen Passionspredigten" (Frankfurt 1709) zeigt Sch., daß Canstein, der die posthumen Schriften Speners für den Verlag des Waisenhauses sichern wollte (65), sich 1705 um eine Drucklegung in Halle bemühte. Die Beteiligung Cansteins an der Edition scheint ihm damit nachgewiesen (89). Nun ist dieses Werk aber gar nicht in Halle erschienen, sondern, was Sch. zu erwähnen leider unterläßt, in Frankfurt bei Zunner-Jung. Frau Rechenberg hat, wie Sch. selbst schreibt, die eigentliche Arbeit übernommen und nur einmal – nicht einmal direkt, sondern durch einen Dritten – Canstein wegen dieser Predigten „consuliren" lassen (89). Kann das ein Beweisgrund sein für die Behauptung, daß sich Canstein „das Verfügungsrecht an den Spenerschen Manuskripten weitgehend gesichert" (92) hat? Ist es nicht eher ein Beweisgrund dagegen? Canstein hat sich doch mit seinem Verlangen, die „Passionspredigten" für den Waisenhausverlag zu bekommen, nicht durchgesetzt! Dann gehört aber auch dieses Werk auf das Konto Rechenberg.[1] Bei näherem Zusehen bröckelt also manches Stück von dem Denkmal,

[1] Bei einer Aufzählung der Editionen nachgelassener Spenermanuskripte muß auch erwähnt werden der Vollständige Catalogus aller Predigten Speners . . . Von dem Wohl-Sel. Herrn Autore eigenhändig aufgesetzet, Leipzig 1715 (Grünbergs Spenerbibliographie Nr. 13). Der Redaktor war Adam Rechenberg, wie aus Druckort und einer Angabe J. B. Ritters im Vorwort zu den Ev. und Ep. Sonntagsandachten, 1716, zu erschließen ist. Dies ist also noch ein von Sch. übersehenes Werk, das auf das Konto Rechenberg gebucht werden muß!

das Sch. Canstein als dem „Nachlaßverwalter Speners" zu errichten sucht, ab, und die Waage neigt sich wieder der Seite Rechenberg und damit der Ansicht Grünbergs zu. Richtig ist, daß nicht Adam Rechenberg, sondern seine Frau Susanna Catharina geb. Spener die Edition des Nachlasses betrieb (92). Die Tochter Speners hat aber jedenfalls einen größeren Anteil an der Edition des Nachlasses ihres Vaters gehabt als Canstein. Sch.' pauschale Rede von Canstein als dem „Nachlaßverwalter" Speners droht diesen Tatbestand zu verdunkeln. – Übrigens ist der Redaktor der von Frau Rechenberg gesammelten Spenerschen Sonntagsandachten (Frankfurt 1716), den Sch. nicht identifizieren konnte (91), der Frankfurter Pfarrer Johann Balthasar Ritter (nach Frankfurt berufen 1673, emerit. 1716) gewesen. Dies ergeben die Vorrede, die Abkürzung J. B. R. und ein Vergleich mit der Frankfurter Predigerliste. Ritter war 1716 der einzige noch lebende von den Kollegen Speners, die 1675 die Pia Desideria gutgeheißen hatten.

Canstein, dem ersten Biographen Speners, widmet Sch. schließlich das umfangreichste Kapitel. Zuerst untersucht er die biographische Vorrede zu den Letzten Theologischen Bedencken (1711), die lange Zeit das Spenerbild bestimmt hat. Entstehung, Aufbau, Anlaß, Begründung und Ziel werden dargestellt (96–104). Sch. hebt Cansteins Worte hervor, er wolle „keine ordentliche und eigentliche Beschreibung von seinem Lebenslauf" geben, sondern „einen völligeren characterem von diesem theuersten werckzeuge Gottes vor jedermans augen stellen" (102). Das ist, wenn man an die Lebensläufe des orthodoxen Zeitalters mit ihrer Aneinanderreihung von Daten denkt, ein recht beachtliches Ziel. Sch. merkt das leider nicht. Statt sich um ein Verständnis des Begriffs „Charakter" zu bemühen, übersetzt er ihn mit dem Plural „die hervorstechendsten Kennzeichen Speners", um am Ende, da Canstein die Personalien der Spenerschen Leichpredigt ziemlich vollständig in seine Darstellung eingearbeitet hat, festzustellen, „daß sich Cansteins Intention unter der Hand verwandelt hat: es blieb nicht bei der Hervorhebung einzelner Punkte, es wurde eben doch eine Biographie" (102). Hier scheint wohl eher Cansteins Intention mißverstanden zu sein. – Die Frage nach der quellenmäßigen Grundlage dieser Vorrede ergibt „eine ziemliche Enttäuschung" (105), da sie so gut wie keine aus dem persönlichen Umgang mit Spener stammenden Nachrichten enthält, die über die anderweitig bekannten und gedruckten Selbstzeugnisse Speners hinausgehen. Um so gespannter wartet man auf den Bericht über die bisher verschollene große Spenerbiographie, an der Canstein in seinen letzten beiden Lebensjahren (1718/19) gearbeitet hat und die zu vollenden ihm der Tod nicht gestattete. Er hat hierfür intensive Nachforschungen nach Quellen, hauptsächlich Briefen, getrieben, über die Sch. im Anhang in einer zwanzig Seiten langen, alphabetisch nach Namen geordneten Liste einen Überblick gibt (152–172). Da diese Liste auf einem Quellenverzeichnis Cansteins beruht, die Quellen selbst aber nur zum geringen Teil vorhanden sind (die wichtigsten sind die in Halle in Abschrift liegenden Briefe Speners an Frau Kißner und an J. W Petersen), charakterisiert sie mehr die Arbeitsweise Cansteins, als daß sie für die Spenerforschung von unmittelbarem Nutzen ist. Dagegen ist im Original erhalten das der Biographie eingeheftete Manuskript jener im eigenhändigen Lebenslauf Speners erwähnten „ersten Predigt aus dem Evangelio", die er am 24. Juni 1655 in Goxweiler gehalten hat (139). Allerdings müßte, ehe man sie „die erste Predigt Speners" nennt, Grünbergs (Ph. J. Spener I, 141 Anm. 2) Einschränkung notiert werden, daß wir noch eine frühere, in einem Nebengottesdienst gehaltene Epistelpredigt besitzen (Epist. Sonntagsand. 2, 440). Wenn nun, wie Sch. feststellt, eine ähnlich breite Quellenbasis seit Canstein nur noch Grünberg gehabt hat, so muß der geringe Ertrag an neuen Nachrichten, den wir aus dieser bisher unbekannten Biographie schöpfen können, doch sehr enttäuschen. Dies um so mehr, als einiges, was Sch. neu gegenüber Grünberg nennt (140 ff.), gar nicht neu ist: die Namen der Spenerschen Großeltern mütterlicherseits stehen bereits bei Grünberg in den Nachträgen (III, 393) – oder nicht richtig ist: Speners Großvater väterlicherseits war nicht Bediensteter des Hauses Rappoltstein, sondern Bürger und Goldschmied in Straßburg und hieß Michael Spener, wie Grün-

berg in den Zusätzen zum ersten Band seiner Spenermonographie nachgetragen hat. Daß wir die in Cansteins Vorrede zu den Letzten Theol. Bed. erwähnte Episode, daß ein Schülerchor Spener 1686 in Sachsen begrüßte, jetzt in Nossen lokalisieren können (141), wird man kaum als wesentliche Bereicherung unserer Spenerkenntnis ansehen (notabene: Nossen liegt mitten im Kurfürstentum Sachsen, Spener kann hier nicht „beim Betreten des sächsischen Territoriums" begrüßt worden sein). Die anderen neuen Nachrichten erreichen kaum einen höheren Grad von Wichtigkeit. Sch. stellt denn auch fest, eine Veröffentlichung der großen Spenerbiographie lohne nicht. Über die Hälfte des Textes seien Zitate, das wirklich Neue sei nur ein verschwindend geringer Teil, und eine neue Sicht Speners werde nicht geboten (144 Anm. 580). So ist die Spenerbiographie Cansteins nur als Dokument pietistischer Geschichtsschreibung von Interesse. Für die Spenerforschung hat dieser Fund offensichtlich geringen Wert.

Scheint der Ertrag, den die Fragen nach dem Freund, dem Nachlaßverwalter und dem Biographen Speners einbringen, aufs große gesehen etwas dürftig zu sein, so wird – gewissermaßen nebenbei – doch eine Menge von für die Pietismusforschung recht interessanten Dingen aus den Quellen zutage gefördert. Etwa die Berichte von A. H. Francke, Paul Anton und J. H. Michaelis über ihre ersten Begegnungen mit den Schriften Speners (21 f.), etwa die Zeugnisse für die zwischen J. W. Petersen und den Hallenser Theologen strittige Auslegung der mysteriösen letzten Andeutungen Speners betreffs der Hoffnung künftiger besserer Zeiten (76 f.), oder Herrnschmids bemerkenswertes Desiderat an Cansteins Biographie „ob nicht die Spuhr zu finden, wie der S. D. Spener auf die Lehre von der Juden-Bekehrung und von beßern Zeiten gerathen" (129). Wonach Herrnschmid fragte, hat Canstein offenbar nicht gewußt. Bekanntlich wissen wir es bis heute noch nicht.

Die Reihe solcher interessanten Einzeldinge soll hier nicht fortgesetzt werden. Wie mir scheint, liegt der Hauptertrag der Arbeit in ihnen. Sie machen das Buch zu einer Fundgrube für jeden, der sich mit Spener und dem halleschen Pietismus näher zu beschäftigen sucht. Es muß jedoch auch auf einige Mängel der Arbeit hingewiesen werden. Sie liegen einmal in der zu einseitigen Handhabung der historischen Methode. Sch. richtet sein Hauptaugenmerk auf eine genaue Entzifferung der handschriftlichen Quellen und auf philologische Akribie bei der Quellenwiedergabe (vgl. die diesen Fragen gewidmete Einleitung 9–16). Die Kritik der Quellen wird von ihm aber vernachlässigt. So steht einer ausführlichen Quellenzitierung eine ungenügende Verifizierung des in den Quellen Berichteten gegenüber. Franckes Randnotiz vom März 1719, daß Anton Leger, den Spener 1660 in Genf kennenlernte, „vor ein paar Monaten" gestorben sei (125), muß als Irrtum bzw. Verwechslung gekennzeichnet werden, da Leger, der 1660 schon ein betagter Mann war (vgl. RE^3 11, 688,18), unmöglich 1718/19 noch gelebt haben kann. Daß Canstein für Speners Vier Predigten über Joh. 3, 16 nicht 1671, wie Grünberg, sondern 1667 als Druckjahr angibt (174), muß auch als Irrtum gekennzeichnet werden, da es sich (vgl. Grünbergs Bibliographie Nr. 38) eindeutig um 1668–1671 gehaltene Predigten handelt. Daß zu dem Fund der „ersten" Predigt jene frühere nicht erwähnt wird, habe ich schon moniert. Auch kann die Autorschaft Cansteins an seiner juristischen Dissertation von 1685 nicht einfach vorausgesetzt werden (18), da an der alten Universität in der Regel der Promotor die Dissertation verfaßte und der Promovend sie nur verteidigte. Wahrscheinlich ist doch Samuel Stryck der Autor. – Vor allem in der Liste der handschriftlichen Quellen Cansteins muß einiges richtiggestellt werden. Das Schreiben wegen der Helmstedter und Wittenberger Streitigkeiten (158) hat nicht Ernst von Rheinfels, sondern Ernst den Frommen zum Verfasser (s. Grünberg I, 173; für Speners Responsum ist zu verweisen auf Letzte Bed. 3, 11–29). Die gleiche Verwechslung zwischen Ernst von Rheinfels und Ernst dem Frommen auf S. 170. Unter Dilger (158) ist der Verweis auf Cons. 2, 214 unrichtig; das dort abgedruckte Schreiben kann nicht mit dem von Canstein gemeinten identisch sein. Die Namen dieser Liste müßten gründlicher verifiziert werden. Bei Bielefeld (155) ist der Vorname Joh. Christoph zu ergänzen, bei

Tribbechovius (170) handelt es sich doch wohl um Adam, nicht Johannes Tribbechovius. Für Kulpes (164) ist Joh. Georg von Kulpis zu setzen. Johann Andreas Hochstetter (1637–1720), der „württembergische Spener", ist durchweg (114. 116. 151. 163) mit seinem Sohn Andreas Adam Hochstetter (1668–1717) verwechselt worden. Letzterer erscheint in Wirklichkeit nur einmal im Postskript eines Briefes von Canstein neben seinem Vater (151). Johann Franz Buddeus sollte nicht „Buddaeus" (53), schon gar nicht „Buddäus" (203) geschrieben werden. Morus (136. 138) ist Henry More (1614–1687), nicht Thomas More (so im Register). Bayly (173) ist Lewis Bayly, Verfasser der „Praxis pietatis", nicht Pierre Bayle (so im Register).

Ein anderer Mangel liegt im theologischen Urteil. Sch. sucht, so sehr er sich auf die historischen und bibliographischen Angaben Paul Grünbergs stützt, doch durchweg dessen theologische Urteile zu korrigieren. Wenn er die Geringschätzung der Eschatologie bei Grünberg kritisiert, so kann man dem voll und ganz zustimmen (109). Dagegen scheint mir seine Widerlegung der Behauptung Grünbergs, daß „ein klares Bewußtsein und ein tieferes Verständnis von der Bedeutung der theologischen und religiösen Probleme, die Spener mit heraufbeschworen, bei Canstein nicht vorhanden war" (Grünberg III, 9; bei Sch. 108), nicht stichfest, ja geradezu mißlungen zu sein. Die Frage, wie Spener von seinem vielleicht treuesten Schüler verstanden worden ist, ist ja für die Pietismusforschung von erheblichem Interesse. Heute wird von Martin Schmidt, dem die meisten neueren Arbeiten folgen, die Lehre von der *Wiedergeburt* als das zentrale Theologumenon und das entscheidend Neue bei Spener angesehen, wodurch die Rechtfertigungslehre aus ihrer beherrschenden Rolle verdrängt werde. Dem steht die von Emanuel Hirsch in seiner Theologiegeschichte bekräftigte Ansicht Karl Holls entgegen, nach welcher die Spenerschen Bestrebungen auf das Erleben gerade der *Rechtfertigung* hinauslaufen. Man ist nun gespannt, wie Canstein Spener verstanden hat. Sch. schreibt: „Er verstand Spener so gut, wie dieser sich selbst verstanden hat ... Die Gleichheit der Darstellung Cansteins mit Spener selbst geht so weit, daß an keiner Stelle der vorliegenden Arbeit der Gedanke ernsthaft erwogen werden mußte, ob eine sachliche Differenz zwischen Spener und Canstein vorliege ..." (146). Dann wird also Cansteins Darstellung der Spenerschen Theologie (von Sch. 107 ff. behandelt) als die Probe aufs Exempel angesehen werden müssen. Nun redet Canstein dort, wo er die Hauptpunkte der Spenerschen Theologie herausstellt, von tätiger Gottseligkeit und wahrem Glauben, danach von der Rechtfertigung, dann von einigen anderen Punkten (vgl. 107). Er erwähnt aber gar nicht die Lehre von der Wiedergeburt. Sch. stellt auch fest: „Canstein interpretiert Gottseligkeit allerdings nicht mit Wiedergeburt, sondern mit der Rechtfertigung" (108). Hier müßte man doch aufhorchen! Sch. indes hält dies für keine belangreiche Differenz. Er meint: „Sieht man von dieser durchaus zuzugebenden (sc. bei Spener zu findenden) Verschiebung, daß die Rechtfertigung in der Wiedergeburtslehre aufgegangen sei, ab, wird man wohl sagen können, daß Canstein seinen väterlichen Freund richtig verstanden hat." Aber wie kann man denn von dem Punkt, an dem sich gerade das entscheidend Neue bei Spener zeigen soll, so schnell absehen?! Das geht doch nicht! Ich übergehe, daß Sch. die Arbeiten von Holl und Hirsch nicht erwähnt. Er macht die Spenerinterpretation Martin Schmidts zum Kriterium für die Adäquatheit der Speneraufassung Cansteins. Aber wenn er das tut, dann muß er angesichts der Tatsache, daß Canstein von Speners Wiedergeburtslehre nichts zu berichten weiß und ihn dafür wie Luther eifrig den Artikel von der Rechtfertigung des armen Sünders treiben läßt, logischerweise doch zur Bestätigung der Behauptung kommen, daß Canstein kein klares Bewußtsein des von Spener heraufbeschworenen Neuen besaß. Ebendiese Meinung Grünbergs will Sch. aber an dieser Stelle widerlegen, wobei ihm die Sache so wichtig ist, daß er in den Schlußbemerkungen noch einmal ausführlich darauf zurückkommt (145 f.)! – Es geht auch nicht an, dies mit der Behauptung zu stützen: „Die Gleichsetzung von Wiedergeburt und Rechtfertigung übernahm er (sc. Canstein) von Spener" (108). Erstens bringt Sch. keinen Nachweis

für solche von Spener übernommene Gleichsetzung. Er wird auch keinen bringen können, denn der rein forensisch verstandene Rechtfertigungsbegriff, wie ihn Canstein entwickelt (Vorrede zu Letzte Theol. Bed. § 26), steht einer Gleichsetzung mit der im pietistischen Sinn naturhaft verstandenen Wiedergeburt strikt entgegen. Außerdem stimmt es auch für Spener nicht, daß Rechtfertigung und Wiedergeburt gleichgesetzt werden. Sch. beruft sich zwar auf Martin Schmidt. Schlägt man jedoch an der betreffenden (Anm. 571 genannten) Stelle nach, so schreibt Schmidt, daß Spener die Gleichsetzung als Sprachgebrauch der Apologie zitiert, sie aber selbst nicht übernimmt! Damit wird der Beweisgang von Sch. völlig hinfällig. Er hat leider Martin Schmidt mißverstanden, Spener mißverstanden und schließlich Canstein noch obendrein. – Ich möchte wenigstens am Rande klarstellen, daß ich die Frage, ob Canstein Spener zutreffend verstanden hat, damit nicht negativ beantwortet wissen will. Sie ist nach wie vor eine offene Frage. Nur muß man sehen, daß, wenn man Martin Schmidt folgt, sie negativ beantwortet werden muß und damit Grünberg ins Recht gesetzt wird. Daß Sch. diese Dinge nicht einigermaßen klar gesehen hat, ist leider ein gravierender Mangel. In die schwierige und bis heute nicht aufgehellte Frage nach der Mitte der Theologie Speners bringt seine Arbeit kein Licht, ja sie vergrößert das Dunkel nur noch mehr.

Der Rezensent hat sich ein scharfes Urteil nicht ersparen können und muß sich jetzt auf die Meinung Cansteins in jener von Sch. ausgiebig behandelten Vorrede zu den Letzten Theol. Bed. (§ 47) berufen: „wer öffentlich schreibt, gibt damit einem jeden recht und gewalt, ihn nach seiner erkäntnüs zu censiren". Trotzdem ist wegen der ausführlichen und sorgsamen Quellenzitate, wegen der bis ins Detail gehenden und deshalb einzigartig anschaulichen Darstellung, überhaupt wegen der Erschließung eines für die Pietismusforschung wichtigen Quellenbereichs der Arbeit ein erheblicher Nutzen zuzusprechen. Schließlich wird hier Pionierarbeit geleistet, die mühsamer als ein Arbeiten auf längst erschlossenen Forschungsgebieten, deshalb Fehlerquellen auch stärker ausgesetzt ist.

Zu berichtigen ist: Stenger war Erfurter Diakon und Prediger, nicht Verleger (63); auf S. 181 Anm. 7 lies 4. Aufl. statt 3. Aufl.; der im Handschriftenverzeichnis als in Tübingen liegend aufgeführte sog. Francke-Nachlaß (zitiert als „Tübinger Kapsel"), liegt seit einiger Zeit wieder in Berlin (Depot der Staatsbibliothek der Stiftung Preußischer Kulturbesitz). Das gleiche gilt von der nach Marburg verlagert gewesenen Sammlung Darmstaedter. Hingewiesen sei auf die Sch. nicht bekannt gewordenen Briefe Cansteins an J. H. May in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg (Supellex epistolica 4°, 13), die auch Material für Cansteins Quellenforschungen zur Spenerbiographie enthalten. – Der Verlag, der für eine ansprechende Aufmachung der neuen Reihe gesorgt hat, könnte in Zukunft die Register in kleineren Typen und zweispaltig anlegen lassen, wie sonst allgemein üblich. Auch die Anlage des Literaturverzeichnisses könnte dem Üblichen angepaßt werden.

Bochum *Johannes Wallmann*

Henk Hillenaar: Fénelon et les Jésuites (= Publication du Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à la Sorbonne, Archives Internationales d'histoire des idées, no. 21). La Haye (Martinus Nijhoff) 1967. VIII, 388 pages, hfl. 46.50.

Le dessein de l'auteur n'était pas aisé d'isoler, dans le monde grouillant de la spiritualité et de la polémique ecclésiastique du 17e siècle, les relations entre Fénelon et les Jésuites; le risque était grand de s'égarer hors de ce sujet précis et il faut bien dire que M. Henk Hillenaar a remarquablement triomphé de cette tentation. C'est au point que quiconque ne serait pas, d'avance, très sûrement informé des choses, des idées et des gens de l'époque aurait quelque peine à se retrouver dans cet ouvrage. Il est d'ailleurs fort symptomatique que l'auteur introduise sa Bibliographie (p. 326) par cette remarque: "L'histoire de Fénelon se double d'une

histoire des historiens de l'archevêque de Cambrai, et sur plus d'un point celle-ci se révèle aussi intéressante que la première." Manifestement, cela pèse – et un peu trop – sur tout le livre. D'autre part, dans l'ensemble, l'auteur parle beaucoup et fort bien de ce qui se passe: il ne parle guère de ce qui se pense et lorsqu'il le fait il y réussit mal. On aimerait savoir, par exemple, le contenu réel de "l'action d'ordre doctrinal" par laquelle le père Le Valois se distingue du père de La Chaize (p. 84). De même, si l'on est bien guidé dans les méandres de relations difficiles, subtiles, nuancées, il faut reconnaître que bien souvent l'auteur ne nous dit pas clairement de quoi il s'agit. C'est honorer le lecteur que de supposer qu'il a lu tous les ouvrages de la bibliographie de l'auteur; ce lecteur accepterait cependant volontiers qu'on lui rappelait certains faits et surtout certaines définitions. Dire par exemple que le "probabiliorisme" du père Gonzalez constituait "une morale plus sévère que le probabilisme" (p. 118) n'est pas suffisant: il en aurait peu coûté de préciser davantage.

Il est vrai que M. Hillenaar, à peu près au milieu de son livre, a écrit un chapitre un peu inattendu sur Intuition et langage, qui a la prétention "d'étudier l'aspect théologique de l'intervention de la Compagnie de Jésus dans la querelle du Pur Amour" (p. 190). On appréciera que l'auteur ait bien repéré "les deux nouveautés les plus redoutables dans le système de Fénelon", à savoir sa conception de l'espérance chrétienne et "l'intrusion de la psychologie, ou si l'on veut de la théologie spirituelle, dans le champ de la théologie spéculative" (p. 198). C'est intéressant mais, même ici, l'auteur s'empare mal de l'"idée" qu'il dilue dans la controverse historique avant même de l'avoir élucidée.

On aurait aimé aussi que la pensée de Fénelon sur l'éducation soit confrontée avec celle des Jésuites sur le même sujet. A la page 10 (note 2), il est question de l'Education des Jeunes Filles: le "Jeunes" n'est pas dans le titre original.

Le travail de M. Hillenaar n'en est pas moins considérable et il faut lui savoir gré d'avoir tenté de nous initier à mesurer les rapports des "deux spiritualités de Cambrai et de Loyola" (p. 205).

Le style est sans défaut, clair, un peu tassé. La typographie est d'excellente facture, très agréable à la lecture, déparée toutefois par de fréquentes et irritantes défaillances de l'accentuation (deux à trois fautes par page) et par des coupures incorrectes en fin de ligne (gag-ner, témoig-nage, etc. et apostrophes finales: l', d', n', etc.).

Strasbourg *René Voeltzel*

Joseph Schollmeier: Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung. Gütersloh (Gerd Mohn) 1967. 254 S., geb. DM 38.–.

In dem ersten Teil (S. 13–142) seiner Marburger Dissertation gibt Schollmeier eine Darstellung der wesentlichen Grundzüge der Theologie von Johann Joachim Spalding (1714–1804), der seit 1764 als Propst und preußischer Oberkonsistorialrat in Berlin gewirkt hat und ein einflußreicher Vertreter der Neologie gewesen ist. Der zweite Teil der Untersuchung (S. 145–210) befaßt sich mit den Quellen von Spaldings Theologie, wobei die Beziehungen zu den Engländern Shaftesbury, Hutcheson und Butler sowie zu dem eigentlichen theologischen Lehrer Spaldings, August Friedrich Wilhelm Sack, erörtert werden. In dem sehr viel kürzeren dritten Teil (S. 213 bis 229) bemüht sich Schollmeier um den Nachweis, daß das Reformiertentum als Quelle der Neologie zu gelten habe. Der abschließende vierte Teil enthält eine für die weitere Forschung sehr wertvolle Bibliographie von Spalding.

Von den Quellen her nimmt der Verf. eine kritische Überprüfung der neueren philosophiegeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Darstellungen vor, die sich mit der Neologie befassen. Während Karl Barth behauptet, daß die Vertreter der deutschen Neologie eine erhebliche Reduktion der Dogmatik vollzogen und zahlreiche wichtige Glaubenslehren (z. B. Gottheit Christi, Erbsünde, Rechtfertigung

allein im Glauben, Jungfrauengeburt, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, Wunder) umgedeutet oder gänzlich preisgegeben hätten, stellt Schollmeier fest, daß die Neologen viele der von K. Barth genannten Dogmen „nicht angegriffen oder beseitigt, sondern bewußt erhalten oder gar betont herausgestellt" haben. „Dies ist der auffälligste Verstoß gegen die historische Wahrheit, der sich in den Urteilen Barths über die Neologie von den Neologen Spalding und Sack her aufzeigen läßt" (S. 45).

Auch die Tragweite und Berechtigung der von W. Philipp aufgestellten Thesen über die angebliche Physikotheologie, Kosmologie und Angelologie der Neologen scheint sehr begrenzt zu sein. Seine Thesen lassen sich, wie der Verf. überzeugend nachweist, an Spaldings Theologie nicht verifizieren. Denn weder betreibt Spalding Physikotheologie noch rechnet er mit einem kosmischen Bereich von Geistern und Engeln noch bezeichnet er die biblischen Wunderberichte als „Engelwunder". Auch die Behauptung Philipps, daß Spalding gegen die natürliche Religion gekämpft habe, trifft nicht zu. Im Gegenteil: nach Spalding ist das Christentum das schönste Zeugnis und der stärkste Beifall für die Wahrheiten der natürlichen Religion (S. 66). Das klassische Ternar des Inhalts der natürlichen Religion ist: Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit. Das Christentum stellt nach Spalding eine Synthese von natürlicher Religion und christlicher Versöhnungslehre, von Uroffenbarung und christlicher Offenbarung dar (S. 69).

Spalding hat sich mit den Hauptströmungen der zeitgenössischen Theologie auseinandergesetzt. Indem er eine Konzentration und Vereinfachung des überlieferten dogmatischen Lehrsystems erstrebt, geht er einen Weg, der sich ganz bewußt von der Orthodoxie und ihrer dogmatischen Hypertrophie abwendet. Der Dogmatiker soll sich unter Vermeidung aller Spekulation auf die biblischen Lehren beschränken. Von ihnen aber verdienen nur diejenigen Lehren Aufnahme in die Dogmatik, die für den praktischen Zweck der Glückseligkeit, also für die Besserung und Tröstung des Menschen, eine positive Bedeutung haben. Spalding glaubt, indem er die überlieferten Lehren an diesem praktisch-moralischen Kriterium mißt, sachlich das gleiche Anliegen zu vertreten, das Luther einst mit seinem Kriterium „Was Christum treibet" geltend gemacht hatte. Die Tendenz zur Konzentration und Vereinfachung hat im Blick auf die Gestalt der Dogmatik den Verzicht auf eine allseitige Abrundung, Geschlossenheit und differenzierte Gliederung zur Folge. Aber die Dogmatik als solche soll nicht preisgegeben werden. Sie hat nach Spalding insofern eine unerläßliche Funktion, als sie über die Richtigkeit des christlichen Glaubens wacht. Um das eigentliche Ziel des Christentums, die Besserung und Tröstung bewirken zu können, muß die Regel gelten: „Soviel Dogmatik wie nötig, sowenig Dogmatik wie möglich" (S. 79).

Auch dem zeitgenössischen Pietismus steht Spalding weithin ablehnend gegenüber. Er kritisiert ihn wegen seines dogmatischen Eifers, seiner einseitigen Gefühlsfrömmigkeit, seinem Drängen auf das Bekehrungserlebnis und der damit verbundenen Verkrampfung und Heuchelei (S. 84). Im Unterschied zur rationalistischen Aufklärungstheologie betont Spalding, daß Jesus Christus zwar auch als Lehrer und ethisches Vorbild gewirkt, sein wichtigstes Werk aber erst durch den Kreuzestod und die Erlösung der Menschen von der Sündenstrafe vollbracht habe. Er warnt jedoch vor einer pietistischen Blut- und Wundentheologie und ihrem Ausmalen des Leidens und Sterbens Jesu. Indem Spalding an der Gottheit Jesu Christi und seinem Heilswerk festhält, entgeht er der Gefahr einer einseitigen Ethisierung des Christentums. Der Kreuzestod, die Sündenvergebung und Begnadigung sind für den Menschen ebenso heilsnotwendig wie sein Gut-Sein bzw. Gut-Werden (S. 102 f.).

Schollmeier hat in seiner Arbeit einen für das Verständnis der protestantischen Theologiegeschichte wichtigen Gesichtspunkt nachdrücklich hervorgehoben. Im Unterschied zu K. Barth und anderen Theologen, für welche die Entwicklung von der lutherischen Orthodoxie über die Neologie bis hin zur rationalistischen Aufklärungstheologie eine rein deutsche oder gar innerlutherische Angelegenheit zu sein scheint, betont der Verf. die Bedeutung Englands und des Reformiertentums für die deutsche

Neologie. Schon im zweiten Teil, welcher sich mit den Quellen von Spaldings Theologie beschäftigt, sucht der Verf. den Nachweis zu führen, daß die deutsche Neologie reformierten Ursprungs sei und sich völlig bruchlos und kontinuierlich aus der reformierten Orthodoxie ableiten lasse (vgl. S. 209). Diese These überrascht um so mehr, als Spalding, den der Verf. als „König der Neologen" bezeichnet, lutherischer Herkunft gewesen ist. Daß er und andere Lutheraner auf den Weg zur Neologie geführt wurden, erklärt der Verf. mit „der Ablehnung von Bekenntnis und Bekenntnisbindung". Zu dieser Ablehnung kam es, weil man das reformatorische Schriftprinzip nicht mehr wie Luther von der im Bekenntnis formulierten Schriftmitte her verstand, sondern im Sinne Calvins als ein rein formales und „nacktes Schriftprinzip" zur Anwendung brachte.

Dem Rezensenten scheint es jedoch fraglich, ob zur Begründung dieser Thesen eine Untersuchung der Theologie von A. Fr. W. Sack und Spalding als zureichend gelten kann. Das Empfinden, daß hier eine breitere Quellenbasis erforderlich wäre, hat der Verf. offenbar auch gehabt. Denn er geht im dritten Teil ausführlicher auf die Theologie des Hallenser Lutheraners J. S. Semler ein, der mit seiner Ablehnung des Wöllnerschen Religionsediktes ganz bewußt an der Bekenntnisbindung der öffentlichen Religion festgehalten hat. Der Verf. sucht allerdings, Semler im Sinne der eigenen Thesen zu deuten. Auch Semlers Schriftprinzip, so meint er, könne nur als „das nackte calvinische Schriftprinzip" verstanden werden (S. 223). Im Unterschied zu dem Verf. bin ich jedoch der Ansicht, daß Semler in seinem Schriftverständnis eher Luther als Calvin zuneigt. Bei aller historischen und sachlichen Distanz zu Luthers Theologie hat Semler doch die Unterscheidung von Wort Gottes und Schrift nachdrücklich betont und im Rückgriff auf Luther auch den Gedanken der Schriftmitte neu zu beleben versucht. Indem er die Schriftmitte, d. h. die paulinischen Aussagen über das Heilswerk Jesu Christi, als theologisches Kriterium handhabt, gelangt er zu einer unterschiedlichen Wertung der einzelnen neutestamentlichen Schriften, die mit Luthers eigener Wertung weitgehend übereinstimmt (vgl. G. Hornig: Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie, 1961, S. 87 ff., 150 ff., 190 ff. und 198 Anm. 79).

Der Verf. hat durch seine sorgfältige Untersuchung nachgewiesen, daß in der von Sack und Spalding vertretenen Theologie wichtige Elemente der reformierten Auffassung wirksam geworden sind. Aber die Hauptthese, daß die deutsche Neologie reformierten Ursprungs sei, läßt sich mit diesen Feststellungen allein noch nicht erhärten. Hierzu bedarf es nicht nur der Untersuchung über die theologischen Positionen anderer maßgebender Neologen, sondern auch einer genaueren Analyse des theologischen Wolffianismus, des Pietismus sowie der gesellschaftlich-politischen Motive und Tendenzen, die auf die Gestalt der deutschen Neologie eingewirkt haben. Auch darf nicht übersehen werden, daß sich als Reaktion auf die in der Orthodoxie erfolgte Vergöttlichung und Absolutsetzung der geltenden Bekenntnisse und die Jahrzehnte andauernden Konfessionskriege im allgemeinen Bewußtsein eine wesentliche Lockerung und Auflösung der Bekenntnisbindung vollzogen hatte. Diese Entwicklung ist dann durch den Pietismus und den allgemeinen Säkularisierungsprozeß noch verstärkt worden. Sie kann also keineswegs allein aus reformierten Einflüssen erklärt werden.

Diese Einwände sollen jedoch die hohe Anerkennung nicht schmälern, die dem Verf. für seine gründliche und kritische Untersuchung gebührt. Sie hat nicht nur ein neues Bild der Theologie von J. J. Spalding gezeichnet, sondern stellt darüber hinaus einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der protestantischen Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts dar. Durch ihre Thesen hat sie der weiteren Forschung wichtige Fragestellungen, Anregungen und Impulse gegeben.

Bochum *Gottfried Hornig*

Notizen

Drei Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes der Neubearbeitung des alten Lindeboom'schen „Handboek der Kerkgeschiedenis", dem auch der zweite sehr bald folgte (vgl. ZKG 77, 1966, S. 350 ff.), ist diese Neugestaltung abgeschlossen. Es liegen jetzt auch als dritte Auflage des zweiten Teiles des ursprünglichen Werkes die Bände III und IV aus der Feder eines namhaften Repräsentanten niederländischer kirchengeschichtlicher Arbeit vor: J. N. Bakhuizen van den Brink / J. Lindeboom †: Handboek der Kerkgeschiedenis. Derde druk, opnieuw bewerkt door J. N. Bakhuizen van den Brink, C. C. de Bruin, W. F. Dankbaar. Derde deel: W. F. Dankbaar: Reformatie en Contra-reformatie. Den Haag (Bert Bakker / Damen N. V.) 1967. XI, 315 S., geb. hfl. 32.50. – Vierde deel: W. F. Dankbaar: De Kerk sedert de zeventiende eeuw. Ebd. 1968. X, 338 S., geb. hfl. 32.50. Die beiden Bände stehen den ersten in keiner Weise nach. Unter dem Gesichtspunkt der Handlichkeit als Lehrbuch zeichnen sie sich durch die Aufgliederung der Stoffdarbietung in jeweils einige wenige Sachblöcke aus, durch die sowohl eine angesichts der möglichen Informationsbreite hinreichende Differenzierung als auch eine klare Übersichtlichkeit gewonnen wird. Vor allem in dem reformationsgeschichtlichen Teil ist das besonders geglückt, während bei der Darstellung der neueren Zeit der eine oder andere Abschnitt vielleicht ein wenig zu formal erscheint (etwa die Abschnitte über Katholizismus und Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert). – Ein paar Einzelheiten am Rande: Polen erhält eine kirchengeschichtliche Skizzierung nur für das zwanzigste Jahrhundert (IV S. 212 f., 240 f.). Ein Rückverweis ins 19. Jahrhundert erfaßt mit der nicht ganz präzisen Bemerkung „sinds 1831 een Russische provincie" nur „Kongreßpolen". Da aber gerade dabei auf die Bedeutung des Katholizismus für die Behauptung des polnischen Nationalbewußtseins hingewiesen wird (IV S. 212), sollten unbedingt auch die Verhältnisse im preußischen Teil Polens in Bismarck'scher Zeit erwähnt werden, wo diese Bedeutung der katholischen Kirche besonders deutlich hervortritt; auch im Zusammenhang des preußischen Kulturkampfes hatte D. das nicht berührt. – IV S. 223 heißt es von der Gründung der „Deutschen Evangelischen Kirche" 1933 terminologisch ungenau: „De Kerkenbond maakte plaats voor de ene Evangelische Kerk in Duitsland." S. 224 wird dagegen die Bezeichnung „Evangelische Kirche in Deutschland" richtig verwendet. Der sprachliche Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen vermag sehr wohl die Relevanz sachlicher Nuancierung zu bekommen. – Bei der Skizzierung der politischen Voraussetzungen für die kirchengeschichtliche Nachkriegsentwicklung in Deutschland (IV S. 224) wird eines der wichtigsten Momente gänzlich verschwiegen: die polnische Annektion der deutschen Ostgebiete und die Zwangsausweisung des überwiegenden Teiles der deutschen Bevölkerung daraus (die sowjetische Annektion der polnischen Ostprovinzen wird dagegen IV S. 212 erwähnt, allerdings ohne Hinweis auf die Vertreibung des polnischen Bevölkerungsanteils). Wenn es dann heißt: „In de eerste jaren na de oorlog weken, zolang dit mog mogelijk was, tallozen uit het communistische Oost-Duitsland naar het westen uit, waardoor hier een enorm vluchtelingen-probleem ontstand", so wird das auf dem Hintergrund der Tatsachen bestenfalls als naiv gelten können. Das Vertriebenenproblem ist in seinen Anforderungen und Auswirkungen auch in kirchengeschichtlicher Hinsicht nicht nur quantitativ, sondern auch sachlich weit tiefgreifender als das der DDR-Flüchtlinge. – In der Aufzählung Kap. XLV § 6 (IV S. 237 ff.) über den Protestantismus in verschiedenen europäischen Ländern fehlt Rumänien, das in diesem Zusammenhang aber durchaus Erwähnung verdient. Hierhin gehören die in anderem Zusammenhang (IV S. 242) nur en passant erwähnten reformierten und unitarischen Minderheiten ungarischer Nationalität wie die trotz zahlenmäßiger Verluste immer noch ansehnliche lutherische Kirche der „Siebenbürger Sachsen", und in Klausenburg und Hermannstadt stehen den protestantischen Gruppen staatlich unterhaltene theologische Institute mit Universitätscharakter zur Verfügung.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Auf 20 Seiten werden in einem Heft der „Sammlung gemeinverständlicher Vorträge" hier die Forschungsergebnisse über die vorislamischen christlichen Araber in interessanter Weise vorgetragen: Caspar Detlef Gustav Müller: Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 249). Tübingen (Mohr) 1967. 22 S., kart. DM 2.40. Die genaue Kenntnis der vorislamischen Verhältnisse auf der arabischen Halbinsel als auch in den benachbarten, vorwiegend von ausgewanderten arabischen Stämmen bewohnten Gebieten ist nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern vor allem für das Studium der Anfänge des Islam als Religion und für die Erforschung der Entwicklung der islamischen Ideen durch den Übertritt der christlichen Araber zum Islam von Wichtigkeit.

C. H. Becker schrieb in „Christentum und Islam" 1907 (Islamstudien I, 1924 S. 391): „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß ohne die arabische Wanderung und die gleichzeitige Gründung der neuen arabischen Religion die ganze Halbinsel binnen kurzem christianisiert gewesen wäre." Zu einem ähnlichen Urteil kommt der Verfasser (S. 19), nachdem er die spärlichen historischen Nachrichten wiedergibt, um den Verlauf der Mission darzustellen. Er stützt sich dabei hauptsächlich auf die Forschungsarbeiten von Nallino, Lammens, Bell, Baumstark und Dussaud.

Anschließend (S. 14) gibt der Verfasser ein Bild der Frömmigkeit der christlichen Araber; die Askese galt bei ihnen als höchstes Ideal. Die christliche Botschaft (wie übrigens der Islam selbst) vermochte sonst wenig von den heidnischen Sitten und Gebräuchen zu ändern. Am Schluß sucht der Verfasser eine Antwort auf die Frage, warum die arabischen Christen dem Islam so rasch zufielen. Der Hauptgrund wird in dem Erwachen eines neuen Nationalgefühls gesehen. Aber auch das Fehlen einer lehrmäßigen Substanz und einer eigenen arabischen Kirchensprache ließen „den Islam als Erlösung und Erfüllung" begreifen, das Christentum aber nur als Vorbereitung darauf. Die arabischen Christen wurden die besten Muslime (S. 22).

Der Verfasser zeichnet mit seiner Arbeit für den Kirchenhistoriker ein lebendiges Bild des vorislamischen arabischen Christentums. Auch der Islamforscher kann darin viele Hinweise finden, denen er an Hand der Originalquellen weiter nachgehen kann.

Bad Godesberg *R. Azar*

Unter dem Titel „Zur Geschichte der Universität Freiburg i. Br." erschien, herausgegeben von Johannes Vincke, Heft 33 der „Beiträge zur Freiburger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte" als Festgabe für den Medizinhistoriker Ernst Theodor Nauck. (Freiburg i. Br., Verlag Eberhard Albert) 1966. 293 S., kartoniert. Friedrich *Schaub*, „Die Freiburger Universität und der Gemeine Pfennig von 1497" (17–52) veröffentlicht ein Steuerregister, das 1497 beim Einzug der Reichshilfe für Maximilian I. in Stadt und Landkapitel Freiburg entstanden ist. Verzeichnet sind Geistliche und Klöster, wie auch die Professoren und Studenten der Universität (die Liste der Adeligen fehlt). Die Angaben sind zum Teil wertvolle Ergänzungen zu den gleichzeitigen Universitätsmatrikeln; so wird deutlich, daß die Studenten im allgemeinen länger an den Universitäten geblieben sind, als man bislang angenommen hat. – Hubert *Knaupp*, „Jodocus Lorichius (1540–1612) und die Reformversuche der Universität Freiburg" (53–111). Geboren zu Trarbach an der Mosel, absolvierte L. sein Studium in Freiburg. Hier bekam er 1574 eine Professur in der Theologischen Fakultät. In der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts kam es immer wieder zu Spannungen zwischen der Universität und der Österreichischen Regierung in Innsbruck; die Vorstellungen über die akademische Autonomie gingen weit auseinander. In diesem Zusammenhang müssen die Reformen gesehen werden, die vom Senat begonnen wurden (Wiederaufbau der Burse, Verbesserung der Finanzen, Errichtung eines Universitätsarchivs, Ordnung der Studienstiftungen, Neufassung der Statuten). L. war nicht wenig daran beteiligt. Seine Geschäftserfahrung

bewies er auch bei der Neuordnung jener Stiftung, die sein Verwandter Christoph Caseans 1570 errichtet hat. Durch eine umfangreiche Zuwendung des Wiener und Brixener Domherrn Dr. Matthias Wertwein (1580) wurde es möglich, ein Kolleg („Collegium Pacis") mit 10 Freiplätzen zu schaffen. In einem Anhang veröffentlicht der Verfasser ein Verzeichnis der 53 Druckwerke des Lorichius. – Theodor *Kurrus* beschreibt „Eine medizinische Hausbibliothek der Barockzeit. Medizinische Literatur in der Bibliothek des Jesuitenkollegiums in Freiburg i. Br. (1620–1773)". Die vorhandenen Bücher dienten wohl kaum wissenschaftlichen, sondern vorwiegend praktischen Zwecken. – Theodor *Kurrus*, „Zur Einführung der Experimentalphysik durch die Jesuiten an der Universität Freiburg i. Br." (119–124). Die erhaltenen Rechnungen zeigen, daß erst gegen Mitte des 18. Jahrhunderts gelegentlich Geräte zu physikalischen Demonstrationen angeschafft wurden. – Eva-Maria *Lohse* schildert „Johann Michael Franz Birnbaum (1792–1877) als Strafrechtslehrer" (125–190). B. dozierte in Löwen, Bonn, Freiburg, Utrecht und Gießen. – Der Herausgeber Johannes *Vincke* zeigt „Die Universität Freiburg i. Br. in ihren spanischen Beziehungen" (191–292) von der Gründung bis zur Gegenwart. Vielleicht ist des Guten zuviel getan worden; auf jeden Fall wurde hier ein Stück Universitätschronik in beachtenswerter Ausführlichkeit dargestellt.

Bamberg *Rudolf Reinhardt*

Bei dem im April 1963 in Münster gehaltenen Colloquium zur Geschichte des Westfälischen Friedens wurden drei Referate von französischer und ebensoviele von deutscher Seite gehalten: Max Braubach (Hrsg.): Forschungen und Studien zur Geschichte des Westfälischen Friedens. Vorträge bei dem Colloquium französischer und deutscher Historiker vom 28. April bis 30. April 1963 in Münster (= Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der neueren Geschichte e. V. Band 1). Münster (Aschendorff) 1965. 126 S., kart. DM 22.50. Die Referate werden jeweils in der Sprache veröffentlicht, in der sie auch gehalten wurden. Von den Franzosen behandelt Meuvret die wirtschaftliche Lage Frankreichs im 30-jährigen Krieg, Mousnier die Bevölkerungsbewegung in seinem Lande vor Beginn des Krieges. Der 3., von Dupront gehaltene Vortrag trägt den Titel „Christenheit und Europa", mit dem etwas zu pathetischen Untertitel „Die westfälische Passion des Nuntius Chigi." Der Verfasser vertritt in dieser Abhandlung die These, daß in Münster bei den Friedensverhandlungen Europa an die Stelle der „Christenheit" tritt. Charakterisiert wird der Nuntius als der katholische Mahner und Wecker der Gewissen. Auch seine Gedankenwelt wird in dieser Richtung gekennzeichnet.

Von den drei deutschen Referaten widmet sich Dickmann der Frage „Westfälischer Friede und Reichsverfassung", H. Weber stellt in den Vordergrund den Prediger des französischen Gesandten François Ogine und analysiert seine vor den Gesandten in der Minoritenkirche gehaltene Predigt vom Sommer 1646. Es ist bemerkenswert, wie stark diese Predigt auf die Zeitgeschichte eingestellt und politisch bestimmt ist. Aber auch der französische Gesandte selbst Graf d'Avaux erscheint als ebenso gestimmt. Diese beiden, teilweise fanatisch wirkenden Männer, verkörpern den intoleranten Geist der Zeit, ohne daß deutlich wird, ob sie ein Gegengewicht hatten. Den Abschluß machte der Vortrag von K. von Raumer, der nicht nur das Resultat des Westfälischen Friedens festhält, sondern auch einen lehrreichen Vergleich der beiden Friedensinstrumente von 1648 und 1815 anstellt. Wenn auch bei einem Forschertreffen meist sehr spezielle Fragestellungen anklingen und oft einseitige Betrachtungen angestellt werden, so ist das Heft doch so reich, daß es jedem, der über den 30jährigen Krieg unterrichtet ist, weitere Aufschlüsse vermitteln kann. Auf diese Weise kann die Schriftenreihe zu einem „Archiv" werden, in dem Materialien und Untersuchungen für die Acta pacis Westfalicae zunächst aufbewahrt werden.

Münster/Westf. *R. Stupperich*

Zeitschriftenschau

Historisches Jahrbuch 88, 1968.

S. 1–35: Laetitia Boehm, De Karlingis imperator Karolus, princeps et monarcha totius Europae. Zur Orientpolitik Karls I. von Anjou. S. 36–53: Karl Schnith, Staatsordnung und Politik in England zu Anfang des 14. Jahrhunderts (das Jahrzehnt nach 1320 gewisser Abschluß der Umwandlung des Feudalstaates zum Ständestaat). S. 54–77: Andreas Kraus, Grundzüge barocker Geschichtsschreibung (grundsätzliche Aufwertung der Geschichtsschreibung zwischen Humanismus und Aufklärung). S. 78–86: Ricarda Winterswyl, „Politische Metaphysik" – Geschichtstheologie – Anthropologie. Hinweis auf neuere Arbeiten (A. Ehrhardt, H. Rahner, B. Lacroix, A. Wachtel, W. Kahles, A. Antweiler, Th. Haecker). S. 87 bis 101: Friedrich Prinz, Landesgeschichte und Mediävistik. Ein Forschungsbericht über Arbeiten von Karl Bosl, Heinrich Büttner und Walter Schlesinger. S. 102 bis 157: Max Braubach, Von Hitler und seinen Gegnern. Ein Bericht über neue Veröffentlichungen zur Zeitgeschichte.

S. 257–299: Wilhelm Kölmel, Die kaiserliche Herrschaft im Gebiet von Ravenna (Exarchat und Pentapolis) vor dem Investiturstreit (10./11. Jahrhundert). (Das Nebeneinander von päpstlicher und kaiserlicher Herrschaft kann nicht mit Begriffen des modernen Staatsrechts umschrieben werden; nur eine Schilderung der realen politischen Verhältnisse ist möglich. Zeitgenössisch ist die Unterscheidung zwischen der päpstlichen „gubernatio" und der kaiserlichen „potestats"). S. 300–324: August Franzen, Zur Vorgeschichte des Reformationsversuches des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied. Sein Streit mit der römischen Kurie um das Pfründenbesetzungsrecht in den Jahren 1527–1537 (für die Darstellung der bekannten Vorgänge jetzt auch die „Acta Reformationis Catholicae" von G. Pfeilschifter herangezogen). S. 325–368: Harald Dickerhof, Universitätsreform und Wissenschaftsauffassung. Der Plan einer Geschichtsprofessur in Ingolstadt 1624 (Quellen: 18 ungedruckte Gutachten. Stellung und Aufgabe der Geschichtswissenschaft an einer katholischen Universität des 17. Jahrhunderts). S. 369–406: Peter Blickle, Katholizismus, Aristokratie und Bürokratie im Württemberg des Vormärz (Opposition des mediatisierten katholischen Adels, dargestellt am Einsatz des Erbgrafen Konstantin von Waldburg-Zeil-Trauchburg). S. 407–418: Wolfgang Giese, In Iudaismum lapsus est. Jüdische Proselytenmacherei im frühen und hohen Mittelalter (600–1300). (Sammlung zerstreuter Nachrichten). S. 419–443: Heribert Raab, Zur Geschichte der Aufklärung im Rhein-Main-Gebiet (Literaturbericht, vor allem Kritik an A. Bach, Goethes Dechant Dumeiz ... Heidelberg 1964).

Bamberg *R. Reinhardt*

Rudolf Haubst (Hrsg.): Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 6. Mainz (M. Grünewald Verlag) 1967. 211 S., 6 Abb., kart.

S. 7–10: Peter Kremer, Mitteilungen aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft. S. 11–20: Rudolf Haubst, Mitteilungen aus dem Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft und dem Institut für Cusanusforschung. S. 21–74: Referate und Diskussionen auf dem Symposion des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft am 1. April 1967. Vorgetragen und diskutiert wurden folgende Beiträge: Gerda Freiin von Bredow, Der Sinn der Formel "meliori modo quo" (S. 21–30); Maurice de Gandillac, Die aristotelische erste Philosophie nach "De venatione sapientiae" (S. 30–34); Erhard W. Platzeck, Randbemerkungen zur via antiqua und via moderna im Spätmittelalter (S. 35–50); Josef Stallmach, Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus (S. 50–54); Nikolaus Stuloff, Die Herkunft der Elemente der Mathematik bei Nikolaus von Kues im Lichte der neuzeitlichen Wissenschaft (S. 55–64); Rudolf Haubst, Die besonderen

Editionsprobleme bei den zwei ersten Cusanus-Predigten (S. 65–74). S. 75–123: Hermann Hallauer, Nikolaus von Kues und das Brixener Klarissenkloster (quellenmäßig gut fundierte Studie über die Reformversuche des Kardinals; er setzte sich schließlich durch, weil er den Nonnen gegenüber auch landesherrliche Gewaltmittel einsetzen konnte). S. 124–154: Joseph E. Hofmann, Über Regiomontans und Butéons Stellungnahme zu Kreisnäherungen des Nikolaus von Kues (Regiomontan kannte nicht alle mathematischen Arbeiten des Nikolaus von Kues; dadurch ist seine Kritik nur zum Teil berechtigt). S. 155–166: Fritz Nagel, Die Schlettstadter Handschrift 340 und ihre Bedeutung für die Überlieferungsgeschichte des Nicolaus Cusanus am Oberrhein (diese Handschrift der Schlettstadter Stadtbibliothek entstand kurz nach 1500 bei der Vorbereitung der Pariser Cusanus-Ausgabe; sie zeigt das große Interesse der oberrheinischen Humanisten an Nicolaus Cusanus). S. 167–177: Moromichi Watanabe, Nikolaus von Kues – Richard Fleming – Thomas Livingston. S. 178–202: Wolfgang Traut und Manfred Zacher, Cusanus-Bibliographie, 2. Fortsetzung (1964–1967) und Nachträge (261 Nummern und Besprechungen früherer Arbeiten). S. 203–211: Register (Personen- und Ortsverzeichnis, Handschriftenverzeichnis).

Bamberg *R. Reinhardt*

Odrozenie i reformacija w Polsce. [Renaissance und Reformation in Polen. Bd. XIII. (Historisches Institut der Polnischen Akad. d. Wiss.)] tom XIII (Instytut historii Polskiej Akademii Nauk). Warszawa (Panstwowe wydawnictwo naukowe [Staatlicher wissenschaftlicher Verlag]) 1968. 255 S., kart.

Der vorliegende 13. Band des bekannten Jahrbuches bringt wieder in seinen 3 Abteilungen: Abhandlungen (5), Quellen (7) und Rezensionen (11) insgesamt 23 Beiträge, zu denen noch 2 Briefe an die Schriftleitung hinzukommen. Unter diesen befindet sich der II. Teil der Abhandlung von L. Szczueki über Jakob Paläologs Aufenthalt in West- und Osteuropa, seine Wandlungen zum Sozinianer und seine literarische Tätigkeit für seine neue Glaubensrichtung. Von Interesse ist auch der Aufsatz von T. Bieńkowski über Theater und Dramen in den Schulen der Andersgläubigen, Entwürfe einer allgemeinen Charakteristik. In einem Beitrag „Pfaffe und Pfarrer" behandelt S. Grzeszczuk satirische Schriften, die die Geistlichkeit aufs Korn nehmen. Weitere Studien haben die Angriffe der Gegenreformation gegen den reformatorischen Prediger Sam. Dambrowski zum Inhalt und schließlich S. Gruszeckis Untersuchungen über das soziale Gesicht der Warschauer Konföderation von 1573, jener Vereinigung der Dissidenten zur Wahrung ihrer Interessen. Die Quellen sind ihrer Natur nach kurz: wenig wichtige Stücke. Wenn auch zentrale Gegenstände fehlen, so ist doch dieser Band ein Beweis redlicher Mühe, die an den verschiedenen Universitäten Polens dem Gegenstand der Reformation entgegengebracht wird. Es wäre zu wünschen, daß die Lehrer der Christlichen Akademie sich an dieser Arbeit stärker beteiligen und auf wichtigere Fragen führten. Eine stärkere Koordinierung wäre auch erwünscht.

Münster/Westf. *R. Stupperich*

Die hier besprochenen Bücher, wie auch alle anderen Bücher und Zeitschriften, können Sie durch die Versandbuchhandlung „Dienst am Buch", 7000 Stuttgart, Postfach 3057, beziehen.

UNTERSUCHUNGEN

Klosterbibliotheken und monastische Kultur in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts*

Von Raymund Kottje

In der bisherigen Forschung über das monastische Leben und besonders die monastischen Reformen des 10. und 11. Jahrhunderts haben Fragen der Bildung, des Studiums und der geistigen Interessen in den Klöstern im allgemeinen eine untergeordnete Rolle gespielt.[1] Selbst in der Diskussion über die Frage nach Ausmaß und Bedeutung der Reformunterschiede, die durch das in vieler Hinsicht grundlegende Werk von Kassius Hallinger „Gorze-Kluny“ [2] neue, bis heute wirkende Impulse erfahren hat, ging es vorwiegend um Fragen etwa der Verfassung, des Verhältnisses der Klöster zu Papst, Kaiser, Königen, Adel und Bischöfen, der Einstellung zum Eigenkirchenwesen, der Liturgie und der monastischen Gewohnheiten.[3]

* Überarbeitete und mit Nachweisen versehene Fassung eines Vortrags auf der Mendola (b. Bozen) im Rahmen der von der Mailänder kath. Universität vom 23.–29. August 1968 veranstalteten IV. Settimana Internazionale di Studio über das Thema „Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049–1122)“. – Anregungen und Hinweise verdanke ich insbesondere Prof. Bernhard Bischoff, München, ferner Prof. P. Kassius Hallinger OSB., Rom, und nicht zuletzt den Teilnehmern am kirchengeschichtlichen Seminar in Trier während des Sommersemester 1966 und des Wintersemesters 1966/7.

[1] Vgl. vor allem die großen Untersuchungen und Darstellungen von E. Sackur, Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, 2 Bände (Halle 1892/4, Nachdruck Darmstadt 1965); E. Tomek, Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert, I. Teil (Wien 1910); G. de Valous, Le monachisme Clunisien des origines au XV^{e} siècle, 3 Bände, (Ligugé-Paris 1935); ders.: DHGE XIII (1956) 35–174.

[2] Studia Anselmiana 22–25 (Roma 1950/1).

[3] Vgl. außer den Besprechungen über Hallingers Werk, von denen besonders hingewiesen sei auf die von Th. Schieffer: Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte 4 (1952) 24–44; U. Lewald: Rhein. Viertelj.-Blätter 18 (1953) 306–313 u. Fr. Kempf: Gregorianum 34 (1953) 125–128, die zahlreichen neueren Arbeiten über Einzelfragen und einzelne Reformrichtungen, u. a. H. Büttner, Verfassungsgeschichte und lothringische Klosterreform: Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift G. Kallen, hrsg. v. J. Engel und H. M. Klinkenberg (Bonn 1957) 17–28; Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser, hrsg. v. G. Tellenbach (Freiburg 1959); J. Semmler, Die Klosterreform von Siegburg: Rhein. Archiv 53 (Bonn 1959); H. Jakobs, Die Hirsauer: Kölner Historische Abhandlungen 4 (Köln-Graz 1961); J. Wollasch, Muri und St. Blasien: Deutsches Archiv 17 (1961) 420–446; H. Keller, Kloster Einsiedeln im Ottonischen Schwaben: Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 13 (Freiburg 1964).

Das überrascht schon deshalb, weil Hallinger selbst einen wichtigen Unterschied zwischen Gorze und Cluny darin gesehen hat, daß Gorze „sich gegenüber dem burgundischen Westen durch eine fraglos betonte Kulturoffenheit“ [4] ausgezeichnet habe. In seinem Gefolge hat sein Ordensbruder Stephan Hilpisch zwischen dem „Kultmönchtum“ der Kluniazenser und dem „Kulturmönchtum“ der Gorzer unterschieden.[5] Jean Leclercq hingegen, ebenfalls Benediktiner, hat die Thesen Hallingers und Hilpischs entschieden abgelehnt und nachdrücklich die Kulturbejahung Clunys verteidigt.[6]

Die Grundlage dieser Thesen und Gegenthesen bildeten vorwiegend Nachrichten über Schulen, über die Ausbildung oder die geistigen Interessen einzelner Männer sowie literarische Produkte der Klöster. Bibliotheksgeschichtliche Nachrichten sind dagegen bislang kaum, die erhaltene handschriftliche Überlieferung, Bibliothekskataloge oder andere Bücherverzeichnisse noch weniger berücksichtigt worden.

Auf diese vernachlässigten Quellen zur Erkenntnis des monastischen Lebens und Denkens soll im Folgenden die Aufmerksamkeit gelenkt werden. Die Erforschung und Edition mittelalterlicher Bibliothekskataloge ist zwar noch sehr unbefriedigend;[7] die handschriftliche Überlieferung einzelner Klöster ist nur in wenigen Fällen erfaßt, wohl nicht zuletzt infolge der Schwierigkeit, die Provenienz der Handschriften und ihre Geschichte sicher zu erkennen.[8]

---

[4] Hallinger, Gorze-Kluny 39.

[5] St. Hilpisch, Gunther und das Mönchtum seiner Zeit: 1000 Jahre St. Günther. Festschrift zum Jahre 1955 (Köln 1955) 57.

[6] Vgl. J. Leclercq, Cluny fut-il ennemi de la culture?: Rev. Mab. 47 (1957) 172–182 und ders., Wissenschaft und Gottverlangen (Düsseldorf 1963) (Titel der französischen Original-Ausgabe: L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris [2]1965; Ital.: Cultura umanistica e desiderio di Dio: Bibl. storica Sansoni. N.S., t. XLII, Firenze 1965).

[7] In vielen Fällen ist man noch immer auf das für seine Zeit beachtliche, jedoch oft unzuverlässige Werk von G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui (Bonn 1885) angewiesen; fast ausschließlich Hinweise auf gedruckte und – z. Zt. der Publikation – ungedruckte Kataloge bietet Th. Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken (Leipzig 1890, Nachdruck Graz 1955). Zahlreiche Kataloge französischer Bibliotheken des Mittelalters sind gedruckt bei L. Delisle, Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale, Bd. I–III (Paris 1868–81); von dem großangelegten Unternehmen „Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz“ (im folgenden zitiert „MBK“ mit Bandzahl) sind bisher lediglich 3 Bände (1918–62) erschienen, Bd. I und II hrsg. v. P. Lehmann, Bd. III hrsg. v. P. Ruf; ebenso sind bisher erst vier Bände (1915–66) erschienen von dem entsprechenden Werk für Österreich: „Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs“, Bd. I bearb. v. Th. Gottlieb, Bd. II v. A. Goldmann, Bd. III v. G. Möser-Mersky, Bd. IV v. G. Möser-Mersky und M. Mihaliuk; im übrigen liegen zahlreiche alte Kataloge in Einzeleditionen von unterschiedlichem Wert vor. Für unsere Zwecke sind äußerst nützlich die Zusammenstellungen von M. Manitius, Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen: Zentralblatt f. Bibliothekswesen, Beiheft 67 (Leipzig 1935).

[8] Zahlreiche Hinweise mit Angabe weiterführender Literatur bei E. Lesne, Histoire de la propriété ecclésiastique en France, T. IV: Les Livres, „Scriptoria“ et Bibliothèques du commencement du VIII[e] à la fin du XI[e] siècle (Lille 1938, Reprint New York-London 1964) und in den Arbeiten von P. Lehmann, vgl. besonders dessen gesammelte Aufsätze, hrsg. unter dem Titel „Erforschung des Mittelalters“,

Dennoch soll versucht werden, vorwiegend aus den feststellbaren Bibliotheksbeständen von Klöstern einen Einblick in die monastische Kultur der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts zu gewinnen.

Dabei ist nicht in erster Linie die Zahl der Bücher interessant, die ein Kloster besaß. Weit wichtiger ist die Frage, welche Autoren in einer Klosterbibliothek vorhanden waren, und noch aufschlußreicher wäre es, wenn wir erfahren könnten, welche Bücher tatsächlich benutzt, d. h. gelesen worden sind. Es sagt z. B. nichts über die kulturellen Interessen in Cluny, daß Odo die für seine Zeit beträchtliche Zahl von 100 Büchern mit nach Cluny brachte, noch können wir dieser Nachricht etwas über die Richtung der geistigen, theologischen oder religiösen Interessen Odos entnehmen.[9]

Der Punkt, an dem sich seit Hieronymus und gerade bis zum Beginn des 12. Jahrhundert die Geister religiöser Menschen, besonders im Mönchtum, häufig schieden, war die Lektüre klassisch-antiker Autoren. Galt sie den einen ohne Einschränkung als selbstverständlicher Bestandteil gehobener Bildung auch des Mönches, wurde ihr von anderen nur im Rahmen der Unterweisung in den artes liberales, als Element des Unterrichtes also, und um des besseren Verständnisses christlicher Texte willen ein Platz eingeräumt, meistens allerdings unter Beschränkung auf solche Werke, die, wie man glaubte, für den Christen ungefährlich waren; dazu zählten u. a. auch die Werke Vergils oder Ciceros, nicht aber etwa die „Ars amatoria" Ovids. Eine dritte Gruppe schließlich lehnte selbst eine eingeschränkte, letztlich didaktischen Zwecken dienende Lektüre antiker Autoren mit dem Hinweis ab, daß es sich um Werke von Heiden handle.[10] Eine solch strenge Auffassung wurde keineswegs nur von Mönchen vertreten. So findet sich z. B. noch in der Rechtssammlung Burchards von Worms die wenigstens gegen Ende des 5. Jahr-

---

Bd. I–V (Stuttgart 1959–1962) und „Mitteilungen aus Handschriften" I–IX: Sitzungsberichte der Bayer. Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1929–1950; vgl. ferner die Hinweise von J. Stuart-Beddie, Libraries in the XIIth century, their catalogues and contents: Anniversary Essays Ch. H. Haskins (1929) 1–24. Ein vorzügliches Arbeitsinstrument bietet der nachahmenswerte Versuch, die erhaltenen Bestände alter Bibliotheken eines größeren Raumes listenmäßig darzustellen, von N.R. Ker, Medieval Libraries of Great Britain (London ^{2}1964) u. a. mit vielen Angaben zur Geschichte der einzelnen Bibliotheken und über alte Kataloge und ggf. deren Edition.

[9] V. Odonis auct. Joh. I c. 23 (PL 133, 54 B), vgl. Sackur II 328.

[10] Vgl. über diese unterschiedlichen Einstellungen u. a. Sackur II 330; J. E. Sandys, A History of Classical Scholarship I (Cambridge ^{3}1921); E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Bern ^{2}1954) 49–51; M. L. W. Laistner, Thought and Letters in Western Europe (London ^{2}1957) 34 ff.; ders., The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages (Ithaca, N.Y., 1957) 96–99; J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique en Espagne visigothique (Paris 1959) pass.; P. Lehmann, Das Verhältnis der abendländischen Kirche (bis 800) zu Literatur und Gelehrsamkeit: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo VII 2 (Spoleto 1960) 613–33; Fr. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich (München-Wien 1965) 449 ff.; Leclercq, Wissenschaft, bes. 128–168; H. Schauwecker, Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts (München o. J. [1965]) (= SA aus: StudMittOSB 74, 1963, 5–240) 165 ff., bes. 169 f.

hunderts zuerst erhobene Forderung, daß Bischöfe nicht die Bücher von Heiden lesen sollen.[11]

Das unterschiedliche Verhältnis zu den Werken der lateinischen Antike, insbesondere ihren Klassikern, läßt infolgedessen auf nicht unerhebliche Unterschiede im Verständnis von Bildung und Kultur und im Interesse an diesen Bereichen schließen. Es ist deshalb nicht nur methodisch, sondern auch sachlich begründet, wenn wir die Klosterbibliotheken mit einem besonderen Augenmerk auf Werke der klassisch-lateinischen Antike betrachten.

Werke dieser Art haben zwar – aufs Ganze gesehen – in den mittelalterlichen Klosterbibliotheken seit der Karolingerzeit nie völlig gefehlt. Das Interesse, sie zu besitzen, ist jedoch nicht nur von Kloster zu Kloster unterschiedlich gewesen, sondern hat auch von Zeit zu Zeit Wandlungen durchgemacht. Es war vielerorts sehr ausgeprägt im Karolingerreich bis weit in die 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts hinein, ließ in den folgenden Jahrhunderten sichtlich nach[12] und erlebte einen neuen Aufschwung – zumal in Frankreich – im Laufe des 12. Jahrhunderts.[13] Es überrascht somit nicht, auch in klösterlichen Bibliothekskatalogen seit etwa dem 2. Viertel des 12. Jahrhunderts auf vergleichsweise zahlreiche Autoren der römischen Antike zu stoßen.[14] Nur gestattet dieser Niederschlag einer verbreiteten geistigen Neuorientierung, die man nicht ohne Grund als „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ [15] bezeichnet hat, keine unkontrollierten Rückschlüsse auf die monastische Kultur früherer Zeiten. Diese Kataloge scheiden also auch für uns als unmittelbare Quellen aus, wenn wir nach der monastischen Kultur in dem unmittelbar voraufgehenden Zeitraum fragen.

Da im Hintergrund die Frage nach dem Zusammenhang von monastischer Reform und monastischer Kultur steht, soll nicht versucht werden, ein Panorama der Klosterbibliotheken und ihrer Bestände zu bieten; vielmehr sollen vor allem die Bibliotheken solcher Klöster in den Blick genommen werden, die von einer der großen monastischen Reformbewegungen jener Zeit erfaßt worden sind. Unter diesen wollen wir uns aus praktischen Erwägungen auf drei Reformkreise beschränken: die Hirsauer, die lothringisch-gorzische und die kluniazensische Reform.

---

[11] Burchard, Decr. I c. 95: „Ut episcopi libros gentilium non legant . . .“ (PL 140, 579 C); älteste Bezeugung dieser Bestimmung in den „Statuta ecclesiae antiqua“ (saec. V²) c. 5 (CVI) (ed. Munier: CChrist. CXLVIII p. 167).

[12] Vgl. P. Lehmann, Deutschland und die mittelalterl. Überlieferung der Antike: Erforschung des Mittelalters III (1960) 169 f.

[13] Vgl. J. de Ghellinck, L'essor de la littérature latine au XII^e siècle (Bruxelles-Paris ²1955) 312; M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters III (München 1931, Nachdruck 1964) 8 f.; Ph. Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens, 2. Bd. (Einsiedeln–Zürich 1948) 80–89.

[14] Vgl. z. B. die Kataloge von Corbie, Bec, Pfäfers, Engelberg, S.-Amand (Becker Nrr. 79, 86, 94, 103, 114) und Cluny (Delisle, Cabinet des manuscrits II 459–480) mit ihrem bemerkenswert reichen Bestand an römischer Literatur.

[15] Vgl. Ch. H. Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century (Cambridge, Mass., 1928); die Bezeichnung ist u. a. von Curtius, Europäische Literatur 260 f. als berechtigt verteidigt und übernommen worden.

I. Die Hirsauer[16]

Ganz in unseren Zeitraum fallen Beginn wie Höhepunkt der Reform, die von dem Schwarzwaldkloster Hirsau ihren Ausgang nahm. Leider scheint von Hirsau selbst aus dieser Anfangszeit kein Bibliothekskatalog erhalten zu sein.[17] Die noch bekannten Handschriften erlauben keine Rückschlüsse auf den damaligen Bibliotheksbestand. Ebensowenig führt uns die aus dem 16. Jahrhundert überlieferte Nachricht weiter, der erste Abt von Blaubeuren, Azelin, habe aus Hirsau Bücher mitgebracht, zumal in dieser Quelle nur Liturgica besonders erwähnt werden.[18] Auch der aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammende „Dialogus super auctores" des Hirsauer Scholasters Konrad (ca. 1070–1150) ist kein Zeugnis dafür, daß das Kloster die in diesem Werk genannte römische Literatur tatsächlich besaß.[19]

Einen Zugang zur geistig-geistlichen Welt Hirsaus können wir jedoch auf einem anderen Weg gewinnen. Bernhard Bischoff hat bereits 1954 die Auffassung geäußert, daß „angesichts des engen Verhältnisses zwischen Schaffhausen und Hirsau"[20] der Schaffhausener Bibliothekskatalog aus der Zeit des ersten Abtes Siegfried (1081–96) nicht nur für den Geist dieser Neugründung charakteristisch ist, sondern darüber hinaus „das geistige Rüstzeug der Hirsauer Reform erkennen läßt".[21] Diese Auffassung scheinen eine Reihe anderer Zeugnisse zu bestätigen.

Besonders fällt in dem Schaffhausener Katalog das Vorherrschen der Werke Augustins und das fast völlige Fehlen der Profanliteratur auf.[22] Augustins Werke sind nicht nur absolut, sondern noch mehr im Vergleich mit Ambrosius, Hieronymus und Gregor ungewöhnlich zahlreich; die heidnisch-römische Literatur ist allein durch Seneca vertreten.

---

[16] Über ihre Ausbreitung und die Besonderheiten ihrer Verfassung vgl. Jakobs (vgl. Anm. 3); vgl. auch die Untersuchung der Vor- und Frühgeschichte des bedeutenden Hirsauer Tochterklosters St. Georgen durch H. J. Wollasch, Die Anfänge des Klosters St. Georgen im Schwarzwald. Zur Ausbildung der geschichtlichen Eigenart eines Klosters innerhalb der Hirsauer Reform: Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 14 (Freiburg/Br. 1964).

[17] Der älteste, obendrein unvollständige Katalog ist nach 1096 angelegt, vgl. Becker Nr. 100; Gottlieb Nr. 84.

[18] Vgl. MBK I S. 18; die angeführte Quelle ist der Widmungsbrief des Christianus Tubingius zu seiner „Historia Coenobii Blauburensis" (1521).

[19] Er verbürgt mithin auch nicht einen tüchtigen humanistischen „Unterricht" in Hirsau durch Konrad, wie Jakobs 231 Anm. 15 in Übereinstimmung mit A. Koperska, Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12. und 13. Jahrhundert (Diss. Freiburg/Schw. 1914) 46 meint. Über Konrad und seinen „Dialogus" vgl. Manitius, Geschichte III 315–318 und Curtius, Europäische Literatur 59.

[20] Das Allerheiligenkloster zu Sch. war das erste von Hirsau aus und zwar von Abt Wilhelm persönlich 1079 reformierte Kloster, vgl. Jakobs 38 u. pass.

[21] B. Bischoff: Hist. Jahrb. 73 (1954) 492 (Besprechung von A. Bruckner, Scriptoria Medii Aevi Helvetica VI, Genf 1952).

[22] Ed. Becker Nr. 69, ersetzt durch MBK I Nr. 63; vgl. R. Frauenfelder, Die Klosterbibliothek von Allerheiligen zu Schaffhausen: Zentralblatt für Bibl.-wesen 54 (1937) 217–22.

Ein ähnliches Bild bietet das Verzeichnis der Bücher, die in dem von Hirsau besiedelten Blaubeuren[23] in der Zeit des bereits erwähnten ersten Abtes Azelin geschrieben worden sind (1085–1101).[24] Auch hier überwiegen, wenn auch nicht in gleichem Maß wie im Schaffhausener Katalog, die Werke Augustins. Im übrigen werden außer einer größeren Zahl liturgischer Bücher andere christliche Autoren genannt – Gregor, Isidor, Paschasius, Cassian und Ephraem –, aber kein Vertreter des römischen Altertums. Bücherschenkungen, die dem Kloster ebenfalls in diesen Jahren zuteil wurden,[25] führten allerdings nicht nur zu einer stattlichen Vermehrung, sondern auch zu einer anderen Zusammensetzung des Bibliotheksbestandes. So sind in der Aufstellung über den Bücherbesitz, die wohl gegen Ende der Regierungszeit Azelins zu datieren ist,[26] außer den bisher genannten Werken und wenigen Exemplaren hagiographischer Literatur einige spätantike – Boethius, Arator, Prudentius, Macrobius und Sedulius – und Sallust verzeichnet. Auch in dieser Liste bleibt aber Augustin der am meisten vertretene Autor, und nach wie vor handelt es sich fast ausschließlich um christlich-religiöse Literatur. Auffallend ist auch, daß in der Liste die anderen römischen Autoren fehlen, deren Werke in den Jahren zuvor geschenkt worden waren: Cicero, Cato, Vergil, Ovid, Statius, Avian sowie der lateinische Homer. Sie gehörten alle zu den Büchern, die ein Mönch bei seinem Klostereintritt mitgebracht hatte;[27] sie waren also nicht die Früchte einer gezielten Erwerbungspolitik. Warum waren sie nicht der Klosterbibliothek einverleibt worden? Hatte man sie als Werke heidnischer Autoren abgesondert oder waren sie Teil einer Schulbibliothek geworden, von der ein besonderes, nicht erhaltenes Verzeichnis geführt wurde?

Wann das Doppelkloster Wessobrunn (Diöz. Augsburg), das als Bibliotheksheimat der Handschrift mit dem ältesten erhaltenen althochdeutschen Gebet bekannt ist,[28] von der Hirsauer Reform erfaßt wurde, ist noch ungeklärt. Der Vorgang ist jedenfalls vor der Mitte des 12. Jahrhunderts anzusetzen, möglicherweise hat die Reform schon erheblich früher stattgefunden.[29]

---

[23] Vgl. Jakobs 45.

[24] MBK I Nr. 3.

[25] MBK I Nrr. 4 und 5, in denen jedoch z. T. dieselben Bücher genannt sind, vgl. Lehmann: MBK I S. 16.

[26] Für diese Datierung dürften die „Orationes ab Anshelmo Cantuariensi episcopo aeditae" sprechen.

[27] „... libri, quas frater Hugo divo Baptistae Joanni contulit, cum et se ibidem monachum induit" (MBK I Nr. 5).

[28] Vgl. Bischoff, Südostdeutsche Schreibschulen I 51, wonach die Hs. nicht das Werk des Scriptoriums von St. Emmeram in Regensburg ist, wie oft behauptet wird, sondern aus der Augsburger Diözese kommt.

[29] Jakobs a.a.O. erwähnt W. überhaupt nicht; R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns III (St. Ottilien 1951) 13 scheint die Reform erst 1166, H. Jakobs, Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien: Kölner Hist. Abhandlungen 16 (Köln-Graz 1968) 112 f. „um 1161" datieren zu wollen. Für die Datierung vor der Mitte, wenn nicht gar bald nach Beginn des 12. Jahrhunderts dürfte aber die Aufnahme W.'s in die Gebetsverbrüderung mit St. Blasien sprechen, in die außer wenigen Sanblasianer Gemeinschaften überwiegend vor 1100 und wenig später (z. B. Reichenau und St. Peter in Salzburg) von der Hirsauer Reform erfaßte Klöster einbezogen waren; die

Wäre sie schon um oder gar vor der Jahrhundertwende erfolgt, würden die Produkte der Nonne Diemot von Wessobrunn uns einen weiteren Einblick in die geistigen und geistlichen Interessen Hirsauer Klöster gewähren. In ihrer etwa 40 jährigen Schreibtätigkeit (ca. 1080–1120) soll sie insgesamt etwa 50 Bände geschrieben haben.[29a] Sieht man von den liturgischen und biblischen Texten ab, überwiegen darunter eindeutig die Bände mit Schriften Augustins, dazu kommen Gregor d. Gr., Hieronymus, Origenes und diverse unbedeutendere Texte, aber kein Werk der heidnisch-römischen Literatur.[30]

Ein anderes Bild bot die Bibliothek des Klosters auf dem Michelsberg in Bamberg, als dort 1112 die Hirsauer die Gorzer Formung ablöste.[31] Außer den Werken der Kirchenväter Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor, Hilarius und Johannes Chrysostomus, ferner einiger frühmittelalterlicher Autoren wie Isidor, Beda und Haimo, liturgischen Büchern und verschiedenen anderen Schriften fanden die Hirsauer wenigstens eine Reihe Titel lateinischer heidnischer Schriftsteller und Dichter vor, so von Cicero, Vergil, Sallust, Statius und Persius,[32] die also noch aus der Gorzer Zeit des Michelsberges stammten. In der Zeit des ersten Hirsauer Abtes Wolfram (1112–23) ist diese Reihe zwar um 2 Titel erweitert worden (je ein Ovid und Lucan), möglicherweise durch Schenkungen. Aber sie stehen ganz und gar im Schatten der zahlreichen Neuerwerbungen an patristischen und hier vor allem an augustinischen Werken.[33]

Ebenso läßt der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angelegte Bibliothekskatalog des 1118 gegründeten und von Hirsau aus geformten Klosters Odenheim im Bistum Speyer ein offenbar nachdrückliches Bemühen um den Besitz augustinischer Schriften, zugleich ein Desinteresse an römischer Profanliteratur erkennen.[34] Die Untersuchung der Bibliotheken weiterer „Hirsauer Klöster" in ihrer Frühzeit würde – so darf man mit gutem Grund vermuten

---

Verbrüderungsliste ist zumindest vor 1150–54 abgeschlossen worden, vgl. J. Wollasch, Muri und St. Blasien: Deutsches Archiv 17 (1961) 429 und 431 (kartographische Übersicht über die Verbrüderungen St. Blasiens) sowie Jakobs, Adel 149 f., ferner K. Beyerle: Die Kultur der Reichenau I (München 1925) 311 f. Eine eingehendere Begründung für die im Text vertretene Auffassung muß jedoch einer besonderen Darlegung an anderer Stelle vorbehalten bleiben.

[29] Laut freundlicher brieflicher Mitteilung von B. Bischoff scheint das Diemot-Problem komplizierter zu sein als bisher angenommen, denn bei Stichproben in Diemot-Codices konnte B. verschiedene Hände feststellen.

[30] Vgl. die beiden Verzeichnisse der Bücher, die Diemot geschrieben haben soll: MBK III Nr. 60 A und B. Über Diemot vgl. Bauerreiß III 45; MBK III S. 180; LThK ²III (1959) 376.

[31] Vgl. Hallinger, Gorze-Kluny 350 ff., Jakobs 55.

[32] Vgl. MBK III 3 S. 358–60.

[33] Ebda. S. 357 f. Der Vergleich zwischen den Übersichten des Priors Burchard über den vorgefundenen Bestand und die Neuerwerbungen der Zeit Wolframs läßt den wohl so gut wie sicheren Schluß zu, daß die römischen Autoren des alten Bestandes zusammen mit den Neuerwerbungen abermals verzeichnet worden sind.

[34] Vgl. die Edition des Katalogs von A. Wilmart, Un exemplaire des coutumes d'Hirsauge accompagné d'un catalogue des livres: Rev. Bén. 49 (1937) 93 f.

– zu einem ähnlichen Befund führen.[35] Man könnte sogar mit allem gebotenen Vorbehalt den Hirsauer Katalog von 1065 oder wenig später einbeziehen. Er nennt die Namen der in der Bibliothek vertretenen christlichen Autoren – von Origenes bis ins 12. Jahrhundert –, verweist sehr summarisch auf historische Werke, enthält aber weder ein Werk noch einen Namen eines Schriftstellers der römischen Antike. Das besagt allerdings nicht notwendig, daß sie auch in der Bibliothek fehlten, denn sie könnten zu den vielen Büchern gehört haben, auf die der Schreiber des Katalogs am Ende zwar summarisch hinweist, deren Autoren und Titel er aber nicht mehr hat schreiben wollen.[36]

In diesem Zusammenhang verdient schließlich eine Bestimmung der Hirsauer Consuetudines erwähnt zu werden, die von Cluny übernommen worden ist. Sie besagt, daß ein Mönch, der ein heidnisches Buch erbittet, sich zum Zeichen für sein unschickliches Begehren „wie ein Hund hinter dem Ohr kratzen" soll.[37] Spricht aus dieser Anordnung nicht unverkennbar zumindest eine gewisse Reserve gegenüber der Lektüre heidnisch-antiker Autoren?

Man wird den Schaffhausener Katalog also nicht als ein singuläres Zeugnis betrachten dürfen. Es spricht vielmehr viel dafür, daß die auffallende, ausgeprägte Vorliebe für augustinische Schriften einerseits, die Vernachlässigung der Profanliteratur, zumal der alten römischen Literatur, andererseits charakteristisch für die Hirsauer Klöster war, zumal in der Anfangs- und Blütezeit dieser Reform.

Ist sie in dieser Hinsicht beeinflußt von der monastischen Heimat Wilhelms von Hirsau, St. Emmeram in Regensburg, und im weiteren Sinn der lothringisch-gorzischen Reform?

II. Die lothringisch-gorzische Reform

Der Lehrer und Gesprächspartner Wilhelms von Hirsau in St. Emmeram, der als Schriftsteller wie als Kalligraph bekannte Otloh,[38] erzählt in seinem „Liber de temptationibus", daß bei seinem Eintritt in das Kloster – ca. 1032 – dort zwei Parteien bestanden, die sich vornehmlich durch ihre geistigen Interessen unterschieden: die einen lasen heidnische Bücher, andere die Heilige Schrift.[39] Ihn selbst hatte der große Bücherbestand, der offenbar weithin be-

---

[35] Noch im Katalog von Admont aus dem Jahr 1370 ist außer Seneca kein antikes Werk verzeichnet, vgl. J. Wichner, Zwei Bücherverzeichnisse des 14. Jahrhunderts in der Admonter Stiftsbibliothek: Beihefte zum Zentralblatt für Bibliothekswesen I 4 (Leipzig 1889) 5–21.

[36] Becker Nr. 100.

[37] Consuetudines Hirsaugienses I: PL 150, 952 C; vgl. Schauwecker, Otloh 235.

[38] Über sein Leben und Werk orientiert am zuverlässigsten B. Bischoff, in: Stammler-Langosch, Verfasser-Lexikon III (1943) 685–670, V (1955) 831; vgl. auch Manitius, Geschichte II 83–103 und die jüngste, materialreiche, aber den mit O.'s Leben und Werk verbundenen Problemen wohl nicht ganz gerechtwerdende Arbeit von Schauwecker, Otloh.

[39] „Quosdam libros quidem gentiles, quosdam sacram Scripturam legentes" (PL 146, 29 A; MGSS XI 387); vgl. Schauwecker, Otloh 184.

kannt war, nach St. Emmeram gelockt, insbesondere wohl die zahlreichen Werke antiker Autoren.[40]

Seine spätere Abschreibetätigkeit in und für St. Emmeram galt jedoch hauptsächlich der Herstellung biblischer, gottesdienstlicher und erbaulicher Bücher;[41] u. a. scheint er planmäßig darum bemüht gewesen zu sein, möglichst viele Werke des Hieronymus und Augustinus zusammenzubringen.[42] Damit könnte es zusammenhängen, daß er während der Lektüre von Augustins „Enchiridion" die Titel der im Text erwähnten weiteren Schriften des Autors am Rand notierte[43] – Werke, die ihm offenbar in seinem Kloster nicht zur Verfügung standen.

Die Zeugnisse für die Vermehrung der Bibliothek St. Emmerams durch Otloh und seine Gehilfen etwa im 2. und 3. Viertel des 11. Jahrhunderts sind für uns umso wertvoller, als wir aus dieser Zeit kein Verzeichnis des Bibliotheksbestandes oder wenigstens irgendeinen Hinweis auf die Zusammensetzung der Bibliothek besitzen. Der einzige ältere Gesamtkatalog[44] stammt aus der Zeit des Abtes Ramwold (974–1001), mit dem die lothringisch-gorzische Reform in St. Emmeram Einzug gehalten hatte.[45]

Schon auf den ersten Blick fällt der Unterschied zwischen diesem Katalog und denen der Hirsauer Klöster auf. Die Kirchenväter fehlen zwar nicht, aber sie nehmen nicht eine so herausragende Stellung ein wie in jenen, zumal Augustinus nicht. Vergleichsweise viel zahlreicher sind dagegen frühmittelalterliche Autoren, allen voran Beda, vertreten. Ferner begegnet man einer größeren Zahl von Schulbüchern für den Unterricht in den artes, darunter musiktheoretische und naturkundliche Werke. Außer den Grammatikern werden nur wenige Werke heidnisch-römischer Autoren genannt: Cicero, Seneca, Cato, Martianus Capella, Avian und Aesop. Aber daß man auch an Vergil nicht uninteressiert war, lassen der Vergil-Kommentar des Servius und anonyme Glossen zu Vergil erkennen.

„Aeneis" und „Georgica" Vergils waren sodann unter den Büchern, die Ende des Jahrhunderts der Mönch Walther dem Kloster schenkte.[46] Kirchenväterschriften enthielt diese Schenkung, die vorwiegend aus Schulbüchern bestand, dagegen nicht. Aber auch in den übrigen gleichzeitigen und etwas

[40] Otloh, Liber de temptationibus I (PL 146, 35 A); Manitius, Geschichte II 84 sowie Schauwecker, Otloh 13 und 175 f.

[41] Vgl. die Zusammenstellung der erhaltenen Autographe bei B. Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters: Ders., Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte, Bd. II (Stuttgart 1967) 89–93 (überarbeitete Fassung eines zuerst StudMittOSB 51, 1933, 102–142 veröffentlichten Beitrags), und ders., Über unbekannte Handschriften und Werke Otlohs v. St. Emmeram (Regensburg): StudMittOSB 54 (1936) 15–19, wodurch die von Manitius, Geschichte II 86 gebotene Übersicht überholt ist. Vgl. außerdem O.'s Aufzählungen der von ihm in seinem Leben geschriebenen Bücher: MGSS XI 393.

[42] Vgl. Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben 97 f.

[43] Clm 14487, saec. VIII/IX, vgl. Bischoff a.a.O. 98.

[44] Becker Nr. 42.

[45] Vgl. Hallinger, Gorze-Kluny 114 f., 133 ff. und 618 ff.

[46] Becker Nr. 44.

jüngeren Verzeichnissen der Neuerwerbungen St. Emmerams sind die Kirchenväter mit insgesamt nur zwei Werken vertreten: Homilien Gregors d. Gr. und von Ambrosius die Erklärung des 118. Psalms.[47] Offensichtlich war ein großer Teil der Bibliothek St. Emmerams in erster Linie auf die Bedürfnisse des Unterrichtes ausgerichtet.

In der Schule scheinen zumindest seit der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts auch die Fächer des Quadriviums einen breiteren Raum eingenommen zu haben. Darauf lassen jedenfalls eine Reihe erhaltener Handschriften aus der ersten Hälfte und der Mitte des 11. Jahrhunderts schließen,[48] von denen zwei ganz oder teilweise von dem Emmeramer Mönch Hartwic geschrieben worden sind,[49] der in Chartres Schüler Fulberts gewesen war.[50] Diese Handschriften enthalten außer Schriften zum Trivium auch solche zum Quadrivium; in ihrer Gesamtheit spiegeln sie die Breite des Lehrbetriebs an französischen Schulen jener Zeit, z. B. in Chartres.[51] Es ist daher nicht von ungefähr, daß gerade hier in St. Emmeram Schriften wie die Wilhelms von Hirsau über Astronomie und Musik verfaßt worden sind.

Aber auch die lateinischen Klassiker dürften recht zahlreich vorhanden gewesen sein, denn es ist kaum anzunehmen, daß Otloh die von ihm zitierten Schriften Vergils, Ovids, des Horaz, des Terenz, Juvenals, Ciceros, Catos und Senecas[52] in Regensburg nicht zur Hand gehabt haben sollte, ganz abgesehen von Lucan, seinem ehemaligen Lieblingsautor, den er in Regensburg bis zu seiner Conversio sicher noch gelesen hat.[53] Auch wissen wir, daß er sich anfangs bemüht hat, gleichaltrige Mitschüler in der Kenntnis antiker Literatur zu übertreffen.[54] Außerdem weist die bereits erwähnte Äußerung Otlohs über die zwei Parteien, die er bei seinem Eintritt in St. Emmeram vorfand, auf ein Interesse an der heidnisch-römischen Literatur bei einem Teil der Mönche, was selbstverständlich den Besitz dieser Werke voraussetzt.

Leider besitzen wir, wie erwähnt, aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts weder Kataloge noch kleinere Bücherverzeichnisse von St. Emmeram. Sieht man von den Büchern ab, die Otloh schrieb oder an deren Herstellung er beteiligt war, ist die erhaltene handschriftliche Überlieferung aus dieser

---

[47] Clm 14222, foll. 17R, 198V und 199R, vgl. B. Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit I (Wiesbaden ²1960) 211; Becker Nr. 44.

[48] Clm 14272, 14436 (Teil I und IV), 14523 und 14601, vgl. Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben 80–82 und 94 Anm. 68.

[49] Clm 14272 und 14436; Hartwics Hand auch in Clm 14735 (u. a. philosophische Fragmente und Texte Gerberts von Reims), vgl. Bischoff a.a.O. 81 f.

[50] Über Hartwic und die in hsl. Überlieferungen sich ausdrückende Beziehung St. Emmeram–Chartres vgl. Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben 80–83; ders., Schreibschulen 201.

[51] Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben 81 f.

[52] Vgl. die Hinweise von Manitius, Geschichte II 88 und 95, ferner Schauwecker, Otloh 179 f.

[53] Vgl. Otloh, De doctrina spirituali c. 14: „Lectio Lucani, quam maxime tunc adamavi . . .“ (PL 146, 279 C); dazu Manitius, Geschichte II 84; Schauwecker, Otloh 59 und 180.

[54] Vgl. Schauwecker, Otloh 184.

Zeit nicht sehr reichhaltig[55] und läßt keine Schlüsse auf die geistigen oder geistlichen Interessen des Konventes zu. Wir können also lediglich aus den Produkten des Emmeramer Skriptoriums zur Zeit Otlohs folgern, daß man damals wohl besonders auf den Besitz der Schriften Cassians, Augustins und des Hieronymus, also von Kirchenvätern, Wert legte.[56]

Das Interesse an den Kirchenvätern ist auch am Ursprungsort der monastischen Form St. Emmerams, nämlich in Gorze, zu dieser Zeit nicht gering gewesen. Das bezeugt sehr eindeutig der Gorzer Bibliothekskatalog aus der Mitte des 11. Jahrhunderts.[57] Er stammt also aus einer Zeit, da Gorze kurz vorher etwa 15 Jahre lang Wilhelm von Dijon unterstanden hatte.[58] In diesem Katalog werden gleich zu Anfang, im Anschluß an die wenigen Bände mit biblischen Texten recht zahlreiche Schriften der Kirchenväter Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Gregor genannt. Ihnen folgen nicht wenige Titel spätantiker und frühmittelalterlicher christlicher Schriftsteller bis hin zu Hrabanus Maurus, Haimo und Remigius, hinzu kommen Texte für die Praxis, wie Rechtssammlungen, liturgische Bücher, Homiliare und hagiographische Werke. Antike Autoren, wie überhaupt Schriften zum Unterricht in den artes, fehlen dagegen in diesem ersten Teil des Katalogs völlig. Sie finden sich jedoch in bemerkenswert reicher Zahl in dem anschließenden Verzeichnis der Bücher „qui ad Amellae deportati sunt",[59] die also nach Amel, einer Gorzer Präpositur nordöstlich Verdun (seit 1032)[60] gebracht worden sind; zu ihnen gehören u. a. Livius und Q. Curtius Rufus, von den Dichtern Terenz, Vergil, Persius und Juvenal, ferner Vitruv und Martianus Capella, Grammatiker, aber auch andere Werke für den Unterricht im Trivium, dazu Schriften zur Geometrie, Geographie, Musik und sogar Medizin. Noch zahlreicher sind die Werke der Antike in dem dritten, „Libri de arte" überschriebenen Teil vertreten;[61] hier begegnen ebenfalls Vergil, Persius, Juvenal und Terenz sowie eine noch größere Zahl von Werken des Triviums, darüber hinaus Sallust, Lucan und Cicero, Horaz, Ovid, Statius und Martial, außerdem Vegetius, eine Reihe spätantiker heidnischer und christlicher Autoren, Werke über Chronologie, Orthographie und Naturkunde. Der Katalog insgesamt zeigt

---

[55] Vgl. Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben 108 f.

[56] Vgl. ebda. 89–93 die Zusammenstellung der „Handschriften, an deren Grundstock Otloh mitgearbeitet hat" (A) und der „Handschriften, an denen Otloh durch Korrekturen, Zusätze, Nachträge oder Bemerkungen beteiligt ist" (B) sowie ebda. 97 f., ferner ders., Über unbekannte Hss. und Werke Otlohs von St. Emmeram (Regensburg): StudMittOSB 54 (1936) 15–23, bes. 17–19.

[57] Ed. G. Morin, Le catalogue des manuscrits de l'abbaye de Gorze au XI^e siècle: Rev. Bén. 22 (1905) 1–12; vgl. E. Lesne, Les Livres, „Scriptoria" et Bibliothèques du commencement du VIII^e à la fin du XI^e siècle: Histoire de la propriété ecclésiastique en France IV (Lille 1938, Reprint New York-London 1964) 660–669.

[58] Vgl. Hallinger, Gorze–Kluny 59.

[59] Vgl. Morin a.a.O. 8–10.

[60] Vgl. ebda. 2 f. und Hallinger, Gorze–Kluny 93.

[61] Im Unterschied zu Morin dürfte Lesne zutreffend erkannt haben, daß die „Libri de arte" (Morin 10–11) einen dritten Teil des Katalogs bilden und daß die dieser Rubrik folgenden Titel nicht zu dem Bestand gehörten, der nach Amel gebracht worden war (vgl. Lesne a.a.O. 662 und 665–8).

eine Breite des wissenschaftlichen Interesses, wie sie mir bisher in keinem anderen Katalog einer Klosterbibliothek des 11. Jahrhunderts begegnet ist.

Er macht zugleich deutlich, wie weit man in dieser Hinsicht über die Anfänge hinausgewachsen war. Denn von Johannes von Gorze erzählt seine Vita ausdrücklich, daß er sein Genügen fand an den Werken Gregors, Augustins, des Ambrosius und Hieronymus und daß er z. B. zur Kategorienlehre nur griff, um die Darlegungen über die innertrinitarischen Beziehungen in Augustins „De Trinitate" besser verstehen zu können.[62] Es gibt auch im übrigen kein Zeugnis dafür, daß man sich damals in Gorze bereits mit Werken beschäftigt hätte, die nicht wie die Hl. Schrift oder die Kirchenväter der Erbauung oder – wie die Grammatik – dem Verständnis dieser Texte dienten.

Wann sich ein Wandel in Gorze vollzogen hat, ist zumindest auf Grund der bisher bekannten Überlieferung nicht festzustellen. Tatsache ist jedoch, daß man sich an anderen Stätten, die von Gorze oder St. Maximin in Trier aus reformiert oder besiedelt worden waren,[63] schon recht früh, jedenfalls noch im Laufe des 10. Jahrhunderts, auch mit anderer Literatur und zwar auch römisch-heidnischer befaßt hat. Darauf kann hier im einzelnen nicht eingegangen werden; es muß vielmehr genügen, diese Entwicklung mit wenigen Zeugnissen zu belegen.

Das vielleicht älteste erhaltene Bücherverzeichnis aus dem lothringischen Kreis der Gorzer Reform stellt der 992 angelegte Katalog der Privatbibliothek des gelehrten Abtes Adso von Montier-en-Der dar.[64] Er enthält 23 Titel, davon nicht weniger als 14 antike Werke, während die Kirchenväter nur mit Ambrosius „De sacramentis" vertreten sind. Weitere Texte antiker Autoren scheint die Klosterbibliothek besessen zu haben. Die „Istoria Julii Caesaris" z. B., von der 983 Gerbert von Aurillac/Reims ein Exemplar von Adso erbat, um sie abschreiben zu lassen, ist nicht im Katalog der Abtbibliothek verzeichnet; es liegt jedoch nahe zu vermuten, daß Gerbert sich nur deshalb mit seiner Bitte an Adso wandte, weil er wußte, daß das Werk in Montier-en-Der vorhanden war. Überdies lassen die Werke Adsos, besonders seine Viten, eine ausgebreitete Kenntnis der antiken Literatur erkennen, der Grammatik und Rhetorik wie der Dichter und Historiker.[65]

Erinnert sei auch an die rührige Sorge Froumunds von Tegernsee (ca. 965–1008) um Texte lateinischer Klassiker (Horaz, Persius, Juvenal, Statius und Cicero) für die Bibliothek seines Klosters,[66] an die Anspielungen auf

---

[62] Vgl. Vita Johannis Gorziensis c. 83 (MGSS IV 360).

[63] Vgl. Hallinger, Gorze–Kluny 49–136.

[64] Ed. H. Omont, Catalogue de la bibliothèque de l'abbé Adson de Montier-en-Der (992): Bibl. de l'École des Chartes 42 (Paris 1881) 157 f.; Becker Nr. 41. Über Adsos Leben und Wirken vgl. R. Konrad, De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der: Münchener Hist. Stud., Abt. Mittelalterliche Geschichte, Bd. 1 (Kallmünz 1964) 16 ff.; Hallinger, Gorze–Kluny 62.

[65] Vgl. Konrad 22–24.

[66] Vgl. Becker Nr. 40 und vor allem Froumunds Sammlung von Briefen und seiner Gedichte in der sog. Tegernseer Briefsammlung, ed. K. Strecker: MGEpp. sel. III (Berlin 1925, Nachdruck 1964), bes. 18, 48, 56, 87 und 104; über Froumunds Leben

Vergil in seinen Gedichten[67] und an die Blüte kulturellen Lebens in Tegernsee unter dem eine Generation jüngeren Abt Ellinger (1017–26, 1031–41, gest. 1056), den „ein reges Interesse für antikes, teils grammatisches, teils reales Wissen" erfüllte.[68] Zu denken ist ferner auch an St. Pantaleon in Köln, die Gründung Erzbischof Brunos, von dem sein Biograph Ruotger übertreibend berichtet, daß es keine Wissenschaft in griechischer oder lateinischer Sprache gegeben habe, mit der er sich nicht befaßt hätte.[69] Und ist es nicht auffallend, daß Froumund vorübergehend gerade nach St. Pantaleon gegangen ist, wo er nicht nur antike Werke gelesen, sondern auch abgeschrieben hat und sich vielleicht gar rudimentäre Griechischkenntnisse hat aneignen können?[70]

Hingewiesen werden soll auch auf Lorsch, dessen Kommendatar-Abt der erwähnte nachmalige Erzbischof Bruno von Köln gewesen war.[71] In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts hatte es nach Ausweis erhaltener Kataloge eine sehr reichhaltige Bibliothek.[72] Sie umfaßte sowohl christliche wie heidnische Schriftsteller in großer Zahl. Daß sie im Laufe des 10. und 11. Jahrhunderts keine die Zusammensetzung wesentlich verändernden Einbußen erlitten hat, daß zumal zahlreiche Werke der römischen Literatur nach wie vor vorhanden waren, lassen die literarischen Hauptleistungen Lorschs im 12. Jahrhundert, insbesondere die Chronik,[73] mit gutem Grund vermuten. Überdies besitzen wir noch einige Werke römischer Autoren in Handschriften des 10. bis 11. Jahrhunderts, deren Schriftheimat nach den Untersuchungen Bernhard Bischoffs sicher oder sehr wahrscheinlich Lorsch war, und die mithin ein Zeugnis dafür darstellen, daß man in dieser Zeit um die Vermehrung

und Wirken vgl. Strecker in der Vorrede zu seiner Ausgabe p. X–XXV; Manitius, Geschichte II 518–525; Wattenbach–Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit I 2 (Tübingen ²1948) 278–80.

[67] Vgl. IV 11, VIII 10, XIV 22, XXI 22 und XXXII 43 (ed. Strecker S. 21, 29, 43, 59 und 82).

[68] B. Schmeidler, Abt Ellinger von Tegernsee (1017–1026 und 1031–41): Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 32 (München 1938) 145, außerdem bes. 132–155 und 165–185; vgl. Wattenbach–Holtzmann I 2, 280–2. Beachtung verdient auch die Bücherschenkung des Mönches Reginfrid im Laufe des 11. Jahrhunderts mit relativ zahlreichen Werken der römischen Antike (Becker Nr. 57).

[69] Vgl. Ruotgers Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis, c. 4 (ed. I. Ott: MG SS. rer. Germ., N. S. X, Weimar 1951, S. 5).

[70] Vgl. Strecker p. XI–XIII und XVI; Manitius, Geschichte II 518 und 523.

[71] Vgl. Hallinger, Gorze–Kluny 180 f.

[72] Ungenaue Edition mit Auslassungen bei Becker Nr. 37 (dieses „schauderhafte Machwerk" ist von A. Mai „aus drei Katalogen schlecht zusammengesetzt": briefl. Äußerung B. Bischoffs); vgl. Gottlieb Nr. 109 und S. 334–7. In der Datierung, die von Becker (saec. X) wie Gottlieb (saec. IX med.) abweicht, folge ich B. Bischoff, Die kulturgeschichtliche Bedeutung von Lorsch im Spiegel seiner Handschriften – ein Beitrag zu der noch nicht erschienenen Festschrift „Die Reichsabtei Lorsch", den ich dank der freundlichen Vermittlung von Prälat Prof. J. E. Gugumus, Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, bereits im Satz benutzen konnte. Auf dieser Untersuchung Bischoffs, in der u. a. eine eingehende Analyse der Lorscher Kataloge s. IX geboten wird, basieren auch die folgenden Angaben über die Lorscher Bibliothek.

[73] Chronicon Laureshamense: MGSS XXI 334–453; vgl. Manitius, Geschichte III 689 f.

solcher Werke weiter bemüht gewesen ist.[74] Ein Accessus zu Juvenal von einer Hand des 11. Jahrhunderts in einer Lorscher Persius-Juvenal-Handschrift aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ist obendrein ein Beleg dafür, daß man in Lorsch die alten Texte im 11. Jahrhundert nicht unbenutzt gelassen hat.[75]

Ein interessantes, auch in unserem Zusammenhang beachtenswertes Zeugnis ist das im 11. Jahrhundert in St. Arnulf zu Metz angelegte Verzeichnis der im eigenen Kloster fehlenden, in St. Symphorian und St. Vinzenz (beide in Metz) aber vorhandenen Bücher. Ihm ist zu entnehmen, daß man in St. Vinzenz sogar ein Werk des in mittelalterlichen Bibliotheken höchst selten vertretenen Plautus besessen hat.[76]

In demselben Kloster hatte Sigebert von Gembloux (ca. 1030–1112) lange gelebt (1051– vor 1075),[77] der mit antiker Literatur gut vertraut war und sogar den im Mittelalter ebenfalls sehr wenig verbreiteten Lukrez gekannt hat.[78] St. Vinzenz in Metz wie auch das Stammkloster Sigeberts, Gembloux, hatten zwar damals bereits die „Lothringische Mischobservanz" angenommen,[79] aber gerade Sigebert hat unzweideutig bekundet, wie eng diese Reformrichtung Gorze verbunden war und wie hoch er selbst die „Gorzia Mater" schätzte.[80] Schließlich sei noch auf Hersfeld verwiesen, dessen Schule gerade in der Mitte und im dritten Viertel des 11. Jahrhunderts in hohem Ansehen stand. Wenn auch Nachrichten über den damaligen Bibliotheksbestand nicht erhalten zu sein scheinen, so lassen doch der Schulbetrieb wie literarische Überlieferungen darauf schließen, daß man römisch-antike Literatur besaß und benutzte.[81]

Alle angeführten Nachrichten über Bibliotheken und geistige Interessen in

---

[74] Sallust: Vat. Pal. lat. 889, saec. X (Schrift- und Bibliotheksheimat Lorsch); Macrobius, Somnium Scipionis u. a.: Vat. Pal. lat. 1341, foll. 62 sqq., saec. X (Schrift- und Bibliotheksheimat Lorsch); Cicero, De natura deorum, u. a.: Vat. Pal. lat. 1519, saec. X/XI (Schrift- und Bibliotheksheimat Lorsch); Juvenal: Vat. Pal. lat. 1701, saec. X^2 (Schriftheimat „wohl Lorsch": Bischoff).

[75] Ms. Montpellier 125, saec. IX^1, aus Lorsch, fol. 80^R.

[76] Vgl. Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements V (Paris 1879) 97 (Hs. Metz, Bibl. de la ville 221, saec. XI); über die äußerst spärliche Plautus-Verbreitung im 12. Jahrhundert vgl. de Ghellinck, L'essor 296.

[77] Vgl. Manitius, Geschichte III 332 f.; Wattenbach-Holtzmann I 4 S. 727 f.; Hallinger, Gorze–Kluny 86.

[78] Vgl. Manitius, Geschichte III 335 ff., ders., Beiträge zur Geschichte römischer Dichter im Mittelalter: Philologus 52 (1893) 536, ders., Antike Autoren 42 Anm. 3; zur Lukrez-Überlieferung vgl. auch die Hinweise von K. Büchner in: Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur, Bd. I (Zürich 1961) 386–8.

[79] Vgl. Hallinger, Gorze–Kluny 86 und (betr. Gembloux) 72 f. sowie 507.

[80] Vgl. ebda. 506 f.

[81] Vgl. Sandys, History of Classical Scholarship I 518; Manitius, Geschichte II 86 (Otloh in Hersfeld), III 322–9; C. Erdmann, Studien zur Briefliteratur Deutschlands im elften Jahrhundert: Schriften der MG I (Stuttgart 1938, Nachdruck 1952) 113–115; Wattenbach-Holtzmann I S. 63 ff., 207 f. u. 456 ff.; Hallinger, Gorze-Kluny 456; Schauwecker, Otloh 176.

„Gorzer Klöstern" reichen jedoch nicht aus, um uns ein klares Bild davon zu machen, ob der Gemeinsamkeit in wesentlichen Fragen der monastischen Form in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts auch eine weitgehende Übereinstimmung der geistigen Interessen entsprach. Immerhin dürfte der Vergleich mit den Hirsauer Klöstern es als nicht unbegründet erscheinen lassen, wenn man annimmt, daß die Unterschiede zwischen den monastischen Reformrichtungen nicht nur im Bereich der Verfassung oder der Liturgie oder der Kleidung lagen, sondern auch mit einem unterschiedlichen Verhältnis zur kulturellen Tradition verbunden waren. Das wird noch deutlicher werden, wenn wir uns nun noch kurz der kluniazensischen Reform zuwenden.

III. Cluny und die kluniazensische Reform

Über den Bücherbesitz Clunys bis zum 12. Jahrhundert haben wir nur sehr lückenhafte Kenntnisse. Der älteste Bibliothekskatalog stammt erst aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, wahrscheinlich aus der Zeit Abt Hugos III. (1158–61).[82] Der allgemeine Wandel des geistigen Klimas, der sich in Frankreich bekanntlich schon seit dem letzten Viertel des 11. Jahrhunderts mehr und mehr geltend machte, erlaubt hingegen nicht, aus dem Katalog des 12. Jahrhunderts Rückschlüsse auf die geistigen Interessen in Cluny während der Zeit Abt Hugos I. (1049–1109) zu ziehen.[83] Bei den erhaltenen Handschriften aus der Zeit bis zu Beginn des 12. Jahrhunderts handelt es sich ganz überwiegend um Texte der Kirchenväter und frühmittelalterlicher Autoren.[84] Die Überlieferung, daß in der Mitte des 11. Jahrhunderts ein Mönch von Cluny als Fastenlektüre Livius erbat und erhielt,[85] berechtigt allein, als isoliertes Zeugnis, wohl kaum zu der Annahme, daß lateinische Klassiker damals in größerer Zahl in Cluny vorhanden waren, noch weniger, daß sie auch von vielen gelesen wurden. Wie wenig Cluny damals im Rufe eines wissenschaftlich interessierten, das Studium fördernden Klosters stand, beleuchtet eine Äußerung Anselms von Canterbury. Er habe, so erzählte er in späteren Jahren einmal seinem Freund und Biographen Eadmer, in seiner Jugend überlegt, in welches Kloster er eintreten solle, und er habe dabei auch Cluny in Betracht gezogen; die Entscheidung sei dann aber gegen Cluny gefallen, weil er glaubte, in Cluny habe man für einen die Wissenschaft liebenden Mann keine Verwendung.[86]

---

[82] Delisle, Cabinet II 459–81, und ders., Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Fonds de Cluni (Paris 1884) 337–73 (hier mit Bezeichnung der Bände, die noch in der Bibliothèque Nationale zu Paris vorhanden sind); vgl. Gottlieb Nr. 280.

[83] Dies ist u. a. gegenüber A. Wilmart, Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XI^e siècle: Rev. Mab. 11 (1921) 89–124, bes. 115 Anm. 3, zu betonen.

[84] Vgl. die Angaben von Delisle, Inventaire 337–73 und Sackur II 329 f.

[85] Vgl. Wilmart a.a.O. 113–115; K. Christ, In caput quadragesimae: Zentralblatt f. Bibliothekswesen 60 (1943) 44; Leclercq, Wissenschaft 175.

[86] Vgl. Eadmeri Vita s. Anselmi I 5: „Ecce, inquit, monachus fiam. Sed ubi? Si Cluniaci vel Becci, totum tempus quod in discendis litteris posui, perdidi. Nam et Cluniaci districtio ordinis, et Becci supereminens prudentia Lanfranci qui illic

Für ein Interesse an den Werken der heidnisch-römischen Schriftsteller in kluniazensischen Klöstern sprechen auch nicht die Zeugnisse über die Bibliotheken anderer Stätten. Der aus dem 11. Jahrhundert stammende Katalog von Massay, einer der ältesten kluniazensischen Abteien,[87] enthält z. B. viele Kirchenväterschriften, allen voran solche von Augustinus, spätantike christliche Schriftsteller, frühmittelalterliche Autoren, Grammatiker und ein Exemplar des Servius-Kommentars zu Vergil, aber keinen klassisch-lateinischen Dichter oder Prosaiker.[88] Ebensowenig ist in den im übrigen recht reichhaltigen Bibliotheken der von Cluny reformierten Abteien Bec,[89] Fécamp,[90] Mont-Saint-Michel[91] und Saint-Evroul[92] in der Normandie ein nennenswerter Bestand an römischem Schrifttum festzustellen; die Werke der Kirchenväter hingegen waren auch an diesen Orten in beachtlicher Zahl vorhanden. Andererseits ist in dem nicht weit entfernten Corbie, das aber offenbar nicht von der kluniazensischen Reform erfaßt worden ist,[93] der reiche Bestand an lateinischen Klassikerhandschriften aus dem 9. Jahrhundert mit nur geringen Verlusten, vielleicht vermehrt um einige nachkarolingische Handschriften mit Schulautoren, wenigstens bis zum Ende des 12. Jahrhunderts erhalten geblieben.[94]

monachus est, me aut nulli prodesse aut nichili valere comprobabit" (ed. R. W. Southern: Medieval Texts, London 1962, p. 9); vgl. R. Allers, Anselm von Canterbury (Wien 1936) 24.

[87] Vgl. Sackur I 64 und 66 und J. Wollasch, Königtum, Adel und Klöster im Berry: Neue Forschungen . . . (vgl. Anm. 3) S. 114.

[88] Hs. Vat. lat. 3324 fol. 111–112, ed. Delisle, Cabinet II 441 f.; vgl. Gottlieb Nr. 332.

[89] Vgl. G. Nortier, Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie II: La bibliothèque de l'abbaye du Bec: Revue Mabillon 47 (1957) 57–83, bes. 82 f. mit einer Liste der erhaltenen Handschriften von Bec, unter denen sich kein Werk eines römisch-antiken Autors findet. N. selbst stellt fest (S. 60): „Les auteurs trop profanes, in quibus aliqua turpitudo sonat, comme Virgile, étaient exelus systématiquement du programme de l'enseignement, donc de la bibliothèque." Noch im Katalog aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts ist die heidnisch-römische Literatur mit recht wenigen Werken vertreten, von den Dichtern nur Ovid (Becker Nr. 127; H. Omont: Cat. Gén. II 385–398; vgl. Gottlieb Nr. 256).

[90] Vgl. den Katalog von Fécamp saec. XI med. (– ¾): Rouen, Bibl. Munic. 1417 (U. 45), fol. 55^{v}, ed. H. Omont: Cat. Gén. I pp. XXIV–XXV; vgl. dazu Nortier 9 f. sowie 26–30 mit einer Liste erhaltener Handschriften aus Fécamp.

[91] Vgl. Nortier 135–162, bes. 157–62 die Liste der erhaltenen Handschriften, unter denen sich nur drei Bände mit antik-römischen Autoren (2 Cicero, 1 Seneca) befinden, doch dürfte die eine der beiden Cicero-Hss., Avranches 238, saec. IX/X, aus der vorbenediktinischen Zeit von Mont-S.-Michel (bis 966 Kanonikerstift) stammen, vgl. Nortier 137. Keine einschlägigen Hinweise enthält der erste Band der „Horae eruditae ad codices sancti Michaelis de periculo maris" (Steenbrugge 1966).

[92] Vgl. Nortier 220–244 (240–44 Liste der erhaltenen Handschriften mit Seneca, Opuscula, saec. XII, als einzigem Vertreter des römischen Altertums). – Die diversen Untersuchungen von G. Nortier über die mittelalterlichen Benediktinerbibliotheken in der Normandie, die zunächst in der Rev. Mab. 47 und 48 (1957 und 1958) veröffentlicht worden sind, liegen nunmehr zusammengefaßt als selbständige Monographie vor (Paris 1967), die mir jedoch noch nicht erreichbar war.

[93] Vgl. Hallinger, Gorze–Kluny 301 f. u. pass.

[94] Vgl. B. Bischoff, Hadoard und die Klassikerhandschriften aus Corbie: Mittelalterliche Studien, Bd. I (Stuttgart 1966) 49–63, bes. 58–61.

Recht bezeichnend sind auch die Überlieferungen über Traumgesichte aus dem 10. und 11. Jahrhundert, die im Zusammenhang mit der Lektüre heidnischer Literatur stehen.[95] Solche Traumgesichte werden berichtet von Odo[96] und Hugo I. von Cluny,[97] von Gozo, einem Schüler von Stablo nach 1020, nachdem also dieses alte Reichskloster durch Poppo im Geiste der „Lothringischen Mischobservanz" reformiert worden war[98] und – autobiographisch – von Otloh von St. Emmeram.[99] In allen vier Fällen enthielten die Visionen eine Warnung vor der Lektüre heidnischer Autoren oder sie wurden als solche gedeutet; bei keinem soll sie ohne den gewünschten Erfolg geblieben sein.

Von der Tendenz dieser Überlieferungen unterscheidet sich unverkennbar die Erzählung Thietmars von Merseburg über eine Vision des tödlich erkrankten Dodo, eines Hofkaplans Ottos I.[100] Dieser sah sich – nach Thietmar – vor Christus und alle Heiligen geführt, die gerade über Erzbischof Bruno von Köln[101] zu Gericht saßen. Bruno war wegen seiner Beschäftigung mit der nichtssagenden Philosophie angeklagt. Er wurde aber vom Apostel Paulus verteidigt und rehabilitiert.

Abgesehen von den Unterschieden in der Tendenz dieser Traumgesichte ist wohl vor allem bemerkenswert, daß die beiden Visionen aus Cluny, wiewohl durch weit mehr als ein Jahrhundert voneinander getrennt, übereinstimmend zu denen gehören, die einer Ablehnung heidnischer Literatur das Wort reden wollen.

Überblickt man auf dem Hintergrund dieser Feststellung alles das, was an Kenntnissen über die Bibliotheksbestände kluniazensischer Klöster im 11. Jahrhundert angeführt wurde, so wird man nicht umhin können festzustellen, daß in Cluny und den von ihm erfaßten Klöstern bis zu Beginn des 12. Jahrhunderts die Beschäftigung mit den Werken heidnischer Autoren der Antike offenbar wenig geschätzt war, sofern sie nicht gar abgelehnt wurde. Diese Erkenntnis wird noch dadurch gestützt, daß es kein Zeugnis für eine andersgerichtete Tendenz in kluniazensischen Reformkreisen gibt – außer vielleicht in Fleury.[102]

[95] Ob diese Überlieferungen von der ältesten bekannten Vision dieser Art, der des Hieronymus (Epist. XXII 30 ad Eustochium: CSEL 54, 189–191), oder anderen beeinflußt sind, kann hier unerörtert bleiben. Vgl. zum folgenden Schauwecker, Otloh 193–5.

[96] Johannis vita Odonis I 12 (PL 133, 49 A).

[97] Hildeberti vita Hugonis abb. Cluniac. c. 18 (PL 159, 872 A).

[98] Vita Popponis c. 32: MGSS XI 314; über die Reform von Stablo vgl. Schmitz, Benediktinerorden I 152 f.; Hallinger, Gorze–Kluny 290.

[99] Otloh, Liber visionum III (PL 146, 348 D–349 D), vgl. Schauwecker, Otloh 60 f. und 193.

[100] Thietmar von Merseburg, Chronik II 16 (ed. R. Holtzmann: SS. rer. Germ., N. S. IX, Berlin 1935, S. 56/8).

[101] Über seine Verbundenheit mit der Gorzer Reform und sein geistiges Interesse vgl. oben S. 157.

[102] Vgl. Manitius, Geschichte II 66–67, 332 ff. Ein wichtiges einschlägiges Zeugnis wäre der Bibliothekskatalog im Cod. Bern, Burgerbibl. 433, fol. 79, wohl saec. XI med. –^{2}, wenn seine Herkunft aus Fleury gesichert wäre, vgl. den Becker Nr. 45 („Incognita bibliotheca. saec. X vel XI"; dieselbe Datierung, aber mit Zuweisung an Fleury bei Gottlieb Nr. 296) korrigierenden Druck bei A. Vidier, L'Historiogra-

Dieses Beispiel aber führt zu einer Frage, die schon bei der Betrachtung der Bibliotheken der Gorzer Klöster hätte gestellt werden können und auf die jetzt nur noch kurz hingewiesen werden soll: Wäre es nicht möglich, daß die unverkennbaren Unterschiede in der geistigen Ausrichtung innerhalb der monastischen Reformbewegungen des 10. und 11. Jahrhunderts nicht nur in unterschiedlichen Idealen, sondern auch in unterschiedlichen lokalen oder regionalen kulturellen Traditionen begründet sind? Es wäre eine Parallele zu den traditionsbedingten Unterschieden in der Verfassung Gorzer Klöster, auf die Heinrich Büttner aufmerksam gemacht hat.[103]

Doch dieser Frage kann hier nicht mehr nachgegangen werden.

Als Ergebnisse der vorgelegten Feststellungen dürften sich jedenfalls abzeichnen:

1. Die von der lothringisch-gorzischen Reform erfaßten Klöster – das „Reichsmönchtum" – standen den römischen heidnischen Autoren im allgemeinen zumindest unbefangener gegenüber als die Kluniazenser.
2. Die Klöster des jungkluniazensischen „Hirsauer" Reformkreises zeigen eine sehr auffallende patristische, insbesondere augustinische Ausrichtung.
3. Die Unterschiede könnten z. T. in unterschiedlichen kulturellen Traditionen der einzelnen Klöster wurzeln.
4. Die Feststellung von Unterschieden schließt nicht notwendig eine Wertung ein. Die Gegenüberstellung von kulturoffenem Reichsmönchtum und kulturfeindlichem Cluny oder von „Kulturmönchtum" dort und „Kultmönchtum" hier scheint ebenso ungerechtfertigt wie ein undifferenziertes Reden von der monastischen Kultur im Unterschied zu der außermonastischen Kultur jener Zeit.

Eine vertieftere und klarere Erkenntnis der „monastischen Kultur" erfordert eine eindringlichere Erforschung der Bibliothekskataloge und der erhaltenen handschriftlichen Überlieferung der einzelnen Klöster. Auch müßten vor allem England und Italien in die Untersuchung einbezogen werden. Darüber hinaus gilt es das ganze Ensemble der Zeugnisse zu erfassen, die uns ein Bild von der monastischen Kultur jener Zeit vermitteln können.

Ich hoffe jedoch, daß bereits im Spiegel der genannten Klosterbibliotheken wenigstens einige neue Striche dieses Bildes zu erkennen waren.

---

phie à Saint-Benoît-sur-Loire et les Miracles de Saint Benoît (Paris 1965) 216; zum Problem der Provenienz vgl. O. Homburger, Die illustrierten Handschriften der Burgerbibliothek Bern (Bern 1962) 126 und Vidier 28, 41, 216 Anm. 1 und 273 Anm. 2.

[103] H. Büttner, Verfassungsgeschichte und lothringische Klosterreform: Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift G. Kallen, hrsg. v. J. Engel u. H. M. Klinkenberg (Bonn 1957) 17–27.

Herkunft und Ausbildung der protestantischen Geistlichen des Herzogtums Württemberg im 16. Jahrhundert[1]

Von Martin Brecht

Ernst Bizer zum 65. Geburtstag

B. Klaus hat im vorangehenden Beitrag auf die exemplarische Bedeutung von Kursachsen, Nürnberg und Brandenburg-Ansbach für das Werden des lutherischen Pfarrstandes aufmerksam gemacht. Ein zeitlich zwar späteres aber nicht minder wichtiges Paradigma bietet das Herzogtum Württemberg. Die vorliegende Untersuchung ist ermöglicht worden durch das großzügige und unermüdliche Entgegenkommen von Pfarrer i. R. Otto Haug, Schwäbisch Hall-Steinbach, der mir die Kartei des künftigen württembergischen Pfarrerbuches zugänglich gemacht hat. Der selbstlosen Unterstüzung, die mir durch ihn zuteil geworden ist, gehört vorweg mein Dank. Damit hat diese Arbeit ein zuverlässigeres und breiteres Fundament erhalten, als es alle anderen vorhandenen Hilfsmittel hätten bieten können. Was für eine bedeutende kirchengeschichtliche Quelle die Pfarrerbücher sein können, wird sich im folgenden wieder einmal erweisen. Für viele Vorgänge der württembergischen Reformationsgeschichte lassen sich hier zum erstenmal genau die zahlenmäßigen Relationen feststellen. Das württembergische Pfarrerbuch befindet sich allerdings noch in Bearbeitung. Z. B. sind die Matrikeln einiger norddeutscher Universitäten noch nicht verwertet. Dies dürfte nicht allzuschwer ins Gewicht fallen, da andererseits außer den Kirchenbüchern der einzelnen Gemeinden und den früheren gleichgearteten Arbeiten von Binder[2] und Sigel[3] auch die historische Literatur weithin einbezogen ist.

Machen wir uns vorweg die Größenverhältnisse klar: Über 2700 Geistliche konnten für das 16. Jahrhundert namhaft gemacht werden. Dabei sind die Collaboratoren und Praeceptoren mitgezählt, denn in Württemberg bildeten die Lehrstellen oft die Vorstufe des Pfarramts. Ein solcher Werdegang ist übrigens auch von Luther empfohlen worden.[4] Daß für viele von diesen

[1] Eine Zusammenfassung dieser Untersuchung wurde auf dem Kolloquium der Comission Internationale d'Histoire Ecclesiastique Comparée im September 1968 in Cambridge vorgetragen.

[2] Chr. Binder, Wirtembergs Kirchen und Lehrämter 4 Bde. Tübingen 1798 ff.

[3] Chr. Sigel, Das evangelische Württemberg (maschinenschriftlich Universitätsbibl. Tübingen und Landesbibliothek Stuttgart).

[4] WA TR 5, 5252.

Personen die Quellenangaben sehr dürftig sind, hängt an der Lückenhaftigkeit des Quellenmaterials des 16. Jahrhunderts überhaupt. In vorreformatorischer Zeit hatte das Herzogtum etwa 1100 geistliche Pfründen. Mit der Reformation wird diese Zahl drastisch vermindert ungefähr auf 600 Stellen; anfangs waren es sicher noch weniger. Dazu kommen dann aber noch die Collaboratoren- und Praeceptorenstellen. Insgesamt dürfte es sich also um etwas mehr als 700 Stellen handeln.

1. Die Reformatoren und ihre Helfer

Unser Thema ist mit der Kirchengeschichte Württembergs im 16. Jahrhundert aufs engste verquickt. Gewisse Eigenheiten im Verlauf dieser Geschichte machen sich auch hier bemerkbar und können nicht übergangen werden. Das zeigt sich sofort bei den Anfängen. Die Reformation hat sich in Württemberg nicht in einer längeren kontinuierlichen Entwicklung eingeführt; sie wurde vielmehr von einem Tag auf den andern verfügt, nachdem Herzog Ulrich mit Hilfe des Landgrafen Philipp von Hessen das Land von den Österreichern zurückerobert hatte. Württemberg trat damit relativ spät in den Kreis der protestantischen Stände Südwestdeutschlands ein. Hessen, Brandenburg-Ansbach, die Schweiz und die oberdeutschen Reichsstädte waren vorausgegangen. Unter der Geistlichkeit des Herzogtums gab es so gut wie keine personellen Voraussetzungen für die Reformation. Die Leitung der Kirche fiel darum zunächst an außerwürttembergische Persönlichkeiten. Das heißt, daß neben den soziologischen zunächst geographische, genauer gesagt konfessionsgeographische Gesichtspunkte bei der Herkunft der Geistlichen eine Rolle spielen, die über die normale Fluktuation der Amtsträger zwischen den benachbarten Gebieten, wie sie später auch noch besteht, weit hinausgeht. Darin bildet Württemberg eine Parallele zu Genf, wenn auch in kleinerem Maßstab. Zum Zeitpunkt der württembergischen Reformation ringen in Oberdeutschland noch die lutherische, die schweizerische und die vermittelnde oberdeutsche Richtung um die Einflußsphären.[5]

Der Exponent der lutherischen Seite war Erhart Schnepf, aus Heilbronn gebürtig, damals Professor in Marburg. Ihm zur Seite stand als Ratgeber Johannes Brenz, damals Prediger in Schwäbisch Hall. Ferner sind hier zu nennen einige von den Österreichern vertriebene, nunmehr zurückkehrende Geistliche wie z. B. Johannes Gayling, einer der Syngrammatisten, oder Leonhard Werner in Waiblingen. Mit Schnepf teilte sich in die Leitung der württembergischen Kirche der Konstanzer Ambrosius Blarer, den man als Vertreter der oberdeutschen Theologie Bucers bezeichnen kann, der aber zugleich Beziehungen zur Schweiz besaß. Er hatte schon vorher als Reformator in den Reichsstädten Ulm, Esslingen, Memmingen und andern eine bedeutende Rolle gespielt. Gemeinsam ist Blarer und Schnepf die Herkunft aus reichsstädtischem Patriziat. Bezeichnenderweise war Blarer für die süd-

[5] Vgl. dazu H. Rückert, Die Bedeutung der württembergischen Reformation für den Gang der deutschen Reformationsgeschichte. Blätter für württ. Kirchengeschichte (BWKG) 38 1934 S. 267–280.

liche Hälfte des Landes unmittelbar zuständig, die stärker zur oberdeutschen Einflußsphäre gehörte, während Schnepf der nördliche, an die lutherische Region anschließende Landesteil zugewiesen war.

Die besseren und direkteren personalpolitischen Verbindungen hatte Blarer. In den „lutherischen" Territorien herrschte ohnehin ein empfindlicher Mangel an Predigern. Aus den Reichsstädten und der Schweiz werden protestantische Pfarrer an Württemberg abgegeben. Es handelt sich dabei freilich nur um eine viel begrenztere Anzahl, als man gewöhnlich angenommen hat. Insgesamt lassen sich 39 oberdeutsche und schweizerische Pfarrer nachweisen. Gegenüber den zehn Geistlichen, die von der lutherischen Seite gestellt oder empfohlen werden, vor allem von Brenz, Melanchthon und Luther, haben die Blareranhänger doch ein unverkennbares Übergewicht. Von einer Überfremdung durch sächsische Pfarrer, die sogar den schwäbischen Dialekt beeinflußt haben soll, kann also nicht die Rede sein. Von Ausnahmen abgesehen war es nicht die erste Garnitur, was an Geistlichen an das Herzogtum aus den anderen Territorien abgegeben wurde – nicht grundlos beschwert sich Blarer in dieser Hinsicht bei Bucer[6] –, dennoch bildeten diese bewußt evangelischen Pfarrer sozusagen ein Gerüst für die beginnende reformatorische Kirche Württembergs. Sicher hat die lutherische Seite mit einigem Recht gefürchtet, die Vertreter der oberdeutschen Richtung würden hinsichtlich des Abendmahlsverständnisses ihre Auffassung durchsetzen. Aufgrund der historischen Entwicklung und der besseren Protektion haben sich die Lutheraner schließlich behauptet. Blarer wurde 1538 verdrängt, ein Teil seiner Anhänger wanderte wieder zurück.

Die führenden reformatorischen Geistlichen wie Schnepf, Blarer, Gräter, Gayling, Werner usw. haben die Universität besucht. Für die oberdeutschen und schweizerischen Pfarrer fehlen leider oft entsprechende Angaben.

Nach dem schmalkaldischen Krieg suchte eine ganze Welle von reichsstädtischen Theologen im Herzogtum Württemberg Zuflucht: z. B. Johannes Brenz und Johannes Isenmann aus Schwäbisch Hall, Martin Frecht aus Ulm, Matthäus Alber und Johannes Schradin aus Reutlingen. Konfessionelle Schwierigkeiten haben sich dabei nicht mehr ergeben. Diese Theologen wurden ohne weiteres, vielfach sogar in führende Positionen, integriert. Hingegen hat damals Erhart Schnepf das Land verlassen und eine Professur in Jena angetreten.

2. *Katholische Geistliche, die sich 1534 der Reformation angeschlossen haben*

Die Zuwanderer allein konnten die anstehenden Aufgaben der Kirche nicht erfüllen. Daß Pfarrer aus anderen Berufen herüberwechseln, wie es in den Anfängen z. B. in Kursachsen und Nürnberg der Fall war, läßt sich in der bereits fortgeschrittenen Epoche der Reformation nicht mehr nachweisen. Es blieb darum und zugleich wohl auch aus rechtlichen und finanziellen

[6] Vgl. dazu M. Brecht, Ambrosius Blarers Wirksamkeit in Schwaben. Der Konstanzer Reformator Ambrosius Blarer. – Gedenkschrift zu seinem 400. Todestag hg. von B. Moeller, Konstanz 1964 S. 160–162.

Gründen gar nichts anderes übrig, als die bisherige katholische Geistlichkeit mit heranzuziehen. Wie das geschah, zeigt das Beispiel des Tübinger Amtes[7]: Man hat die Pfarrer gemeinsam vorgeladen. Sieben von ihnen „haben sich gantz gůtwillig erzögt, gottes wort mit vleyß und truwen ze predigen". Zwölf haben um Bedenkzeit gebeten. Die Verhältnisse in den anderen Ämtern werden ähnlich gewesen sein. Immer wieder findet man folgende oder ähnliche Angaben: „Hat sich gůtwillig in die Reformation ergeben". Mancher von den Ablehnenden scheint es sich später noch anders überlegt zu haben. Wer beim alten Glauben bleiben wollte, ist zwischen 1534 und 1536 dann, mit einer geringen Abfindung versehen, aus seinem Amt entfernt worden. Bei manchem Pfarrer der Anfangszeit steht darum nicht fest, ob er tatsächlich evangelisch geworden ist. Etwa zehn unter der alten Pfarrerschaft weisen ausdrücklich darauf hin, daß sie schon früher reformatorisch gesonnen gewesen seien oder sogar evangelisch gepredigt haben. Diejenigen, die sich 1534 in das Unvermeidliche schickten, waren freilich nicht alle die stärksten und wertvollsten Persönlichkeiten. Die Schwierigkeiten, auf die die Visitatoren hier stießen, waren dieselben wie früher schon in Kursachsen, wenn auch das Bildungsniveau höher gelegen haben mag. Aber die reformatorische Kirche mußte sich begnügen mit den Leuten, die zur Verfügung standen. So wird auch vom Personellen her der unzulängliche Charakter der württembergischen Reformation unter Herzog Ulrich deutlich. Maßnahmen zur Fortbildung des Klerus sind in Ansätzen erst um 1544 auf der Ebene der Landkapitel bekannt.[8]

Mit einiger Sicherheit lassen sich etwas mehr als 200 ehemals katholische Pfarrer unter den protestantischen Geistlichen nachweisen. Ihre Zahl dürfte wesentlich höher, vielleicht doppelt so hoch gelegen haben; in vielen Fällen läßt sich ein diesbezüglicher Verdacht einfach aus den Quellen nicht erhärten. Jedenfalls steht fest: Der größte Teil der protestantischen Geistlichkeit der ersten Generation ist identisch mit der ursprünglich katholischen. Oft sind die Pfarrer einfach noch jahre- und jahrzehntelang auf ihren Pfründen geblieben und dort gestorben; andere tauchen auch in niedereren Stellungen z. B. als Praeceptoren auf. So überrascht es auch nicht weiter, daß in diesem Klerus die Unsitten der vorreformatorischen Zeit zum Teil fortbestehen, wie es die Visitations- und Synodalakten immer wieder beweisen.[8] Die Mehrzahl der ursprünglich katholischen Geistlichen dürfte mindestens schon in mittlerem Alter gestanden haben. Das läßt sich erkennen aus den Immatrikulationsjahren von 130 ehemaligen Priestern und Mönchen:

Zwischen 1480 und 1489 haben 8 studiert
Zwischen 1490 und 1499 haben 10 studiert
Zwischen 1500 und 1509 haben 20 studiert
Zwischen 1510 und 1519 haben 57 studiert
Zwischen 1520 und 1529 haben 42 studiert

[7] Briefwechsel der Brüder Blaurer hg. von Tr. Schieß Bd. I, Freiburg 1908 S. 554 f.; Bericht Blarers an Herzog Ulrich vom 29. Sept. 1534.

[8] Vgl. z. B. G. Bossert, Acta in Synodo Sindelfingensi, BWKG 10 1908 S. 1–31.

Der Ausbildungsstand unter den ehemaligen Priestern war vergleichsweise erstaunlich hoch. Bei 121 von den ca. 200 Geistlichen ist ein Universitätsstudium bekannt. Darunter sind nicht wenige Graduierte. Etwa 80 Prozent von ihnen haben auf der Landesuniversität Tübingen studiert, ein Zeichen dafür, wie fruchtbar sich die Bildungspolitik seit Graf Eberhard im Bart ausgewirkt hat. Man muß sich freilich klar machen, daß wir über die studierten Priester aufgrund der Universitätsmatrikeln besser Bescheid wissen. Immerhin hat auch Rauscher mit einem begrenzteren Material unter 250 Priestern bei 120 Universitätsbesuch nachweisen können.[9] Der Ausbildungsstand der ehemals katholischen Geistlichen Württembergs dürfte überdurchschnittlich gewesen sein.[10] Von einer Bildungsdifferenz zwischen der bewußt reformatorischen Geistlichkeit und der katholischen wird nicht die Rede sein können.

Außer den ehemaligen katholischen Pfarrern finden sich in nennenswerter Anzahl auch ehemalige Mönche unter den protestantischen Geistlichen. Insgesamt sind es 97, davon 61 aus den aufgehobenen württembergischen Klöstern, der Rest verteilt sich auf nahe wie ferne andere Klöster. Es ist bereits bekannt gewesen, daß in mehreren württembergischen Klöstern sich 1534 Minoritäten für die Reformation entschieden haben.[11] Nunmehr läßt sich diese Tatsache zahlenmäßig belegen. Aus Denkendorf stammen neun Pfarrer, aus Bebenhausen, Herrenalb, Hirsau und Maulbronn je sechs und aus dem Dominikanerkloster Stuttgart vier. Mehrfach handelt es sich dabei auch um ehemalige Prioren.

Ein Studium ist nur bei 10 Prozent der ehemaligen Mönche nachzuweisen, doch wird der eine oder andere ein Ordensstudium durchlaufen haben. Zwölf dieser Mönche sind 1534 zunächst auf die Tübinger Universität geschickt worden, ehe sie eine Anstellung erhalten haben. Einem weiteren wurde das Studium erlassen. Einer wird später als ungelehrt und ohne Bücher bezeichnet.

Die ehemaligen Altgläubigen bildeten nicht nur das Fußvolk der protestantischen Geistlichkeit. Unter den späteren Spezialsuperintendenten finden sich fünf ehemalige Mönche und sieben einstige Priester – vier von ihnen haben studiert. Einer, Georg Schnizer aus Kirchheim, war in den 40er Jahren sogar an der Leitung der württembergischen Kirche beteiligt, was allerdings zugleich auch als Symptom für die Personalnot gewertet werden muß, denn Schnizer scheint nicht gerade eine überragende Gestalt gewesen zu sein.

Für die ehedem katholischen Priester und Mönche kam dann die große Krise mit dem Interim. Es war die Frage, ob diese einer gewissen Labilität verdächtige Gruppe nicht wieder umschwenken würde zum Alten. Das war zumeist nicht der Fall. Auch diese Pfarrer haben lieber gehungert als wieder die Messe gelesen. Insgesamt lassen sich nur 33 Interimisten nachweisen,

[9] J. Rauscher, Die württ. Kirche am Ende des Mittelalters, BWKG 29 1925 S. 16 f.
[10] Vgl. Fr. W. Oediger, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter, 1953 S. 66 f.
[11] K. Rotenhäusler, Die Abteien und Stifte des Herzogtums Württemberg 1886 passim.

darunter 10 Mönche. Sie stammten nur zum Teil aus der Pfarrerschaft des Herzogtums, ein anderer Teil kam von auswärts.

3. Die Förderung des Nachwuchses an protestantischen Pfarrern

Die personalen Verhältnisse in der jungen württembergischen Landeskirche sind somit im ganzen nicht gerade ideal gewesen. Hier bedurfte es von Grund auf der Abhilfe. Vor dieser Notwendigkeit stand man auch anderwärts. Für die oberdeutschen Städte hat die Bufler'sche Schulstiftung 1534 versucht, die Ausbildung des Theologennachwuchses in Straßburg sicherzustellen.[12] Landgraf Philipp hatte schon 1529 in Marburg entsprechende Maßnahmen getroffen. So verwundert es nicht, daß es in Tübingen bereits 1536 zur Gründung des hochfürstlichen Stipendiums kommt in Anlehnung an das Vorbild der Marburger Stipendiatenanstalt.[13] Damals war freilich nicht abzusehen, daß dieses Institut an Bedeutung alle ähnlichen Einrichtungen weit übertreffen sollte. Die Ämter hatten für die Ausbildung des theologischen Nachwuchses aufzukommen, anfangs jährlich für 25 später für 30 Stipendiaten. Unter den Studenten der Anfangsjahre finden sich bereits so bedeutende Gestalten wie Jakob Andreä.

Unter Herzog Christoph ist dann das vornehmlich auf den Theologennachwuchs ausgerichtete Bildungswesen eingebaut worden in das perfektionierte Ordnungssystem der württembergischen Kirchenordnung, das seinen Abschluß 1559 erreicht. Die großen Klöster wurden nicht einfach säkularisiert, sondern in Anlehnung an Vorstellungen von Luther und Brenz zu Klosterschulen umgebildet. Es ist hier nicht der Ort, dies im einzelnen darzustellen, zumal auf die Arbeit von Gustav Lang[14] verwiesen werden kann.

Auf einzelne Züge sei immerhin hingewiesen. Sowohl die Klosterschüler als auch später die Stipendiaten des Stifts werden ausgelesen unter den besten Schülern der Particularschulen. Der Genuß der Ausbildung in den Klosterschulen und im Stift ist gekoppelt mit der Verpflichtung zum späteren Dienst für den Landesherrn, der neben dem Kaiser und den Kurfürsten auch in das tägliche Gebet eingeschlossen ist. In der geistlichen Ausbildung wird auf die monastische Lebensform zurückgegriffen, was nicht nur durch alttestamentliche Beispiele, sondern auch mit der Berufung auf patristische Vorbilder begründet wird. Dabei handelt es sich nicht nur um die Kutte, die als Kleidung den Klosterschülern und auch den Stiftlern vorgeschrieben ist, auch nicht nur um das Gehorsamsversprechen gegenüber dem Prälaten des Klosters, sondern auch das Psalmengebet ist in modifizierter, gereinigter Form beibehalten worden. Der Tag beginnt mit dem Chorgottesdienst, ein zweites Psalmengebet folgt im Lauf des Vormittags verbunden

[12] E. W. Kohls, Die Schule bei Martin Bucer. Pädagogische Forschungen 22, Heidelberg 1963 S. 103 ff.

[13] Vgl. vor allem M. Leube, Geschichte des Tübinger Stifts Bd. 1–3 Stuttgart 1921 ff. – Zur Frage der Gründung: M. Brecht, Geht das Tübinger Stift auf ein Straßburger Vorbild zurück? Zeitschrift für württ. Landesgeschichte 23 1964 S. 228 f.

[14] Gustav Lang, Geschichte der württ. Klosterschulen, Stuttgart 1938.

mit einer alttestamentlichen Lesung. Bei Tisch wird vorgelesen und gebetet, nachmittags findet das Chorgebet mit einer neutestamentlichen Lesung statt, und ein Abendgebet schließt den Tag. Im Stift reduziert sich das gottesdienstliche Leben auf Morgen- und Abendgebet. Selbst der hergebrachte lateinische Gesang wird neben deutschen Hymnen beibehalten. Der Lehrplan folgt etwas fortentwickelt den von Melanchthon gegebenen Richtlinien eines protestantischen Humanismus: Cicero, Vergil, Ovid, Grammatik nach Melanchthon, Dialektik und Rhetorik, Übersetzungsübungen und Musikpflege gehören zunächst dazu. Später kommen noch „höhere Autoren" dazu sowie Musik und Arithmetik, Sphaerik. Sehr scharf wurde auf die Einhaltung der Disziplin geachtet. Eventuelle Verstöße wurden geahndet, zunächst mit Entzug der Weinration.

Ein Vergleich mit den fast gleichzeitig inaugurierten tridentinischen Seminaren der katholischen Gegenseite bietet sich in manchem an. Hier wie dort ist man sich darüber im klaren, daß die künftigen Kirchendiener in zartem Alter, unverdorben, gewonnen und dann gebildet werden müssen. Der Unterschied im geistlichen Leben und in der humanistischen Ausbildung ist nicht einmal so sehr groß. In der Effektivität war die landesherrliche Ausbildung der bischöflichen sichtlich weit überlegen. Zudem führten die Klosterschulen hin zu dem weiteren geistigen Raum der Universität, während die Seminarausbildung von der Welt sorgsam abgeschlossen blieb. Auf die Dauer hatte das seine Folgen.

Die Klosterschüler wurden mit dem Bildungsgrad etwa eines Baccalaureus dann vom fürstlichen Stipendium in Tübingen übernommen. Der an der Universität erteilte akademische Unterricht wurde im Stipendium durch Repetitionen und Übungen (loci genannt) sowie durch die Pflege der biblischen Sprachen unterstützt, die von den besten Magistern, den magistri repetentes, erteilt wurden. Diese Repetenten stellten ihrerseits eine Elite dar, die eine Anwartschaft hatte auf die führenden Stellen in der Landeskirche. Jeder württembergische Pfarrer hatte den philosophischen Magistergrad zu erwerben. Der Vorteil dieses Ausbildungssystems lag einmal in seiner soliden Qualität. Die einheitliche Ausbildung garantierte zugleich lange Zeit die theologische und menschliche Homogenität der Pfarrerschaft – sogar bei den Geistlichen der Grafschaft Mömpelgard, trotz deren Nähe zum reformierten Bereich –, zumal der ganze Ausbildungsweg von der Landeskirche überwacht werden konnte. Gerade im konfessionellen Zeitalter hatte dieses System unübersehbare Vorteile. Der württembergischen Kirche blieben Lehrstreitigkeiten weithin erspart. Unter den Pfarrern des 16. Jahrhunderts finden sich nur sechs mit calvinistischen Neigungen, drei Flacianer, zwei Schwenckfelder und ein Wiedertäufer. Sieben wurden katholisch, und einer hat die Unterschrift unter die Konkordie verweigert. Umgekehrt hat gerade das Stift dazu gedient, die katholischen Konvertiten umzuschulen.[15] [16] Beacht-

[15] Leube, Bd. 1 S. 150 ff.

[16] Auch die aus Preußen vertriebenen Anhänger Osianders haben teilweise in Württemberg Zuflucht gefunden.

lich ist auch der soziale Aspekt. Nach der Intention Herzog Christophs sollten auch Angehörige sozial schwächerer Schichten in den Genuß der kostenlosen Ausbildung kommen; lediglich die Leistung sollte entscheiden. Diese Absicht dürfte in der ständigen Gesellschaft des späteren 16. Jahrhunderts nicht immer durchgehalten worden sein.

Es zeigte sich sehr schnell, daß das theologische Ausbildungswesen Württembergs ein gewisses Optimum darstellte, das weit über das 16. Jahrhundert hinaus von kaum zu ermessender Bedeutung für die Kirchen- und Geistesgeschichte war. Nikodemus Frischlin spricht vom Stift als von dem berühmten trojanischen Pferd, aus dessen Bauch lauter tüchtige Männer hervorgehen. Darum ist das System zum Teil auch nachgeahmt worden z. B. in den sächsischen Fürstenschulen. In manchen Strukturen hat sich das bewährte Ausbildungswesen bis heute durchgehalten. Die Nachwuchssorgen der württembergischen Kirche waren damit ein für allemal gelöst. Württemberg ist von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an in der Lage, Pfarrer abzugeben, z. B. wurde das protestantische Österreich weithin mit Theologen versorgt, ebenso Reichsstädte, vor allem Regensburg, Hagenau und Augsburg. Zwei Freiplätze im Stift waren für Studenten aus Krain reserviert (Tiffernitisches Stipendium). Insgesamt finden sich 30 Stipendiaten des 16. Jahrhunderts in führenden Stellungen außerhalb Württembergs, darunter z. B. die Wittenberger Professoren Ägidius Hunnius und Polykarp Leyser.[17] Die Ausstrahlungskraft, die die württembergische Kirche im 16. Jahrhundert gehabt hat, bestand zu einem wesentlichen Teil auch in ihren personalen Möglichkeiten. Vergleicht man die verschiedenen Ausbildungsgänge für Geistliche im protestantischen und katholischen Europa des 16. Jahrhunderts, dann wird man urteilen dürfen, daß kaum einmal die Qualität und Effektivität der württembergischen Lösung erreicht worden ist.

Von den insgesamt ca. 2700 Geistlichen des 16. Jahrhunderts ist bei 1779 ein Studium nachweisbar.[18] Davon gehören 1634 der nachreformatorischen Epoche an. Von diesen 1779 haben 1678 in Tübingen studiert, davon 1067 in dem seit 1536 bestehenden Fürstlichen Stipendium. Der prozentuale Anteil der Stiftler unter den württembergischen Theologen läßt sich nur ungefähr bestimmen. Von den 1483 Theologen württembergischer Herkunft überhaupt sind mehr als 1000 Stiftler gewesen. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hat also der Anteil der Stiftler über 75 Prozent der Theologen aus Württemberg ausgemacht. Die Stiftler haben den Charakter der Pfarrerschaft bestimmt.

Die 609 außerhalb des Stipendiums studierenden Tübinger Theologen gliedern sich folgendermaßen auf: 107 gehören der vorreformatorischen Zeit zu. Außerhalb des Stifts mußten die Theologen nichtwürttembergischer Herkunft, z. B. die Reichsstädter, studieren. Wenn diese Reichsstädter in den württembergischen Kirchendienst getreten sind, dann finden wir in der näch-

---

[17] Vgl. dazu Leube Bd. 3 (2. Aufl. 1954) S. 692 f. die Personenliste.

[18] Vermutlich waren es noch mehr. Hier wirkt es sich u. a. aus, daß nicht alle Universitätsmatrikeln ausgewertet worden sind.

sten Generation ihre Söhne alsbald in das Stift integriert. Auf das Studium im Stipendium verzichtet haben vielfach die Söhne der Tübinger Professoren. Manche Studenten haben auch die sozialen, moralischen oder wissenschaftlichen Bedingungen für das Stift nicht erfüllt. Sie haben vielfach nur kurze Zeit studiert; ihre Aufstiegschancen waren entsprechend gering. Sie mußten u. U. mit Lehrerstellen oder ritterschaftlichen Pfarreien vorlieb nehmen.

Ganz auffallend ist, in welch geringem Maße andere Universitäten als die des Landes besucht worden sind. Daß außer den Stipendiaten auch die Mehrheit der freien Studenten an der Tübinger Universität ausgebildet wurde, verstärkte die Einheitlichkeit des Pfarrstands noch beträchtlich. Nur 100 Studenten haben nicht in Tübingen studiert, davon 36 in vorreformatorischer Zeit. 79 haben zwei oder mehrere Universitäten besucht. Es sind vor allem die Pfarrer nichtwürttembergischer Herkunft gewesen, die an anderen Universitäten ausgebildet worden sind. Von den landesfremden Universitäten liegt Wittenberg mit 51 Studenten an der Spitze, davon haben 30 nur in Wittenberg studiert. Dann folgt das nahegelegene Heidelberg mit 39 Studenten, ebenfalls 30 ausschließlich in Heidelberg, danach Freiburg mit 14, Basel mit 11, Straßburg mit 10, Ingolstadt, Leipzig und Jena mit je 8, Erfurt, Königsberg und Marburg mit je 2 Studenten. Je einmal werden genannt: Braunschweig, Frankfurt/O., Krakau, Paris, Rostock und Wien. Die Wahl des Studienorts war offensichtlich nicht sogleich nach der Reformation vom konfessionellen Gesichtspunkt bestimmt.

Für 931 Geistliche läßt sich kein Studium nachweisen. In dieser Zahl dürfte, wie gesagt, eine gewisse Dunkelziffer enthalten sein. Die Gruppe läßt sich aber noch etwas aufgliedern. 111 der vorreformatorischen Pfarrer einschließlich der katholisch gebliebenen haben nicht studiert. Insgesamt ist aber, wie schon erwähnt, nur ein Teil der ehemals katholischen Pfarrer namhaft zu machen. Unter den anderen dürften nicht wenige sein, die keine Universität besucht haben. Auch für die nicht aus Württemberg stammenden Pfarrer kann die Frage, ob sie studiert haben oder nicht, oft einfach nicht beantwortet werden. Von einem bestimmten Kreis läßt sich von vornherein mit einiger Sicherheit sagen, daß sie nicht studiert haben. Das sind die 60 Schulmeister, Collaboratoren und Praeceptoren, die in den Matrikeln nicht nachzuweisen sind.

Hinsichtlich der Ausbildung ist noch eine weitere Beobachtung interessant: Es gab in Württemberg zwar nominell keinen unständigen Status der Pfarrer vor ihrer festen Anstellung, also z. B. einen Vikarsdienst. Jedoch sagt schon die Große Kirchenordnung, die Diaconate seien dazu da, die ritus ecclesiae[19] zu erlernen. Faktisch läßt sich nun nachweisen, daß die Kandidaten zunächst kurzfristig eine Collaboratoren-, Praeceptoren- oder Diakonatsstelle übernehmen mußten, von der sie dann nach ein bis zwei Jahren auf eine ständige Stelle überwechselten. Die Mobilität am Anfang der Dienst-

[19] A. L. Reyscher, Sammlung der württ. Gesetze Bd. 8 Kirchengesetze, Tübingen 1834 S. 234.

zeit ist ganz auffallend. Den ehemaligen Repetenten des Stifts wurden bevorzugte Stellen übertragen. Hingegen blieben die schwächeren Geister und diejenigen, die sich etwas hatten zu Schulden kommen lassen, ihr Leben lang auf den unteren Stufen des kirchlichen Dienstes stehen.

Der gute Bildungsstand der Pfarrer ließe sich auch an ihrer Lektüre und ihren Bibliotheken dokumentieren. Man bekommt dabei ein sehr buntes Bild von dem, womit sich die Pfarrer beschäftigt haben. Noch merkt man wenig von konfessioneller Verengung. Das in dieser Hinsicht zur Verfügung stehende Material ist freilich nicht besonders dicht. So mag es genügen, auf die einschlägigen Vorarbeiten von Kolb und mir selbst hinzuweisen.[20]

4. Die lokale Herkunft

Sie ist bei 1947 Geistlichen bekannt. Von ihnen sind 1486 Württemberger (ca. 76%). Aus den Reichsstädten, vor allem den in der Nähe gelegenen, stammen 238, aus sonstigen Gebieten 226. Dabei handelt es sich in erster Linie um Zuwanderung aus den benachbarten Gebieten ringsum: Vorderösterreich, Baden, Hessen, Hohenlohe, Brandenburg-Ansbach, Öttingen und Bayern. Immer wieder sind Glaubensflüchtlinge in das Herzogtum gekommen, z. B. die Osiandristen aus Königsberg oder die von der Gegenreformation verdrängten Pfarrer aus Straubing und Wemding. In diesem Zusammenhang muß noch einmal darauf hingewiesen werden, daß der Zuwanderung eine beachtliche Tätigkeit württembergischer Pfarrer außerhalb des Herzogtums gegenübersteht.

5. Die soziale Herkunft

Mit die interessanteste aber zugleich die am schwierigsten zu beantwortende Frage ist die nach der sozialen Herkunft der Pfarrerschaft. Leider fließen die Quellen hier verhältnismäßig spärlich. Die Angaben sind darum mit Vorsicht zu benützen. Nur von 513 Pfarrern, das sind ca. 19 Prozent, kennen wir die soziale Herkunft. Am besten sind wir über die Söhne von Geistlichen infomiert: Sie stellen mit 324 Personen den weitaus größten Anteil, eingeschlossen sind in diese Zahl die Söhne von Priestern und Mönchen. Aus den Pfarrhäusern wird wiederum ein großer Teil des geistlichen Nachwuchses gekommen sein, aber zweifellos hat der prozentuale Anteil doch wesentlich niedriger gelegen, als es sich jetzt darstellt.

Bei 173 Pfarrern läßt sich ein weltlicher Beruf des Vaters nachweisen. Zwölf weitere sind durch die Angaben „arm, pauper, indigens" in ihrer sozialen Herkunft einigermaßen bestimmbar. Drei sind adliger Herkunft.

Dem Umkreis von Kirche und Schule gehören folgende Väter an: Die acht Schulmeister, die beiden Schuldiener, der Kantor und der Mesner.

---

[20] Chr. Kolb, Zur Geschichte des Pfarrstands in Altwürttemberg. BWKG 57/58 1957/58 S. 90 ff.; M. Brecht, Die Alte Bibliothek des Tübinger Stifts (masch. Diss.) Tübingen 1961 S. 152 ff.

72 der Pfarrersväter waren in dem, was man als „öffentlichen Dienst" bezeichnen könnte, tätig: Es finden sich zwölf Verwalter, Prokuratoren und Keller, neun Stadtschreiber, acht Bürgermeister und sieben Schultheißen. Als höhere Beamte wird man die fünf Vögte, den Burgvogt, den Untervogt, den Forstmeister und den Offizier bezeichnen müssen. In den Kreis der Hofbediensteten gehören der Kapellmeister (2x), Lichtkämmerer, Knappe, Trabant und Sekretär. Städtische Funktionen, die wohl nicht immer hauptamtlich waren, üben aus: der Spitalmeister, Siechenpfleger, Waisenpfleger und Pfleger. Vier Ratsmitglieder werden faßbar. Zwei werden als civis honestus bezeichnet, sie gehören also der Oberschicht, der Ehrbarkeit, an. In der Verbindung mit dem genannten Personenkreis wird deutlicher als sonst die mögliche Verflechtung der Pfarrerschaft mit den oberen Gesellschaftsschichten sichtbar.

Eine beachtliche Gruppe von 51 Pfarrern haben Handwerker zu Vätern. Dabei ist die Streuung breit und geht durch viele Berufe: Sechs Schneider, fünf Tucher, zwei Seckler, zwei Teppichmacher, ein Färber, drei Schmiede, ein Waffenschmied, ein Goldschmied, ein Schlosser, ein Nadler, ein Flaschner, zwei Schuhmacher, ein Lederer, drei Wagner, drei Schreiner, ein Bildschnitzer, ein (Kunst)maler, zwei Glaser, drei Maurer, ein Baumeister, drei Bäcker, zwei Köche, ein Metzger, ein Bader (zugleich Schultheiß), ein Müller (zugleich Zimmermann). Zur gleichen Schicht der städtischen Gesellschaft kann man hinzurechnen die vier Wirte (zweimal kombiniert mit Schneider), die beiden Kaufleute und die Krämer. Außerdem werden zwölf Bürger (civis) ohne nähere Berufsbezeichnung aufgeführt. Nur vier Bauern und ein Weingärtner werden genannt. Damit deutet sich das enorme Bildungsgefälle von der Stadt zum Land an. Der geistliche Nachwuchs war vorwiegend städtisch.[21]

Die nichttheologische Akademikerschaft ist auch vertreten, wenn auch nicht besonders stark: Sieben Professoren, zwei Ärzte, zwei Advokaten und ein Notar.

Das Spektrum der Berufe dürfte einigermaßen repräsentativ sein. Hingegen ist damit zu rechnen, daß sich ihre Streuung erheblich modifizieren würde, wenn die Vaterberufe in größerem Umfang bekannt wären.

6. Die soziale Herkunft und Stellung der kirchlichen Führungsschicht

Schon die sorgfältige Ausbildung, die der Landesherr der Pfarrerschaft angedeihen ließ, weist darauf hin, daß dem Pfarrerstand ein beachtlicher gesellschaftlicher Rang im Herzogtum zuerkannt war. In der Tat hat die Pfarrerschaft in der württembergischen Gesellschaft des 16. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle gespielt. Das hängt aufs engste mit der Verfassungsentwicklung in Württemberg zusammen. Über das Steuerbewilligungsrecht waren die Stände an der Regierung mitbeteiligt. Da es im Herzogtum keinen Landadel gab, setzte sich der Landtag (die „Landschaft") zusammen aus den

[21] Vgl. Gesellschaftliche Unterschichten in den südwestdeutschen Städten. Hg. von E. Maschke und J. Sydow 1967. Veröffentl. d. komm. f. geschichtl. Landeskunde in Baden-Württ. Reihe A Bd. 15. S. 181 f.

führenden Vertretern der Städte und Ämter und aus den Prälaten der vierzehn großen Klöster. Diese Klöster hatte aber Herzog Christoph gerade nicht aufgelöst, sondern sie in Klosterschulen verwandelt, an deren Spitze evangelische Prälaten standen, die aus den führenden Geistlichen der Landeskirche genommen wurden. Oft ist ihnen der Prälatentitel eines Klosters auch nur nominell übertragen worden. Wir haben hier den im protestantischen Bereich seltenen Fall einer Beteiligung der Geistlichkeit in ihrer Spitze an der politischen Führung. Diese Mitverantwortung ist auch faktisch von den evangelischen Prälaten ausgeübt worden.[22]

Es ist nun eine interessante Frage, wie sich die an der politischen Mitverantwortung beteiligte Führungsschicht der Kirche sozial zusammengesetzt hat. Es ist zu untersuchen, ob es sich hier um einen Clerus maior gegenüber der sonstigen Pfarrerschaft handelt. Da die Quellen für diese kirchliche Führungsschicht mehr hergeben, bietet sich zugleich die Möglichkeit, die Ergebnisse des vorigen Abschnitts über die soziale Herkunft der Pfarrerschaft noch zu differenzieren. Wir befassen uns im folgenden lediglich mit den Spezial- und Generalsuperintendenten, den Pröbsten, Äbten und Konsistorialräten, den theologischen Professoren der Tübinger Fakultät und den Pädagogarchen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, insgesamt eine Gruppe von ca. 140 Personen.

Das Bild ließe sich noch verfeinern, wenn man außer der sozialen und lokalen Herkunft auch das Connubium einbeziehen würde. Das ist leider hier nicht möglich. Die Bedeutung des Connubiums erweist sich aber z. B. an den Beziehungen zwischen den Familien Brenz und Alber, Brenz und Schnepf, Brenz und Bidembach, Brenz und Isenmann, Brenz und Hafenreffer, Andreä und Grüninger. Damit deutet sich bereits an, daß bestimmte Familien starke Positionen an der Spitze der Kirche gehabt haben. Wieder seien beispielhaft einige Namen aufgeführt: Brenz, Bidembach, Schnepf, Alber, Gräter, Osiander, Efferen, Elenheinz, Andreä. Den Söhnen dieser Familien sind zumeist gute Pfründen sicher. Dieser Kreis führender Theologenfamilien bildet sich zuerst etwa in der Mitte des Jahrhunderts aus sehr verschiedenen Vertretern, die zunächst durch ihre Leistung ausgewiesen sind. Sie kommen ebenso aus dem Patriziat wie aus der Geistlichkeit, auch der außerwürttembergischen (z. B. Brenz, Alber, Gräter), wie aus dem Handwerk (z. B. Jakob Andreä). Den Bidembach waren die politischen Umstände günstig, die Osiander trugen den Namen ihres Vaters. Dabei ist zunächst einmal erstaunlich, wie schnell Zugewanderte in führende Stellungen aufrücken konnten, z. B. die Osiandristen Matthias Vogel aus Königsberg und Johann Rucker aus Nürnberg, der allerdings Sohn eines Ratsherrn war. Die Weickersreuter und Schrötlin sind exilierte Pfarrer aus Wemding. Hebsacker und Sylvanus kommen aus Tirol, Esthofer aus Krems, Herger von Mönchsdeggingen, Lotter von Augsburg, Weidener von Ansbach und Agricola aus Hohenlohe. Offenbar haben sich gerade auch die Exulanten mit ihren Qualitäten durchzusetzen vermocht. Andererseits finden sich unter den

[22] Vgl. W. Grube, Der Stuttgarter Landtag 1457–1957, Stuttgart 1957.

führenden Pfarrern auch etwa zehn ehemals katholische Geistliche. Der Kreis der führenden Familien kann nicht allzusehr in sich abgeschlossen gewesen sein, sonst hätten nicht immer wieder von auswärts und von unten neue Familien in ihn hineinkommen können.

Von 56 Vertretern der Führungsschicht kennt man den Beruf des Vaters. Statt 19 Prozent bei den Pfarrern insgesamt sind das fast 40 Prozent. Von diesen 55 sind 24 ebenfalls Geistliche. Diese Zahl ist zunächst insofern interessant, als sie ein viel realistischeres Verhältnis zu den sonstigen Berufen wiederspiegelt, als es sich bei den absoluten Zahlen des vorigen Abschnitts ergeben hat, in dem die Pfarrerssöhne fast 2/3 ausgemacht haben. Weiter wird schon hier deutlich, daß von einer Selbstergänzung der leitenden Männer in der Kirche wohl nicht die Rede sein kann. Gewisse Querverbindungen zu anderen Vertretern der politischen Führungsschicht der Ehrbarkeit werden erkennbar. Schuler wird ausdrücklich als der Ehrbarkeit angehörig bezeichnet. Der Vater der drei Bidembach war Vogt im Hessischen. Siegwart und Grüninger sind Bürgermeistersöhne von Winnenden. Beurlins Vater war Bürgermeister in Dornstetten. Der Lustnauer Spezial Weininger ist Sohn des Tübinger Bürgermeisters. Hafenreffers Vater ist Schultheiß, freilich in dem kleinen Lorch, sodaß er nebenher noch den Beruf des Baders ausübt. Vier Söhne von Stadtschreibern bringen es zum Spezial, ebenso neun Söhne von Beamten, unter ihnen auch ein Zollverwalter und ein Keller. Weiter finden sich unter den Vätern zwei Professoren und ein Arzt. In annähernd gleicher Zahl wie die öffentlich Bediensteten lassen sich doch auch die Handwerker nachweisen: Der Stiftsprobst Magirus ist Sohn eines Wagners, Jakob Andreä Schmiedssohn. Der Vater Heerbrands war Teppichmacher, auf den sozialen Status von Hafenreffer ist schon hingewiesen worden. Die weiteren Berufe sind: Bauer (zweimal), Bildschnitzer, Glaser, Schreiner, Schneider und Kaufmann.

Auch innerhalb der Führungsschicht der Kirche läßt sich allenfalls ein Bruchteil von vornherein der Ehrbarkeit zuordnen. Trotz gewisser ständischer Verfestigungen hat also im ganzen 16. Jahrhundert eine soziale Durchlässigkeit zur Spitze der Kirche hin bestanden. Die Kirche lebte zwar innerhalb der damaligen sozialen Bedingungen und Vorstellungen, aber sie hat ihnen im Personellen auch immer wieder entgegengewirkt.[23]

---

[23] Ich bin mir bewußt, daß man das Thema noch ergänzen und weiter illustrieren könnte durch Einbeziehung der Lehrpläne der Universität, durch die Prüfungsbestimmungen der großen Kirchenordnung für den Pfarrdienst und durch einzelne Biographien und Leichenpredigten. Grundsätzlich würde die Darstellung dadurch wohl kaum Änderungen erfahren. Die Geschichte der theologischen Ausbildung in Württemberg im 16. Jhdt. nachzuzeichnen, war hier nicht die Absicht, zumal sie weitgehend schon erschlossen ist (vgl. außer Leube Bd. I vor allem C. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der Evangelisch-Theologischen Facultät Tübingen. 1877). Um der Geschlossenheit der Untersuchung willen ist hier die Beschränkung vorwiegend auf das statistische Material erfolgt. – Bei den Handwerkern (S. 173) ist zu beachten, daß hier die soziale Streuung sehr breit ist. Arm und reich finden sich hier beieinander.

Harnack und der römische Katholizismus[1]

Von Gottfried Maron

I.

1. In seiner Geschichte der protestantischen Theologie sagt Horst Stephan von Harnack treffend: „Was vor sein Auge trat, wurde ihm Geschichte, und die Geschichte wurde ihm Gegenwart".[2] Damit ist ein Doppeltes ausgesagt. Zunächst einmal: Harnack ist als Theologe bewußt und ganz *Historiker*. Er bekennt selbst: „Was ich gelernt habe, habe ich an der Kirchengeschichte gelernt, und wenn es mir vergönnt gewesen ist, über ihre Grenzen hinauszuschreiten, so hat sie mir die Wege gewiesen; denn nichts Menschliches ist ihr fremd".[3] Harnack versteht dabei die Kirchengeschichte sehr prononciert als eine theologische Disziplin, ja man hat gesagt, „er habe die ganze Theologie geradezu in Kirchengeschichte aufgelöst".[4] Es ist nach ihm Aufgabe der Theologie, das „Wesen" des Christentums herauszuarbeiten. Das aber ist eine Aufgabe für das wirkliche „geschichtliche Verständnis", dem es obliegt „das Wesentliche und Besondere einer großen Erscheinung von den zeitgeschichtlichen Hüllen zu befreien". Bei diesem zentralen Auftrag darf „weder der Antiquar noch der Philosoph, noch der Schwärmer . . . das letzte Wort haben, sondern der Historiker, weil es eine rein historische Aufgabe ist, die wesentliche Eigentümlichkeit einer geschichtlichen Erscheinung festzustellen".[5] Harnack steht hier zunächst als Schüler Albrechts Ritschls mit diesem in einer Front: „geschichtliche" gegen „metaphysische" Theologie. Wenn Harnack einmal das gewiß mißverständliche Wort sagt „daß das Heil lediglich ein geschichtliches sein könne",[6] so richtet sich diese Aussage primär gegen „alle philosophische Verflüchtigung unseres Heilandes", sie impliziert die letztlich reformatorische Gewißheit „daß auf die Kräfte unseres Denkens in bezug auf

---

[1] Erweiterte Probevorlesung, gehalten vor der Theol. Fakultät der Universität Erlangen am 20. 7. 1968.

[2] H. Stephan, Gesch. d. evang. Theol. seit d. dt. Idealismus, 1938, 225.

[3] 1, Vorrede. Mit arabischen Ziffern bezeichnen wir die Aufsatzbände Harnacks: 1 u. 2: Reden und Aufsätze 2 Bde., 1906²; 3 u. 4: Aus Wissenschaft und Leben, 2 Bde. 1911; 5: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, 1916; 6: Erforschtes und Erlebtes, 1923; 7: Aus der Werkstatt des Vollendeten, 1930.

[4] W. Elliger, A. H. als Kirchenschichtler in: A. H. in memoriam, 1951, 19; vgl. E. Troeltsch, A. v. H. und F. Chr. v. Baur (Festg. für A. v. H. 1921, 282–291): „Beide haben Glaubenslehre und Historie aufs engste zusammengezogen oder geradezu in einer lebendige Einheit verwandelt" (282).

[5] Wesen des Christentums (W. d. Chrs.) Neuausgabe m. e. Geleitwort von R. Bultmann, 1950, Vorw. z. 45.–50. Tsd., XIX.

[6] A. v. Zahn-Harnack, A. v. H., 1951² (= Z. H.) 67.

ein seliges und fröhliches Leben nichts zu bauen sei".[7] Später sieht er sein geschichtliches Verständnis des Christentums in einer doppelten Abwehrstellung: gegen die Ableitung des Religiösen aus dem „Geheimnis der Persönlichkeit" (etwa bei Sell) und gegen das relativierende Verständnis der religionsgeschichtlichen Schule, denn „das Christentum ist nicht *eine*, sondern *die* Religion".[8]

„Die Geschichte wurde ihm Gegenwart" sagt Horst Stephan zum zweiten. *Die Geschichte* in ihrer eigentlichen Bedeutung ist nichts Totes, sondern *Leben*, der Historiker ist deshalb gerade kein „Antiquar". Er weiß: „Was wir sind und haben – im höheren Sinn –, haben wir aus der Geschichte und an der Geschichte, freilich nur an dem, was eine Folge in ihr gehabt hat und bis heute nachwirkt".[9] Harnack kann deshalb sagen: „Alles, was da in der Geschichte vorgegangen ist und vorgeht, *das bist du selbst*, und es kommt nur darauf an, daß du es mit Bewußtsein ergreifst".[10] Zur echten Geschichtsschreibung gehört deshalb neben der „Tatsachenforschung" die „Lebensweisheit" unabdingbar hinzu;[11] im „historischen Sinn" eine Frage beantworten heißt „mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist".[12] Man könnte Harnack von hier aus am besten in den Bereich der „Lebensphilosophie" einordnen, wenn es nicht überhaupt schwierig wäre, eine Klassifizierung für ihn zu finden. Harnack ist eigentlich niemandes Schüler gewesen. Immerhin steht er einem Manne wie Dilthey sehr nahe, von dessen Geschichtsschreibung W. Köhler sagt: „Die Unmittelbarkeit des Erlebens sollte alle Säfte und Kräfte der Geschichte in lebendigen Kreislauf bringen, nicht in antiquarischer Gelehrsamkeit und Kritik, nein, immer stand der in der Geschichte lebende Sinn und Gehalt im Vordergrund".[13] Freilich fehlt Harnack die philosophisch-problematische Art Diltheys oder Troeltschs. Sein geschichtliches Denken hat sehr viel mehr Unreflektiertes und „Naives", wie denn Harnack in einem Aphorismus überhaupt Bildung als „wiedergewonnene Naivität" bezeichnen konnte.[14] Hinzu kommt bei Harnack ein starkes künstlerisches Element.[15] Geschichte ist für Harnack das große „Bilderbuch" der Erwachsenen;[16] „nur in der Geschichte hat sich der menschliche Geist expliziert . . . und nur in ihr seine Kräfte und Ideale gewonnen".[17] Von Interesse sind in diesem großen Bilderbuch der Geschichte vor allem: die Kräfte, die Richtung und die geschichtliche Leistung.[18]

2. Harnack sagt einmal in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums: „*Die römische Kirche* ist das umfassendste und gewaltigste, das komplizierteste und am meisten einheitliche Gebilde, welches die Geschichte, soweit wir sie kennen, hervorgebracht hat".[19] Sie ist für den Historiker sozu-

[7] Ebd. [8] Z. H. 227 f. [9] W. d. Chrs. 3.
[10] 6, 137. [11] 6, 19. [12] W. d. Chrs. 4.
[13] W. Köhler, E. Troeltsch, 1941, 354; vgl. Troeltsch 287 f.
[14] 2, 374. Er fügt ein „Hört! Hört!" hinzu.
[15] Vgl. auch Stephan 224.
[16] 6, 176. [17] 6, 3. [18] 6, 14.
[19] W. d. Chrs. 146. Ähnliches gilt vom Papsttum: 3, 213 ff.

sagen nicht zu übersehen. Im Bilderbuch der *Kirchen*geschichte aber tritt sie auf jeder Seite beherrschend in Erscheinung. Schon „die Probleme der Kirchengeschichte des Altertums lassen sich auf ein einziges zurückführen: wie hat sich aus der Predigt des Evangeliums der Katholizismus und die katholische Reichs- und Staatskirche entwickelt?“ [20] Harnack ist dieser Frage in den ersten Bänden seines Hauptwerks, dem Lehrbuch der Dogmengeschichte, nachgegangen. Der gewaltige, fast tausend Seiten umfassende und oftmals unterschätzte dritte Band dieses Werkes aber ist zu mehr als drei Vierteln eine Monographie spezifisch über den *römischen* Katholizismus. Als geschichtliche Erscheinung findet dieser noch in anderen Veröffentlichungen Harnacks den ihm gebührenden Platz, etwa in der Abhandlung über „das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte“ (1890) [21] oder in Harnacks ehemals verbreitetstem Werk, seinem „Wesen des Christentums“ (1900).[22]

Seiner Auffassung von der Geschichte gemäß muß auch *der zeitgenössische Katholizismus* stets im Blickfeld des Historikers Harnack gewesen sein. Und ein nicht geringes Stück der neuesten katholischen Kirchengeschichte hat Harnack bewußt erlebt und denkend und schreibend begleitet. Die sieben Bände gesammelter Aufsätze legen Zeugnis davon ab. Das Dogma von 1870 hat er als Theologiestudent erlebt; er hat es in seiner Dogmengeschichte gewürdigt. Die Zeiten des Kulturkampfes haben bezeichnenderweise kaum Spuren bei Harnack hinterlassen, wenn man nicht den Willen zum Frieden zwischen den getrennten Christen hierher rechnen will.[23] Denn Harnack hat sich frühzeitig und mit Nachdruck der Verständigung zwischen den Konfessionen im Kaiserreich angenommen und z. B. schon 1891 in sehr unüblicher Weise dargelegt, „Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen“.[24] Er hat diese Linie in seiner umstrittenen [25] Kaisergeburtstagsrede von 1907 „Protestantismus und Katholizismus in Deutschland“ [26] vertieft und ausgezogen. Er hat die Krise des Modernismus mit wacher Aufmerksamkeit verfolgt,[27] hat auch zutreffend konstatiert, daß diese Bewegung „fast durchweg scharf antiprotestantisch“ ist.[28] Das Wachsen eines neuen historischen Sinnes im Katholizismus hat er freudig begrüßt [29] und nach Denifles Ausfall gegen Luther, mit dem dieser „sein wissenschaftliches Lebenswerk nicht gekrönt, sondern zerstört hat“,[30] auch das Aufkommen einer neuen katholischen Lutherforschung geahnt. So ist Grisars Luther für ihn „eine Etappe auf dem Wege zu einer besseren Würdigung Luthers in der katholischen Kirche“.[31] Der politische Katholizismus der Nachkriegszeit und die ihn begleitenden

---

[20] 7, 210. [21] 1, 81–139. [22] Bes. 146 ff.

[23] Freilich gibt es in DG III einzelne polemische Abschnitte, etwa zum Vatikanum 761 ff.

[24] 2, 247–264. [25] Z. H. 320 ff.

[26] 3, 225–250. Dazu vergl. Seb. Merkle, H. als Ireniker (Hochland IV/1, März 1907, 755–763 = ausgew. Reden u. Aufs. 1965, 600–608).

[27] Die päpstl. Enz. von 1907 (3, 251 ff.), Religiöser Glaube und freie Forschung (3, 267 ff.).

[28] 3, 239; vgl. DG III, 735 Anm. 1, 764 Anm. 1!

[29] Vergl. bes. 3, 236 ff. [30] DG III, X (Vorw. 1909). [31] 3, 339.

„recht bedenklichen Erscheinungen" in der katholischen Kirche der Zwanziger Jahre[32] haben ihn ebenso beunruhigt wie katholisierende Neigungen auf evangelischer Seite, die er sowohl in der dialektischen Theologie[33] als auch im hochkirchlichen Flügel des deutschen Protestantismus wiederzufinden meinte.[34] Sein letztes Wort zu diesem Lebensthema ist der bewegende Briefwechsel mit dem vor der Konversion stehenden Erik Peterson aus dem Jahre 1928.[35]

3. In der ergreifenden Gedächtnisrede auf seinen Schüler und Freund Karl Holl 1926 sagt Harnack: „Nicht nur die großen Denker, nein, wir alle scheiden uns ja im Leben und in der Wissenschaft in zwei Gruppen, in die Gruppe solcher, denen die geistige Welt als ein aus Stufen und Nuancen zusammengesetztes Ganzes erscheint, und in die andere Gruppe, die die Dinge und die Personen in großen Gegensätzen schaut". Karl Holl war für ihn der Vertreter einer solchen „Kontrastschau".[36] Harnack muß sich zu den anderen zählen! Barth gegenüber unterscheidet er einmal zwischen „schwermütigen" und „leichtmütigen" (nicht leicht-fertigen oder -sinnigen) Christen und rechnet sich auch hier zu den letzteren. Die ersteren seien die, die zu allen Zeiten die Dogmatik gemacht hätten.[37] In der Tat ist „Leichtmütigkeit" keine schlechte Selbstcharakterisierung Harnacks. Was er an Holls „Kontrastschau" als gewissen Vorzug hervorhebt, fehlt bei Harnack weithin: das ethische Pathos und ein „höherer Moralismus", es fehlt gleichzeitig eine gewisse „Schwere und Tragik" dieser Schau, die Welt und Geschichte letztlich in tiefem Dunkel liegen sieht.[38] Für Harnack ist die Geschichte hell und licht, fast möchte man mit einem einstmals berühmten Buchtitel sagen, sie ist „besonnte Vergangenheit". „Die Sonne hat sich mir nicht verdunkelt" schreibt Harnack an Rade 1927.[39]

Diese gewisse heitere Ausgeglichenheit, ja ein gewisser *Optimismus*, liegt nun vor allem auch über *Harnacks Urteilen bezüglich des römischen Katholizismus*. Es ist klar, daß Harnack seinem Lehrer Ritschl in dessen unbedingter Antithese gegen das Katholische nicht folgen kann.[40] Er denkt eben in „Stufen und Nuancen". Im Grunde gehört auch Ritschl für Harnack zu den „schwermütigen" Dogmatikern. Man möchte sagen, alle „Kontrastschau" hat für Harnack zu viel Statik. Die Geschichte aber ist lebendig, sie wandelt sich und drängt oftmals auf den Ausgleich alter Gegensätze. Harnack war einer der ersten in unserem Jahrhundert, der die Meinung vertrat, daß wesentliche Gegensätze zwischen Protestantismus und Katholizismus durch die geschichtliche Entwicklung bereits überwunden seien. Dazu rechnete er die Frage der Rechtfertigung, die Kontroverse über Schrift und Tradition und den Streit über die Anfänge des Primats.[41] Harnacks Interpretation des geschichtlichen

[32] 7, 81 f. [33] Z. H. 418. [34] 7, 98.
[35] E. Peterson, Theol. Traktate 1951, 295–321 (zuerst Hochland Nov. 1932).
[36] 7, 278.
[37] K. Barth, Briefwechsel mit Thurneysen am 18. 5. 1923 (in Klärung und Wirkung, Berlin 1966, 148).
[38] 7, 278. [39] 7, 259. [40] 2, 353 f.
[41] 3, 241 ff.

Tatbestandes, den er klar und schonungslos darzulegen versteht (etwa im dritten Band seiner Dogmengeschichte) ist fast stets eine interpretatio in optimam partem. Die Betonung des Positiven fehlt kaum jemals, nicht einmal in der Beurteilung der Modernismusenzyklika Pius' X.[42] Die Betrachtung des römischen Katholizismus in der Dogmengeschichte mündet in die letztlich überraschende Aussage: „Das Existenzrecht der katholischen Kirche kann füglich nicht bestritten werden". Sie erfüllt nämlich für einen großen Teil der Menschheit eine Aufgabe, die ihr niemand abnimmt.[43] Fast möchte man sagen, Harnack hat jeweils ein doppeltes Urteil, das sich nach zwei Seiten hin entfaltet. Nur ganz vereinzelt findet sich ein „einseitiges" Urteil wie das folgende: „Sobald ich die geschichtlichen Relativitäten und Nötigungen weglasse, starrt mich im römischen Katholizismus etwas ganz Unbegreifliches an, so unbegreiflich, daß ich Religion und Moral in höchster Gefahr sehe und es mir wie ein Wunder vorkommt, daß doch wahrhaft verehrungswürdige, starke und zarte religiöse Charaktere dort auch zu finden sind!" [44] Zu beachten ist dabei die Voraussetzung: „sobald ich die geschichtlichen Relativitäten und Nötigungen weglasse . . ."! Aber eben dies Verlassen des historischen Geleises geschieht bei Harnack so gut wie nie. Er spricht immer mit dem langen Atem und aus der weiten Sicht des Historikers. Wir müssen deshalb seine „geschichtlichen Nötigungen", sein Bild der Geschichte noch genauer ansehen, um die Ausgewogenheit seines Urteils zu begreifen.

II.

1. Man wird bei der Skizzierung des *Geschichtsbildes Harnacks* ohne den Entwicklungsbegriff nicht auskommen, muß sich freilich sogleich klarmachen, wie Harnack diesen Begriff anwendet: „weder in der idealistischen Art Baurs noch in der des herrschenden naturalistischen Evolutionismus, aber auch ohne scharfe Durchdenkung seines Unterschiedes von ihnen und der besonderen Schwierigkeiten, die sich dabei für ihn als Christen ergaben. Seine ‚Geschichtsphilosophie' webt lebensphilosophische und christliche Züge in die Historie".[45] Er sagt einmal: „Wir leugnen das Recht der entwicklungsgeschichtlichen Methode nicht, aber wir fordern, daß, wer sie anwendet, seinen Blick schärfe und befreie und sich nicht bei einfältigen Betrachtungen beruhige. Die Entwicklung verläuft doch nicht nur in auf- oder absteigenden kontinuierlichen Linien, sondern sie steigert sich an den Knotenpunkten zu Metamorphosen".[46] Ein sehr aufschlußreiches Wort aus dem „Wesen des Christentums" lautet: „Die Kirchengeschichte zeigt bereits in ihren Anfängen, daß das ‚Urchristentum' untergehen mußte, damit das ‚Christentum' bliebe; so ist auch

---

[42] 3, 258: Dem Papst ginge es dabei nicht um Herrschaft, sondern um den christl. Glauben, das sei „doch ein erfreuliches Moment".

[43] DG III, 903; vgl. 6, 134.

[44] 3, 290 z. Borromäus-Enz. Pius' X. (1910).

[45] H. Stephan 222. Geschichte als Leben des Geistes ist jedoch mehr als „hervorquellende Entwicklung" (5, 192).

[46] 2, 319; Bild von der Raupe und vom Schmetterling 321!

später noch eine Metamorphose auf die andere gefolgt. Von Anfang an galt es, Formeln abzustreifen, Hoffnungen zu korrigieren und Empfindungsweisen zu ändern, und dieser Prozeß kommt niemals zur Ruhe".[47] Die Kirchengeschichte ist für Harnack das große Musterbeispiel für diesen gewaltigen Prozeß, der zwei gegenläufige Strömungen umfaßt: das Anziehen und das Abstoßen, im Sinne Goethes: Systole und Diastole, *Assimilation und Reduktion*. „Der Geist baut sich den Leib, gewiß – aber er baut ihn, indem er sich das assimiliert, was um ihn ist".[48] Diese doppelte Bewegung ist nirgends klarer zu erkennen als in der Geschichte des Urchristentums. Das Evangelium trat in die Welt „ursprünglich in den Formen des Judenthums. Es hat einen grossen Theil dieser Formen erstaunlich schnell abgestreift und hat sich verbunden und verschmolzen mit der griechischen Wissenschaft, dem römischen Reich und der antiken Kultur".[49] „Was seit den Tagen des Moses und des Plato an der Religion erlebt und über sie gedacht worden war, das zog die Kirche in ihren Organismus hinein, bildete es als eines ihrer Organe aus und benutzte es, sei es als Waffe, sei es als Klammer". Das ist die Geschichte der Assimilation, des Werdens der grossen complexio oppositorum, der freilich sogleich die Gegenbewegung einer Rückführung auf das Einfache und Eine zur Seite geht, denn „nun begannen die Reduktionen. Man kann nicht nur, man soll und muß die ganze innere Religionsgeschichte der christlichen Kirchen bis auf Luther beschreiben als eine Geschichte, in der sich das Evangelium herausarbeitet aus Apokalyptik, Eschatologie, asketischer Weltflucht und wiederum aus Metaphysik, Prädestinationslehre, Kirchendogmatik, um das innere Leben allein zu bestimmen".[50] Der Fähigkeit zur Anreicherung entspricht also die „Fähigkeit, jenen gesamten Synkretismus auch wieder abzustreifen und sich mit anderen Koeffizienten zu verbinden. Damit hat die Reformation den Anfang gemacht".[51] Deshalb ist das evangelische Christentum „die höchste Stufe in der kirchlichen Ausbildung des Christenthums",[52] „in der Geschichte der christlichen Religion haben wir seit der Reformaton keine neue Stufe erreicht".[53] In diesem Urteil über die Reformation ist zugleich Harnacks letztes geschichtliches Urteil über den Katholizismus mit gegeben: der eigentliche Schaden liegt für ihn „in der Unfähigkeit dieser Kirche, das abzustreifen, was einst unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen zweckmäßig war, nun aber zum Hemmnis geworden ist".[54] Dieses Urteil trifft den römischen Katholizismus, der letztlich auf der Stufe des 13. Jahrhunderts stehen geblieben ist[55] kaum weniger als die östliche katholische Kirche, die ihre Gestalt aus dem 3. Jahrhundert konserviert[56] – obwohl

---

[47] W. d. Chrs. 9. [48] W. d. Chrs. 119. [49] DG III, 901.

[50] 2, 316; H. nennt u. a. Clemens Alexandrinus, Augustins Konfessionen, das Mönchtum und Luther.

[51] Mission und Ausbreitung d. Christentums, 1902[1], 229.

[52] 2, 263. [53] W. d. Chrs. 178. [54] W. d. Chrs. 159.

[55] 2, 259; trotz aller Modernität: „Im Grunde steht sie beharrlich fest auf der Stufe des Mittelalters, des 13. Jahrh.".

[56] 5. 128: „Diese Kirche ist die stehengebliebene religiöse, philosophische und ästhetische Kultur des Morgenlandes des 3. Jahrh.".

Harnack hier sehr viel strenger urteilt. Freilich hat der römische Katholizismus die neue Stufe der Reformation mit vorbereitet; deshalb „darf man sagen, daß die Christlichkeit der Kirche im Laufe der abendländischen Geschichte gewachsen ist".[57] Darüber hinausgehende Urteile sind aus der Geschichte nicht zu erheben: „Man hüte sich, vorschnell in der Geschichte nach ‚Richtig und Unrichtig', ‚Wahr oder Falsch' zu fragen, sondern man suche vor allem nach der Richtung. Die Platonische Philosophie z. B. oder die katholische Theologie mag in vielen oder in allen Punkten falsch sein, aber in ihrer Richtung, verglichen mit dem, was vor ihr war, besitzt sie einen unvergänglichen Wert".[58] Wir dürfen uns „nicht anmaßen, absolute Werturteile als Ergebnisse einer rein geschichtlichen Betrachtung abstrahieren zu können"![59] An zwei Einzelbeispielen mag diese Geschichtsschau Harnacks noch geprüft werden: an seinem Verständnis der Kirche und des Dogmas – jenen beiden Linien, die er in seiner Dogmengeschichte als die entscheidenden zeichnet.

2. Der erste für die Kirchengeschichte konstitutive Faktor ist die „Fixierung und allmähliche Verweltlichung des Christentums als *Kirche*".[60] Diese Entwicklung hat besonders im Westen in ausgeprägter Weise stattgefunden.[61] Aus der ersten Christenheit, dem „Bruderbund" in Heiligkeit und Liebe,[62] ist nach und nach „das ins Religiöse transponierte weströmische Reich"[63] geworden. Ihr Bischof ist „der weströmische Kaiser (mit einem Anspruch auch auf Ostrom)".[64] Das ist Harnacks mehrfach wiederholte[65] Definition des römischen Katholizismus als Kirche; sie steht letztlich im Gefolge Ritschls, der den Katholizismus auch als Rechtsordnung und Universalstaat nach Analogie staatlicher Organisationen versteht. „Das Geheimnis dieser Kirche ist, daß sie Weltstaat, Schule, sakramentale Versicherungsanstalt und Gemeinschaft des Glaubens zugleich ist",[66] also eine „complexio oppositorum",[67] in welcher „die Vermischung des Göttlichen mit dem Weltlichen, des Innerlichsten mit dem Politischen der tiefste Schade (ist), weil die Gewissen geknechtet werden und die Religion um ihren Ernst gebracht wird".[68] Tertullian[69] und vor allem der doppelgesichtige Augustin[70] sind die wichtigsten Stationen auf dem inneren Wege dahin. Über Augustins Glaubens- und Kirchenverständnis heißt es bei Harnack: „Offen hat er es proclamiert: ich glaube in vielen Stücken nur auf die Autorität der Kirche hin . . . Damit hatte die Kirche eine ungeheure Bedeutung erlangt, die Bedeutung, welche ihr fortab im abendländischen Katholicismus bleiben sollte: auf sie, eine zunächst unfaßbare Größe – denn was und wo ist die Kirche? – wurde ein großes Stück der Verantwortung abgewälzt, welche bisher der einzelne zu tragen hatte.

---

[57] 5, 139 Anm. 2. Im Osten sieht H. dagegen nur Erstarrung.
[58] 6, 184 f. [59] W. d. Chr. 11. [60] DG I, 353 ff.
[61] DG III, 82 Anm. 1: Im Orient spielt die Kirche in der persönlichen Frömmigkeit eine weit geringere Rolle.
[62] W. d. Chrs. 11, 126. [63] 3, 222. [64] Ebd.
[65] Vgl. z. B. W. d. Chrs. 150. [66] 2, 251.
[67] Der Begriff bei H.: Z. B. Wesen des Christentums 155, Mission und Ausbreitung I² (1916) 261; Marcion (1921) 5 f.
[68] W. d. Chrs. 157. [69] DG III, 25. [70] DG III, 76 ff.

So ist fortab die Kirche in jedem Glaubensact mit dabei. Damit ist aber eine grosse Umwälzung in dem Verhältniss zur fides, quae creditur, herbeigeführt. Die Glaubensacte sind zugleich Acte des Gehorsams".[71] Diese „Verquickung von Lehre und Kirchenordnung machte im Abendland durch Gregor einen weiteren Fortschritt",[72] so daß der Weg zu einer konsequenten Ausgestaltung dieser Gehorsamskirche in Mittelalter und Neuzeit frei war. Der „Lehre von der unfehlbaren empirischen Kirche" entspricht dabei „der Glaube als unfehlbares Lehrgesetz".[73] Eine wie unerhört starke Bindung an die Kirche hieraus resultiert, zeigen in Harnacks Gegenwart auch freiere katholische Gelehrte, etwa Loisy.[74] Allerdings muß doch konstatiert werden: „Das Kirchentum hat die Kraft des Evangeliums nicht zu unterdrücken vermocht".[75] Es ist ein Sauerteig geblieben in aller Verkehrung, denn um eine solche geht es: „in allem, was sich hier als äußeres Kirchentum mit dem Anspruch auf göttliche Dignität darstellt, fehlt jeder Zusammenhang mit dem Evangelium. Es handelt sich nicht um Entstellungen, sondern um eine totale Verkehrung"[76] – erkennbar auch daran, daß die Kirche „sich selbst in den Sacramenten idealisiert",[77] wie Harnack scharfsichtig erkennt. Gegen diese „totale" Verkehrung mußte sich Luther wenden; er stand „gegenüber jener kirchlichen Vergewaltigung, die im Namen Gottes das Gewissen unter die Lehren der Kirche beugte".[78] Doch ist Luthers ganze Konzeption „keine subjektive, individuelle und daher unkontrollierbare und phantastische . . . vielmehr bezieht sie sich auf den einzelnen überhaupt nur deshalb, weil er Glied eines geschichtlichen Ganzen ist", eben der Gemeinde. Diese ist zwar im eigentlichen Sinne nicht sichtbar, vielmehr ein unsichtbares Häuflein, aber in ihren Wirkungen erkennbar und erzeugt notwendig auf Erden eine Gemeinschaft. „Das Glaubenserlebnis ist also nicht auf die Beziehung beschränkt: Gott und die Seele . . ., sondern es ist ein soziales",[79] heißt es weiter gut schleiermacherisch. Trotz seines eigenen gespannten Verhältnisses zur Kirche seiner Tage[80] hat Harnack übrigens nicht einer Kirchenferne das Wort geredet, sondern im Gegenteil, der „Kirchenflucht im Protestantismus"[81] zu wehren gesucht. Der richtige Ansatz der evangelischen Landeskirchen besteht insbesondere darin: „Bringen sie doch neben Anderem auch die nothwendige Wahrheit zu starkem Ausdruck, deren Behauptung der Secte so schwer fällt, daß die religiöse Gemeinschaft nicht ad hoc vom Subjekt geschaffen wird, sondern daß man sie als ein Gut empfängt".[82] Die Doppelaufgabe der Kirche, die Religion als Gesinnungs- und Glaubensgemeinschaft („wie solche früher nur in den Klö-

[71] DG III, 79; die Anschauung Augustins ist jedoch „in sich widerspruchsvoll" (ebd. 161).
[72] DG III, 259.
[73] 7, 78. Ob diese Kirche eine bischöfliche oder päpstliche Spitze hat, ist nach H. gleichgültig.
[74] 3, 256; vgl. Heiler, Loisy, 1947, 54.
[75] W. d. Chrs. 158. [76] W. d. Chrs. 156. [77] DG III, 10.
[78] 6, 125. [79] 6, 116.
[80] Es gereicht dieser Kirche nicht zur Ehre, daß sie bei der Trauerfeier für H. fehlte!
[81] 6, 130.
[82] DG III, 907.

stern bestanden haben")[83] und doch zugleich als Volkskirche zum Ausdruck zu bringen, ist „nicht nur nicht unmöglich, sondern sogar gefordert".[84] Diese Aufgabe ist „nur im Protestantismus wirklich zu lösen".[85] Dabei ist allerdings die Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft das Primäre; die äußere Gestalt, ob die „einer Kirchengestalt oder eines ganz freien Vereins oder was es sonst noch für Rinden geben mag, die den Kern schützen und in denen der Saft aufsteigt, das alles ist Nebensache, ist dem Wechsel unterworfen, gehört den Jahrhunderten an, kommt mit ihnen und geht mit ihnen".[86] Katholische „Kirche" und evangelische „Kirche" sind deshalb „ganz disparate Begriffe".[87] „Der christliche Glaube, soweit er unter uns lebendig ist, lebt in einer doppelten Gestalt, in einer kirchlich gebundenen und in einer freien und individuellen. Die beiden Gestalten verteilen sich nicht einfach auf den Katholizismus und Protestantismus, denn es gibt auch kirchlich gebundene protestantische Frömmigkeit, und es gibt Katholiken, die in Freiheit zu ihrer Kirche stehen wollen; aber die klassische Gestalt der katholischen Frömmigkeit ist die Gebundenheit, und die konsequente Gestalt der protestantischen Frömmigkeit ist die Freiheit". Dabei ist geschichtlich zu sagen, „daß die Gebundenheit einer bestimmten Stufe der Religion entspricht und von ihr unzertrennlich ist", nämlich der Gesetzesreligion.[88] Die Zukunft aber gehört der Entwicklung „die immer mehr zum Independentismus und der reinen Gesinnungsgemeinschaft im Sinne – ich scheue mich nicht – des Quäkertums und des Kongregationalismus führt". Harnack ist zuversichtlich: „Wir werden schon einen Weg und Formen finden ohne *kirchlichen* Absolutismus".[89]

3. Die andere tragende Linie im Geschichtsbild Harnacks ist die „Fixierung und allmähliche Hellenisierung des Christentums als Glaubenslehre",[90] also die Entwicklung des Evangeliums hin zum *„Dogma"*. Sie verläuft in vieler Hinsicht parallel jener ersten: Der Verkirchlichung und Verrechtlichung des Glaubens tritt hier die Intellektualisierung des Glaubens zur Seite, die im Abendland freilich ebenfalls in eine Verrechtlichung ausmündet. Das Dogma hat sich damit im Grunde selbst zerstört, so wie die Kirche als freie Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft ein Ende gefunden hat. In der orientalischen Kirche lebt das Dogma zwar im Kultus als unverstandene Reliquie weiter. Die eigentliche Dogmengeschichte aber „hat bereits seit einem Jahrtausend in der griechischen Kirche ihr Ende gefunden".[91] Im Abendland erlebt das Dogma im Mittelalter eine starke Nivellierung, etwa durch die „ungeheuere Neuerung" der „Heranrückung des Abendmahlsdogmas an die Trinität und Christologie".[92] Schließlich kommt es hier zu dem berühmten dreifachen Ausgang des Dogmas: „Der nachtridentinische Katholizismus vollendet schließlich doch die Neutralisierung des alten Dogmas zu einer arbiträren, von der Überlieferung freilich hart bedrängten päpstlichen Rechtsordnung"; der

---

[83] DG III, 903. Hier ruht u. a. H.s hohe Schätzung des Mönchtums, vgl. 1, 81 ff.; 2, 257 ff.; DG III, 904; W. d. Chrs. 171.
[84] DG III, 906. [85] DG III, 907. [86] W. d. Chr. 114.
[87] 7, 79. [88] 3, 269. [89] Peterson, Theol. Trakt. 305.
[90] DG I, 496 ff. [91] DG II, Schluß. [92] DG III, 388.

Sozinianismus zersetzt das Dogma verstandesmäßig; die Reformation bietet ein widerspruchsvolles Bild: das Dogma ist zugleich abgetan und aufrechterhalten, aber es weist über sich selbst hinaus, rückwärts zum Evangelium, vorwärts auf eine neue Formulierung des evangelischen Bekenntnisses.[93] Im tridentinischen Katholizismus wurde das Dogma also „völlig mitsamt seinen neuen Bestandteilen eine Rechtsordnung",[94] und zwar „eine je nach Bedarf starre oder elastische Rechtsordnung"[95] von völliger Unübersichtlichkeit. Es gibt „ganze, halbe und Viertelsdogmen",[96] sowie ein „unübersehbares Heer von Entscheidungen",[97] deshalb bleibt nichts anderes übrig, als sich an die Kirche qua Institution zu halten,[98] „Glauben heißt eben nichts anderes als Mitglied der katholischen Kirche sein resp. sein wollen".[99] Damit aber ist das Dogma in seiner ursprünglichen Intention zerstört. „Die ganze Idee des Dogmas aber als der Glaube, der jedes Christenherz bewegen soll und den Christen zum Christen macht, ist in Wahrheit abgetan, sofern es jedem Einzelnen überlassen wird, ob er sich den Glauben in seinem ganzen Umfang anzueignen vermag oder nicht".[100] Hinzu kommt im neueren Katholizismus folgendes: „Die ‚rechte' Lehre ist noch immer ein Hauptstück; aber die Kirchenpolitik des Papstes vermag sie faktisch zu ändern; durch kluge Distinktionen hat so manches Dogma einen anderen Sinn erhalten; auch neue Dogmen werden aufgestellt; die Lehre ist in vieler Hinsicht arbiträr geworden ... Überall können die festen Linien der Vergangenheit zugunsten gegenwärtiger Bedürfnisse aufgelöst werden".[101] „Selbstverständlich konnte es nicht im Interesse der Curie liegen, die päpstlichen Entscheidungen als fertige Sammlung zu codifizieren und als kirchliches Rechtsbuch neben das alte Dogma zu stellen; denn damit hätte man der Meinung, die man bekämpfen wollte, nur Vorschub geleistet, als sei der Papst an einen festgeschlossenen Kanon gebunden".[102]

Im Grunde hat nach Harnack nur die Reformation das Dogma aufrechterhalten, es freilich – gereinigt und reduziert – auf seinen eigentlichen Sinn zurückgeführt, und dieser Sinn ist der *Glaube*. Allerdings ist sie in der ständigen Gefahr, den Glauben wieder intellektualistisch zu verfälschen und damit zugleich die Kirche zur Schule und Zwangsanstalt zu machen. Es ist m. E. falsch, auf Harnack einfachhin das Stichwort vom „undogmatischen Christentum" anzuwenden, er selbst hat sich dagegen gewehrt und einmal gesagt: „Die Forderung eines undogmatischen Christentums . . . ist verfehlt".[103] Luther hat „die Theologie, d. h. die wahre theologia crucis (!), als die entscheidende Macht in der Kirche aufgerichtet".[104] Daran darf nicht gerüttelt werden, „denn die evangelischen Kirchen sind die Kirchen des Worts, des Glaubens und der innerlichen Zustimmung. Und in diesem Sinn müssen

[93] DG III, 393. [94] DG III, 12. [95] DG III, 756.
[96] DG III, 681. [97] DG III, 682. [98] DG III, 668.
[99] DG III, 718, vgl. 723! [100] DG III, 681. [101] W. d. Chrs. 152.
[102] DG II, 666; vgl. 760, Anm. 2.
[103] 2, 154; dazu vgl. auch W. v. Loewenich, Luther und der Neuprotestantismus 1963, 127.
[104] DG III, 162.

wir wünschen, daß das altprotestantische Verhältnis von Theologie und Kirche nicht hinfalle. Die Theologie muß eine Führerin der Kirche bleiben".[105] Zwar ist Harnack durch Ritschl „zur inneren Freiheit vom Dogma" geführt worden,[106] er weiß sich auch mit Ritschl in einer Front gegen die dogmatische Verhärtung des lutherischen Konfessionalismus. Aber man versteht Harnacks „undogmatisches" Christentum falsch, wenn man nicht bedenkt, daß Luther nach ihm letztlich das Dogma gerettet hat. Wenn darum die Alternative bestünde zwischen „Indifferenz gegen die Lehre" und dem alten Dogma, so wäre das letztere „weit vorzuziehen". Denn die „franziskanisch-erasmische" Haltung der Indifferenz gegen die Lehre „führt unfehlbar in den Katholizismus und ist dem evangelischen Christenthum so feindlich wie möglich. Es kommt in der That Alles auf die rechte Lehre von Gott als dem Vater Jesu Christi und vom alten und neuen Menschen an".[107] Harnack begrüßte und verteidigte deshalb trotz einzelner Bedenken 1909 die Errichtung eines „Spruchkollegiums" zur Regelung von Lehrzuchtverfahren – was ihm nur Feinde unter den Freunden einbrachte. Nach seiner Meinung kann die evangelische Kirche „nicht darauf verzichten, ihren Standpunkt, sowohl gegen Atheismus, wie gegen Schwarmgeisterei und gegen den Katholizismus zu schützen, und sie darf ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus nichts abmindern lassen".[108]

III.

1. Das Bild von Harnacks Auffassung der Geschichte – und damit des römischen Katholizismus – wäre nicht vollständig, sondern würde ein wesentliches Moment vermissen lassen, wenn man nicht noch folgendes hervorheben würde: *Geschichte* ist für Harnack keine beruhigende oder etwa (wie für J. Burckhardt) „tröstende" Sache, sondern etwas Stimulierendes, auf *Handeln und Aktivität* Zielendes.[109] Schon sehr früh (1873) meldet sich eine geradezu utilitaristische Auffassung zu Wort, wenn Harnack an seinen Lehrer Engelhardt in Dorpat schreibt: „für mich hat Kirchengeschichte nur soweit Interesse, als ich weiß, wozu ihre Betrachtung dienen kann".[110] Es ist genau die Zeit, in der Nietzsche sich über den „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" Gedanken macht![111] Aus den späteren Jahren Harnacks finden sich zahlreiche Äußerungen, die eine sehr klare Sprache sprechen. Wissenschaft ganz allgemein ist für ihn „die Erkenntnis des Wirklichen zu zweckvollem Handeln"[112] und natürlich muß auch die Historie in diesem Sinne Wissenschaft sein. Sie muß „Gegenwartscharakter" haben „und mit unserem Handeln in engster Beziehung stehen; denn nicht um uns zu unterhalten oder um zu kontemplieren sind wir auf der Welt, sondern um das Ganze zu

[105] 2, 154 f. „Theologie" und „Dogma" aber gehören zusammen!
[106] Stephan 222. [107] DG III, 877. [108] Z. H. 306.
[109] Vgl. dazu auch den Glückwunsch zu Söderbloms 60 Geburtstag 1926 (7, 257 und Z. H. 421): Das Wort muß stets zur Tat werden.
[110] Z. H. 57.
[111] 2. Stück d. „Unzeitgemäßen Betrachtungen" (1873).
[112] 5, 178.

fördern und unserem Nächsten zu dienen . . . Die Geschichte muß dieser Aufgabe entgegenkommen; sonst müssen wir sie lassen und uns einer anderen Tätigkeit zuwenden".[113] Also: „Um in den Gang der Geschichte einzugreifen, deshalb treiben wir Geschichte und haben Recht und Pflicht dazu".[114] An anderer Stelle heißt es: „Wir treiben Geschichte, nicht nur um zu erkennen, nicht nur um zu wissen, was geschehen ist, sondern um uns von der Vergangenheit zu befreien, wo sie uns zur Last geworden ist, ferner um in der Gegenwart das Richtige tun zu können, und drittens, um die Zukunft umsichtig und zweckmäßig vorzubereiten".[115] Gelegentlich finden sich erstaunlich scharfe Formulierungen, etwa diese: „Auch kann man Veraltetes nicht dadurch bekämpfen, daß man es ignoriert und der Geschichte den Rücken kehrt, sondern nur dadurch, daß man es aus der richtig verstandenen Geschichte heraus vernichtet".[116] Das klingt geradezu nach Marx, ist jedenfalls nicht Hegel. Aber darüber reflektiert Harnack nicht. Er zitiert Ernst Moritz Arndt – womit möglicherweise auch eine der Wurzeln für Marx bezeichnet sein mag –: „Zum Handeln ist der Mensch auf der Welt, nicht zum betrachten"![117] Vor allem äußert sich in dieser aktivistischen Geschichtsauffassung Harnacks der Geist des Bismarck-Reiches, in dem die „Leistung" und die „Arbeit" in hohem Kurs stand.[118] Zugleich aber – und das ist für unser Thema wichtig – ist diese Sicht der Geschichte antikatholisch gemeint! „Der Kardinal Manning hat einmal das frivole Wort ausgesprochen: ‚Man muß die Geschichte durch das Dogma überwinden'; wir aber sagen umgekehrt: man muß das Dogma durch die Geschichte läutern, und wir sind als Protestanten der guten Zuversicht, daß wir damit nicht niederreißen, sondern bauen".[119] Daß die Geschichte „durch das Dogma überwunden" wird, ist im Tridentinum geschehen;[120] die Läuterung des Dogmas durch die Geschichte geschah in der Reformation. Aus der richtig verstandenen Geschichte heraus handeln bedeutet deshalb für Harnack ein Doppeltes: den Protestantismus vor geschichtlichem Rückschritt bewahren, und: sich mühen um den Fortschritt des Christentums und der Menschheit. Diese beiden Maximen erklären auch zugleich das meiste von Harnacks eigener kirchenpolitischer Aktivität.

2. Es ist also zunächst die Aufgabe des erkennenden (Kirchen-)Historikers, den *Protestantismus vor Rückschritt zu bewahren.* Heilers Bemerkung: „Wie man aus Harnacks Werken eine katholische Apologie gewinnen könnte, so ebenso auch eine protestantische Antiapologie"[121] ist insofern unrichtig, als man versucht ist zu glauben, die Kritik am Protestantismus gehe zugunsten des Katholizismus. Das ist durchaus nicht der Fall, und wer Harnack einlinig im Sinne einer „evangelischen Katholizität" interpretiert, hat jedenfalls nicht begriffen, was Harnack mit der „Richtung" in der Geschichte meint.

[113] 6, 171 f. [114] 6, 7. [115] 6, 172, vgl. 6, 8.
[116] 6, 189. [117] 6, 8.
[118] H. zur „Arbeit": W. d. Chrs. 115; vgl. aber auch W. d. Chrs. 72! Overbecks bissige Bemerkungen zu diesem Thema: Christentum u. Kultur 203 f., 211.
[119] Z. H. 130 f. [120] DG III, 702.
[121] Fr. Heiler, A. v. H. +, seine Stellung zu Katholizismus und Protestantismus (Im Ringen um die Kirche, Ges. Aufs. u. Vortr. II, 1931, 270 ff.) Zitat 277.

Alle Kritik Harnacks am Protestantismus ist vielmehr Kritik an einem drohenden oder bereits vollzogenen Rückfall ins Katholische. Schon 1896 schildert Harnack die „fortschreitende Katholisierung unserer protestantischen Landeskirchen".[122] Die Hauptmomente sind dabei wiederum die beiden Punkte Kirche und Dogma. Harnack stellt vor allem einen verbreiteten katholischen Kirchenbegriff im Protestantismus fest. „Daß wir Evangelische mit diesem katholischen Kirchenbegriff, der die Kirche des Glaubens und die empirische Kirche identifiziert, allmählich auch alle Folgen des katholischen Kirchenbegriffs mitbekommen . . . liegt auf der Hand und kündigt sich schon an" (Harnack nennt Fanatismus, Herrschsucht, Ungeduld, Verfolgungssucht, kirchliche Uniform und kirchliche Polizei).[123] Zum anderen geht es um eine katholische Handhabung des Bekenntnisses als „irreformable Rechtsordnung".[124] Dadurch wird der Glaube in den Gehorsam umgefälscht. Liturgische Katholisierung,[125] überhaupt eine verhängnisvolle Annäherung an katholische Formen[126] und sonstige „katholische Gelüste"[127] sind die Folge. Es besteht die akute Gefahr für den Protestantismus zu einer „Doublette zum Katholizismus zu werden".[128] „Ginge unmerklich die Entwicklung so weiter und würden wir einfach ihr gegenüber kapitulieren, so würde sich aus der Konsolidierung des Protestantismus ein zweiter Katholizismus bilden, nur dürftiger und religiös minder als der erste".[129] Das Stichwort einer „Katholisierung der evangelischen Kirche" als brennender Gefahr, taucht immer wieder auf.[130] Harnack knüpft daran den Aufruf zur Tat. „Die evangelischen Kirchen werden rückwärts geschoben, wenn sie nicht standhalten. Aus so freien Schöpfungen, wie die paulinischen Gemeinden es waren, ist einst die katholische Kirche entstanden – wer bürgt dafür, daß nicht auch die Kirchen ‚katholisch' werden, welche an der ‚Freiheit eines Christenmenschen' ihren Ursprung haben?".[131] Bis hin zu Harnacks Stellungnahme zur ökumenischen Problematik[132] und bis zu seinem Briefwechsel mit Peterson ist die Warnung vor einer Rekatholisierung der Kernpunkt. Harnack schließt diesen Briefwechsel mit den Worten: „Aber nur nicht kleinmütig-reaktionär werden und die alten ägyptischen Fleischtöpfe zurückwünschen. Sie sind verloren, es sei denn, man kehre um und wandere nach Ägypten zurück".[133] „Ich könnte zusammenfassend sagen, daß unsere Kirche kein Staat, keine Schule für ewig Unmündige und keine sakramentale Versicherungsanstalt werden soll".[134]

Sehr aufschlußreich ist, wie Harnack (wenn auch mehr beiläufig), von seinen beiden Hauptgesichtspunkten aus, die Frage der Rechtfertigung zutreffend beurteilt. Die Rechtfertigung darf nicht wieder zum „Dogma" werden, sie droht dann „wie im Katholizismus *ein* dogmatischer Locus neben anderen zu werden";[135] und die Rechtfertigung darf nicht „verkirchlicht" werden: „hier – und hier besonders – (muß) die Autorität des Kircheninstituts, der

[122] 2, 140 (Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus).
[123] 2, 141. [124] 2, 142 ff. [125] 2, 144 f.
[126] 2, 145 ff. [127] 2, 146. [128] 2, 147.
[129] 2, 150. [130] W. d. Chrs. 176. [131] W .d. Chrs. 177.
[132] Vgl. 7, 77. 78. [133] Peterson, 305. [134] 2, 264.
[135] DG III, 883; vgl. dazu E. Wolf, Peregrinatio II, 1965, 13!

man sich zu unterwerfen hat, wegfallen".[136] Es geht also um Glaube, nicht um kirchlichen Gehorsam in der Rechtfertigung. Die „Reformation" ist die höhere „Stufe". Wir sollen sie vor Rückfall in frühere Stufen bewahren, sollen aber auch „unser Christentum und unsere Kirche nicht festnageln auf einer bestimmten Stufe der Erkenntnis und Kultur".[137] Die Geschichte geht weiter.

3. Das führt zu der zweiten Maxime: Der geschichtlich denkende Mensch und Christ soll sich mühen um den *Fortschritt des Christentums und der Menschheit*. Der Begriff „Fortschritt" mag hier stehen, obwohl Harnack ihn nicht sehr häufig gebraucht und auch um seine Problematik weiß.[138] Trotzdem wird man das Erreichen einer neuen geschichtlichen Stufe im Sinne Harnacks als Fortschreiten bezeichnen können. Zwar hat Harnack die Reformation dem mittelalterlichen und römischen Katholizismus gegenüber als eine neue „höhere Stufe des Menschentums" bezeichnet,[139] aber er hat sich dabei nicht beruhigt, sondern nach einer weiteren geschichtlichen Stufe Ausschau gehalten. Es geht darum, „dem kommenden Zeitalter des Geistes die Tore unserer Zeit zu öffnen"![140] Die ganze Geschichte ist für ihn von einem irrationalen, begeisterten Drang zum „Ganzen-Einen" bestimmt. „Es ist kein Zweifel – die Menschheit arbeitet in der Geschichte, ‚als ob Gott existierte', als ob sie, von einem höheren Ursprung herstammend, diesen in zielstrebendem Wirken wieder erreichen müßte, dabei alle Glieder zu einer Einheit zusammenschließend".[141] Das ist ein geradezu gnostisch gefärbtes Geschichtsbild, auf Grund dessen die *Frage der christlichen Einheit* eine erhöhte Bedeutung gewinnt. Harnack hat diese Frage sehr früh vor Augen gehabt, bereits seine Abhandlung über das Mönchtum von 1880 endet mit einem hoffnungsvollen Blick auf den Frieden der Konfessionen.[142] Immer wieder hat ihn diese Frage bewegt, so daß er mit Recht zur Konferenz von Stockholm 1925 an Söderblom schreiben kann: „angesichts dieser großen Versammlung drängen sich mir alle meine kirchengeschichtlichen Erinnerungen zusammen: sie erscheinen mir alle wie eine Vorgeschichte dieses Kongresses".[143] Dabei ist eine Annäherung der Konfessionen „ganz und gar nicht als eine äußere Einheit oder gar Verschmelzung zu denken.[144] „Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen im empirischen und strengen Sinn des Worts ist aber überhaupt unmöglich, wie jeder denkende Historiker anerkennen muß; denn er weiß, daß sich geschichtliche Gebilde nicht vereinigen lassen, wenn sie sich in einer langen Entwicklung fest formiert haben. So wenig Tongefäße, die im Feuer gehärtet sind, verschmolzen werden können – man kann sie wohl in *einen* Dienst stellen, aber man kann sie nicht vereinigen und auch nicht ineinander schieben, wenn sie gefüllt sind – so wenig ist das bei geschichtlichen Kirchen möglich".[145] Worum es nur gehen kann, das ist ein „überkonfessioneller christlicher Arbeits- und Bruderbund",[146] dessen Konturen Harnack schon frühzeitig erblickte: „Die katho-

[136] 3, 243 Anm. [137] 2, 259. [138] Vgl. 6, 194.
[139] 6, 140. [140] 7, 170 (Leitart. z. Pfingsten 1924).
[141] 6, 192. [142] 1, 139. [143] 7, 84.
[144] 3, 233. [145] 7, 79. [146] 7, 83.

lischen Christen wohnen alle zusammen in einem alten Schloß, an welchem Jahrhunderte gebaut haben. Trotzige Türme flankieren es; durch Gräben und Mauern ist es geschützt, und im Innern birgt es prächtige Hallen und dunkle Verließe, gotische Kapellen, trauliche Gemächer und Zellen für Büßende. Die protestantischen Christen wohnen in zahlreichen leichtgebauten Häusern, die recht verschieden sind, und in denen manches Nötige fehlt. Aber um Schloß und Häuser liegt ein gemeinsamer Garten im hellen Sonnenlicht, und des Tages über arbeiten alle Bewohner in diesem Garten; nur des Nachts kehrt jeder in seine Behausung zurück. Mögen die Tage immer länger und die Nächte immer kürzer werden!"[147] Das also ist für Harnack „Annäherung und Gemeinschaft im höheren Sinne": „nicht, daß wir uns auf der konfessionellen Fläche näher kommen . . ., sondern daß der Christenstand überall wichtiger werde als der Konfessionsstand, daß die gemeinsame Arbeit der Konfessionen im Garten Gottes sie mehr beschäftigen möge als die Verteidigung und Auszierung des eigenen Hauses, daß die Sorge für die sittliche Tüchtigkeit und den Seelenfrieden aller Volksgenossen ihnen wichtiger werde als jede andere Aufgabe".[148] So läßt sich zwar nicht die „äußere Einheit" wiederherstellen, wohl aber eine höhere Stufe erreichen und eine innere Gemeinschaft, in der die christliche Religion wieder als Band der Einheit empfunden wird.[149] Dabei ist „die Rückkehr zur Geschichte, die vertiefte Kenntnis der Geschichte . . . allmählich der stärkste Hebel geworden, um die Konfessionen aus der Enge und aus den Fesseln, in die sie sich selbst geschlagen haben, zu befreien".[150] Auch päpstliche Enzykliken können den Fortschritt der Dinge nicht aufhalten.[151] Freilich: „Niemand darf erwarten, daß die deutschen Katholiken je Lutheraner werden; aber zu hoffen ist, daß sie das Beste aus der Entwicklung, die mit der Reformation begonnen hat, sich aneignen und in ihrer Weise ausgestalten werden".[152] Es ist vor allem zu wünschen, „daß beide Kirchen der freiheitlichen und zu einer höheren Einheit strebenden Entwicklung in ihrer Mitte Raum geben; denn auf dieser Entwicklung allein, und nicht auf dem Beharren bei dem Hergebrachten, beruhen die Hoffnungen für die Zukunft".[153] „Wir wollen daher mit aller Kraft die christliche Einheit der Menschen erstreben und in unseren kleinen Kreisen aufgeschlossen und weitherzig sein, um fähig zu werden, daran zu glauben, daß die brüderliche Einheit der Menschheit kein Traum der Träumer ist, sondern ein vom Evangelium unabtrennbares Ziel".[154]

IV.

So aktuell gerade diese letzten Gedanken nach der Entwicklung der ökumenischen Bewegung und nach dem II. Vatikanischen Konzil auch sein mögen – „die Geschichte" ging in einem gewaltigen Gegenschlag in der Theologie zunächst über Harnack und seine Zeitgenossen in der Historie hinweg. Noch am 1. Februar 1918 schreibt Troeltsch: „Die Dogmatiker sind

147 3, 234. 148 3, 234 f. 149 3, 249 f.
150 3, 236. 151 3, 258. 152 3, 250.
153 3, 249. 154 6, 131.

fast ausgestorben, die Historie hat sie getötet“[155] – doch schon standen die Füße der neuen Dogmatiker, die eben diese Historie hinaustragen sollten, vor der Tür. Die Uhr des Historismus war abgelaufen. Manches, was Karl Barth damals sagte, klingt direkt wie gegen Harnack gesprochen. „Die Geschichte hat keine theologische Autorität, wohl aber die Kirche“.[156] Der Neuprotestantismus ist für ihn eine Art „zweiter Protestantismus“, „der vergessen wollte und in der Tat vergessen hat, daß die Reformation Wiederherstellung war, der nicht mehr weiß und nicht mehr wissen will, was Kirche ist“, nämlich Gottes Haus! Das ist die „Substanz der Kirche“, die der Katholizismus „nicht weggeworfen, sondern in seiner Weise gehütet“ hat.[157] Barth bekennt deshalb – wenngleich in einem sehr verschachtelten Satz – daß er, vor eine letzte Wahl zwischen Neuprotestantismus und Katholizismus gestellt, „in der Tat lieber katholisch werden“ würde.[158] Er kann dies letztlich deshalb sagen, weil wir nach seiner Meinung mit dem Katholizismus eines gemeinsam haben: wir befinden uns mit der römisch-katholischen Kirche „in *einem* Raum, eben dem Raum der Kirche“.[159] Deshalb ist der römische Katholizismus auch als herausfordernde „Frage an die protestantische Kirche zu begreifen“.[160] Und neben der Kirche ist bei Barth auch das „Dogma“ als positive Größe wieder da.[161] Harnack *konnte* keinen Zugang mehr zu dieser neuen Theologie gewinnen. Er hatte dafür keine „Antenne“. Der Briefwechsel mit Barth in der „Christlichen Welt“ (1923) macht es offenbar.[162] Die dialektische Theologie andererseits machte sich nichts aus dem bitteren Vorwurf, sie habe eine „kurzsichtige Auffassung der Geschichte“ und nähere sich dem Katholizismus und der Romantik.[163] So bleibt es für Harnack bei der Feststellung „Die Söhne sind den Vätern noch feindlicher als den Großvätern“,[164] denn in der Tat: Die dialektische Theologie stand eher bei Harnacks Vater,[165] und der Kummer, den Theodosius Harnack an seinem Sohne erleben mußte[166] widerfuhr diesem Sohn an seinen Schülern. So ist an diesem Umschlagen abzulesen, wie stark die Geistes- und Theologiegeschichte der Neuzeit in Gegensätzen (bzw. „Wellenlinien“) fortschreitet, wobei die Generationenfrage schon seit längerem keine unerhebliche Rolle spielt. Inzwischen ist bereits die Zeit der Enkel gekommen und damit vielleicht die Möglichkeit einer unbefangeneren und gerechteren Beurteilung Harnacks, wie sie in fast allen Jubiläumsbeiträgen des Jahres 1951 auch schon spürbar geworden ist.[167]

---

[155] W. Koehler, E. Troeltsch, 1942, 404 f.
[156] K. Barth, Theologie u. Kirche 1928, 311 (1925).
[157] Ebd. 337. [158] Ebd. 339 Anm. 3. [159] Ebd. 332.
[160] Ebd. 329 ff., bes. 336 ff.
[161] Vgl. etwa ebd. 307.
[162] Abgedruckt bei K. Barth, Theol. Fragen und Antworten, 1957, 7–31.
[163] Z. H. 418.
[164] Ebd.
[165] Vgl. die Neuausg. seiner Theologie Luthers in Chr. Kaiser Verl. 1926/27!
[166] Vgl. bes. Z. H. 104 f.
[167] Vgl. bes. die beiden Aufsätze von W. Schneemelcher, Christentum als Kulturmacht (Ev. Theol. 10, 1950/51, 527–546) u. das Problem der DG (ZThK 48, 1951, 63–89), auch sein Artikel in RGG³ III, 77 ff. – Eine Neuwertung H.s aus der Sicht

Harnack darf nicht einfach im Lichte des frühen Barth gesehen werden. Er selbst ist sehr viel weniger einlinig, ja, er ist sehr viel „dialektischer" als man zunächst anzunehmen geneigt ist. Das können wir als eine Frucht unserer Untersuchung buchen. Neben dem positiven Urteil über den Katholizismus stand das negative; neben der relativ freundlichen Meinung über den *römischen* Katholizismus stand die scharf ablehnende über den griechisch-orthodoxen Katholizismus;[168] neben dem „undogmatischen" Harnack stand der Verteidiger von „Lehre", ja vom „Dogma"; neben dem „unkirchlichen" Harnack der warme Verteidiger der Kirchlichkeit. Ja, es gibt neben dem „liberalen" Harnack auch so etwas wie den „orthodoxen"[169] – und zwar so, daß sich die beiden Linien nicht auf biographische Perioden verteilen lassen, etwa so als ob der „orthodoxe" Harnack früh und der „liberale" spät wären oder umgekehrt. Harnack ist also bei genauerem Zusehen vielschichtiger als es zunächst scheinen will.

Die Zeit der Enkel ist gekommen – das heißt nun andererseits, daß der Stern Barths – wie es weithin den Anschein hat – schon bedauerlich schnell am Verblassen ist. Sogar eine neue Geschichtstheologie ist wieder auf dem Plan, die, freilich weit über Harnacks Intentionen hinausgehend und eher bei Hegel und Baur anknüpfend, in einem Rückschlag auf Barth der Geschichte nun wirklich *„theologische* Autorität" zuschreiben zu können meint.[170]

Nun sind hier sicherlich Barths Warnungen am Platze. Dennoch kann es uns nicht gestattet sein, in der Art des frühen Barth die Geschichte total abzuwerten. Gewiß kann gerade eine Betrachtung der Konfessionen keine rein historische (oder phänomenologische), sondern muß eine (kontrovers-) theologische sein, wenn sie weiterführen soll. Hier hat Karl Barth unaufgebbare Maßstäbe gesetzt, die eine Abwertung der Dogmatik im Sinne des Historismus[171] verbieten. Aber kommt nicht durch die völlige Ausklammerung der Geschichte beim frühen Barth ein im Ergebnis ganz ähnlicher Relativismus wie der historische in Sicht,[172] wenn Barth „die Kirche" als den gemeinsamen Raum von Katholizismus und Protestantismus ansieht? Hat Harnack da nicht vielleicht doch das größere Recht auf seiner Seite, wenn er diesen Raum vorsichtiger als „die Geschichte" der Christenheit bzw. des Christentums bezeichnet?

---

eines jüngeren Neutestamentlers bietet E. Bammel, Der historische Jesus in der Theologie A. v. H.s (Jahrb. d. Ev. Ak. Tutzing XII, 1962, 25–47. Wieder abgedruckt in: Tutzinger Texte 1, 1968, 71–97).

[168] Z. T. wohl durch die baltische Herkunft H.s erklärbar und durch Erfahrungen mit der dortigen russ. Orth. und durch die schwierige Lage des balt. Luthertums dieser herrschenden Staatskirche gegenüber.

[169] Der Einfluß des Vaters (auch und gerade in der DG!) dürfte stärker sein, als man zunächst erwartet, obwohl sein Einfluß und der anderer im einzelnen schwer aufweisbar bleibt.

[170] Dazu vgl. bes. W. Pannenberg u. a., Offenbarung als Geschichte 1963².

[171] Vgl. W. Elliger in: A. H. in memoriam, 1951, 21 f.

[172] Letzterer vielleicht noch besser bei Fr. Heiler zu erkennen als bei seinem Lehrer H.: vgl. K. Frör, Ev. Denken u. Kath., 1932, 137 ff. (Frör hat bezeichnenderweise keinen eigenen Abschnitt über H., der nur mehrfach am Rande erwähnt wird).

Daß wir Harnack heute nicht ohne Kritik lesen, versteht sich von selbst.[173] Trotz aller Schwächen aber können wir von Harnack noch immer sehr viel lernen, nicht nur zahlreiche treffende Einzelheiten und Einsichten – auch und gerade über den römischen Katholizismus, was die Lektüre des 3. Bandes seiner Dogmengeschichte so interessant und lohnend macht.[174] Es ist vor allem das, was man das Gespür oder das Gefühl für die Geschichte der Christenheit nennen könnte, die Geschichte weniger als „theologische Autorität" denn als „Hilfe", als „Bilderbuch". Dann merkt man, daß der Blick in die Gegenwart erst Sinn bekommt, wenn er mit dem Blick in die Vergangenheit (und für Harnack mit dem in die Zukunft!) gepaart ist. Angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit ist dann eine falsche Geschichtsphilosophie ebenso fern wie die neueste Ignorierung und Verachtung der Geschichte bei allen Utopisten. Harnacks Stufendenken[175] ist gewiß zu einfach. Aber: gibt es nicht tatsächlich so etwas wie geschichtlichen Fortschritt – eine Erfahrung, die freilich heute eher von römischen Katholiken gemacht wird? Und gibt es nicht auch so etwas wie Rückschritt – etwa in liturgicis, worauf uns ebenfalls Katholiken heute gelegentlich hinweisen? Vor allem, was den Blick in die Zukunft angeht, kann Harnacks zugleich vorwärtsweisende und nüchterne Sicht vorbildlich für uns sein.[176]

Insbesondere aber bietet Harnacks Arbeit und Leben eine Art Modell eines weltzugewandten Christentums, wie es dann der Harnack-Schüler Dietrich Bonhoeffer weiter durchdenken sollte.[177] Es geht dabei um eine Haltung, die besagt, daß es im Letzten in dieser Welt nicht um die „Kirche" gehen kann – womit zugleich der tiefste Gegensatz gegen den neuesten römischen Katholizismus und seine Ekklesiozentrik bezeichnet ist. Bei Bonhoeffer findet sich auch an eindrucksvoller Stelle ein Gedanke über Katholizismus und Protestantismus wieder, den Adolf Harnack zuerst so ausgesprochen hat: „Das bleibt ihm (dem Protestantismus), mag er auch noch so tiefgreifende Wandlungen erleben, unveränderlich bestehen, daß er Gläubige und nicht Heilige erziehen will".[178]

---

[173] Vgl. das Vorwort Bultmanns von Neuausgabe des W. d. Chrs.

[174] Nur die mariologische Entwicklung hat H. seltsam unterschätzt. Über das Dogma von 1854 findet sich in dem großen Werk nur ein einziger Satz und eine Anm. (DG III, 746 f.)!

[175] In seiner Grundform geht es wohl auf Herder zurück. Auf diesen verweist auch Troeltsch 289.

[176] H. war wohl der erste, der, allen „Ökumenismus" vorwegnehmend, vorgeschlagen hat, daß kath. Theologen Vorlesungen ev. Theologen hören sollten und umgekehrt (3, 248 im Jahr 1907).

[177] Zu Bonhoeffer u. H. vgl. E. Fascher, A. v. H. Größe und Grenze, Berlin 1962, 32. E. Bethge. D. Bonhoeffer, 1967, Register. Bonhoeffer hielt für das kirchengeschichtliche Seminar die Gedenkrede am Grabe H.s (D. Bonhoeffer, Ges. Schriften III, 59 ff.) Zum ganzen vgl. H. Müller, Von der Kirche zur Welt, Leipzig 1966[2].

[178] 2, 150; Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Taschenb. Ausg. 183 (vgl. auch G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition, 1964, 216!)

Die theologische Beurteilung der Kirchenausschüsse

Von Günther Harder

Oskar Hammelsbeck zum 70. Geburtstag

Mit dem Jubilar durch mannigfache gemeinsame Erinnerungen an den Kirchenkampf verbunden, widme ich ihm den folgenden Versuch einer speziellen theologischen Beleuchtung der Zeit der Kirchenausschüsse.[1]

Als ich in „Kirche in der Zeit" IX, 1961, S. 349/50 über die Tagung der Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in Bielefeld berichtete, konnte ich vermerken, daß die Diskussion nach dem Vortrag von Wilhelm Niemöller über die Kirchenausschüsse so verlief, daß man denken konnte, die Synode von Oeynhausen hätte gestern stattgefunden. Gegensätze in der Beurteilung der Lage wie in der grundsätzlichen Stellungnahme haben damals eine nachhaltige Rolle gespielt. Sie haben auch die Entwicklung des kirchlichen Neuaufbaus und der Neuordnung nicht unbeeinflußt gelassen. Es ist daher nicht leicht, über diese Zeit zu berichten. Der Schreibende selbst muß immer fürchten, aus seiner Position von damals heraus zu schreiben und zu denken. Die Objektivität der Berichterstattung ist ständig gefährdet. Auf der anderen Seite allerdings bedeuten die Ausführungen der Mitbeteiligten auch für die spätere Beurteilung nicht wenig.

I.

Die theologische Selbstbeurteilung der Kirchenausschüsse

1. Die Theologie der Schöpfungsordnung

Am 17. 10. 1935 erließen der neugebildete Reichskirchenausschuß und der Preußische Landeskirchenausschuß einen Aufruf zur Mitarbeit. In ihm fand sich als ein Stück Grundlage der Arbeit die Bejahung der nationalsozialistischen Volkwerdung auf der Grundlage von Rasse, Blut und Boden. „Wir erkennen darin (in der Volkwerdung) die uns von Gott gegebene Wirklichkeit unseres Volkes").[2] Einer der Männer der Kirchenausschüsse äußerte, für die

[1] Angeregt wurde ich zu der folgenden Ausarbeitung durch die Tagung der Kommission zur Geschichte des Kirchenkampfes vom 26.–28. Juli 1961 und speziell durch den Vortrag von Wilhelm Niemöller, „Zur Geschichte der Kirchenausschüsse", an den sich eine lange und erregte Diskussion anschloß.

[2] Der Wortlaut der Erklärung: Joachim Beckmann, Kirchliches Jahrbuch 1933 bis 1944 (KJ), 1948, S. 104, ferner Kurt Dietrich Schmidt, Dokumente des Kirchenkampfes II, Die Zeit des Reichskirchenausschusses, 1935–1937, I. Teil, 1964, II. Teil,

Ausschüsse sei wichtig die Anerkennung des entscheidenden Dienstes, den der NS dem christlichen Glaubens- und Existenzverständnis geleistet hat, indem er vergessene und verdeckte schöpfungsmäßige Gebundenheiten unseres Volkes wieder aufdeckte und in den Mittelpunkt seiner Ideen rückte.[3] Die Schöpfungsordnung in der rechten Weise zu beachten und zum Zuge zu bringen, war ein nicht unwichtiges Anliegen der Kirchenausschüsse. Zu der Schöpfungsordnung, wie sie sie verstanden, gehörte ohne weiteres das Volkstum hinzu. Die Kirche mit ihrer Erlösungsbotschaft ist kein Fremdkörper im Volkstum und darf es nicht werden. So stellt man sich die Zuordnung von Kirche und Staat derart vor, daß die Kirche mit ihrer Erlösungsordnung unter dem Staat mit seiner Schöpfungs- und Erhaltungsordnung Gottes steht.[4] Darum stört die Kirche, die unter Christus steht, die Volksgemeinschaft nicht. Darum muß dem Volk das Evangelium in einer bestimmten Situation verkündet werden, die wiederum unter dem Aspekt der Schöpfungsordnung gesehen wird.[5] Die Erlösung selbst ist auf die Schöpfung angelegt, sie will die Schöpfung wieder herstellen. Man sieht, es fehlt in diesem Gedankengang jegliche eschatologische Ausrichtung der über die Schöpfung hinausweisenden Bedeutung der Erlösungsbotschaft.[6] Auch die Lebenswirklichkeit des Volkes bedarf nach dieser Theologie der Erlösung.[7] Das hohe Ziel der sich so verstehenden Kirche ist, daß sie die Schöpfung zu Gottes Welt werden läßt.[8] Von hier aus kritisiert Zoellner im gleichen Zusammenhang, in dem er diese Ausführungen macht, die Bekennende Kirche (BK) und unterstellt ihr, daß sie sich von der Welt abschließe, in einer falschen Trennung von Volk und Vaterland, in der die Verantwortung für Volk und Staat verleugnet wird.[9] Er wirft ihr gleichzeitig eine verkehrte Auffassung vom Wesen der Kirche, vom Verhältnis zwischen Staat

1965 (zitiert: Schmidt, mit Angabe der Seitenzahlen), S. 21. Leider muß vermerkt werden, daß im 3. Absatz dieses auf den vollständigen Abdruck in K. D. Schmidt, Die Bekenntnisse des Jahres 1935, 1936, S. 273 f. verweisenden Auszugs der wesentliche Satz fehlt, ohne daß durch Punkte angedeutet ist, daß hier etwas ausgelassen ist. Vollst. in K. D. Schmidt, Die Bekenntnisse des Jahres 1935, S. 274. Der Satz lautet: „Wir bezahen die nationalsozialistische Volkwerdung auf der Grundlage von Rasse, Blut und Boden", s. a. G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der DEK zu Barmen, I, 231.

[3] Epd. B Nr. 21 vom 22. 4. 1936 = K. D. Schmidt, Dokumente des Kirchenkampfes II/1, 543.

[4] Zoellner in seinem Vortrag vom 4. 4. 1937 in Frankfurt/M., AELKZ 70, 1937, Sp. 383. Zum Gesamten der Theologie der Schöpfungsordnung s. Wolfgang Tilgner, Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube, Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes 16, Göttingen 1966, bes. Abschnitt B VI, S. 88–211.

[5] Allwohn in „Kirche im Angriff" 11. 1935.

[6] Zoellner in seinem Bericht über das Gutachten gegen die DC, AELKZ 1936, 708.

[7] Zoellner, Was will der RKA? AELKZ 1936, Sp. 9.

[8] Zoellner, 19. 6. 1936, Mitteilungsblatt. 4, AELKZ 1936, Sp. 1134–39, Schmidt 772, s. a. Wilh. Zoellner in dem Schlußaufsatz aus seiner Feder in der ihm gewidmeten Festschrift, Credo ecclesiam, Festgabe für D. Wilhelm Zoellner, hrsg. v. Hans Ehrenberg, Gütersloh 1930. Dieser Aufsatz trägt ebenfalls den Titel Credo ecclesiam, S. 396–415, hier bes. S. 409, wo Z. ausführt, daß die Welt Gottes Schöpfungsordnung ist, auch in den Grundlagen und Grundformen des Gemeinschaftslebens.

[9] Mitteilungsblatt der DEK vom 16. 7. 1936, Zur gegenwärtigen kirchlichen Lage (i. A. des RKA).

und Kirche, von dem Verhältnis von Synoden und Amt vor. Dieses alles aber hat seine Grundlage, seinen Mittelpunkt in Zoellners Denken über die Schöpfungsordnung. So kann der Vorsitzende des Preußischen Landeskirchenausschusses schreiben,[10] daß der Staat verlangen muß, daß die Kirche um des Volkes willen da ist, daß sie dem Volk, dem Leben und Werden des Volkes zugute kommt. So schreibt er:[11] „Der Gott, der uns das Blut und den Boden gab, das ist auch der Gott, der uns das Evangelium schenkte. Er, er allein ist des Staates sowohl wie der Kirche Herr". Dabei wird in dieser Theologie der Schöpfungsordnung übersehen, daß die ideologischen Güter des Nationalsozialismus etwas durchaus anderes sind, als die von Theologen gelehrte Schöpfungsordnung, – ganz abgesehen davon, daß Volk und Land nicht unter die Schöpfungsordnung Gottes fallen, vielmehr eher unter die Strafordnung. In einer an seine Amtsbrüder gerichteten Schrift gegen einen Brief Egers an Zänker vom 9. 5. 1936 hat s. Z. der Verf. versucht, die unterschiedliche Denkweise von ideologischer Lehre des Staates und der Partei auf der einen Seite und von der Verkündigung der Kirche auf der anderen Seite zu umreißen: Die Kirche predigt das Evangelium nicht ohne Gesetz, die Gnade nicht ohne Natur, vielmehr die schöpfungsgemäße Gebundenheit unter dem Gesetz. Der Nationalsozialismus verkündet die schöpfungsmäßige Gebundenheit als Heil. Darum würdigen seine Vertreter die kirchliche Art, von der schöpfungsgemäßen Gebundenheit zu verkündigen, herab.[12] Es ist außer Frage, daß das gewisse Sendungsbewußtsein, das D. Zoellner erfüllte, von dieser Schöpfungsordnungstheologie getragen wurde. Weil er meinte, daß die Stunde geschlagen habe, endlich dies rechte Verhältnis der Kirche zur Schöpfung zum Zuge zu bringen, fühlte er sich zu seinem Amt berufen, auch angesichts der unsicheren Grundlagen seiner Stellung.

2. *Das Selbstverständnis der Kirchenausschüsse*

Die Kirchenausschüsse stellten sich als Männer der Kirche vor, und zwar nach Herkunft, nicht nach kirchlichem Auftrag. Sie wiesen hin auf ihre staatliche Beauftragung mit der Leitung und Vertretung der Deutschen Evangelischen Kirche. Sie verstanden ihre staatliche Aufgabe darin, Rechtshilfe zu vermitteln, dafür zu sorgen, daß die innerkirchliche Klärung und Auseinandersetzung sich ohne Störungen von außen her vollziehen konnte. Die württembergische Sozietät hat in einem Schreiben an Zoellner vom 31. 10. 1935 die Position der Kirchenausschüsse scharf kritisiert, ihre Bindung an die Weltanschauung einer Epoche, an politische Zielsetzungen und rassische Grenzen sowie an die Grenzen des Bekenntnisses, so daß den Ausschüssen nur der Hinweis auf die verborgene Gnadenwahl Gottes, die brüderliche Liebe und

[10] M. Eger, Das Verhältnis von Staat und Kirche im gegenwärtigen Deutschland, 1936, bes. S. 5: „Der Staat muß verlangen, daß sie (die Kirche) um des Volkes willen da ist. Er muß verlangen, daß die Kirche dem Volk, dem Leben und Werden des Volkes zugute kommt . . . Das . . . scheint mir der Sinn des bekannten Satzes vom positiven Christentum zu sein".

[11] Ebd. S. 20.

[12] G. Harder, Liebe Brüder im Amt, 30. 5. 1936, Schmidt, 728 ff.

das Wagnis des Glaubens und das Vertrauen zu den führenden Männern übrig blieb.[13] Die Ausschüsse verstanden sich als treuhänderische Vermögensverwalter der Kirche, uneingedenk übrigens der schon bestehenden Bevormundung durch die Finanzabteilungen, die dieser Vermögensverwaltung eine nicht unwichtige Grenze setzten. Die Kirchenausschüsse betonen in ihrer Erklärung vom 18. 11. 1935, daß die gesamte Leitung und Vertretung der DEK auf sie übergegangen sei. Sie hoffen allerdings, durch ihre Arbeit die Schaffung eines verfassungsmäßigen Kirchenregiments zu vermitteln und zu ermöglichen. Sie wollen die Rechtmäßigkeit der kirchlichen Gesetzgebung seit dem 1. 5. 1933 nachprüfen. Sie wollen dafür sorgen, daß die innerkirchliche Klärung und Auseinandersetzung ohne Störungen von außen her sich vollziehen kann, und daß die kirchliche Verwaltung nicht Werkzeug der Auseinandersetzung wird, darum also die Vermögensverwaltung treuhänderisch geschehen soll.[14] Damit hängt zusammen, daß die Kirchenausschüsse die Bruderräte nicht als Kirchenleitung anerkannten, ihnen vielmehr nur die seelsorgerliche Betreuung ihrer Glieder zuwiesen.[15] Die Ausschüsse gaben zwar zu, daß ihre Mitglieder vom Staat ernannt waren, sahen sich aber nicht als verlängerten Arm des Staates an. Die Begründung ihrer Arbeit glaubten sie in Artikel 1 der Verfassung der DEK sehen zu können. Beschränkt sahen sie sich auch durch die Bestimmung der Reichskirchenverfassung Artikel 2, 3, der besagt, daß die Landeskirchen in Sachen des Bekenntnisses und des Kultus selbständig sind. Die Ausschüsse ihrerseits glaubten sich gebunden an die Hl. Schrift und die Bekenntnisse der Kirche. Noch in ihrem Rücktrittsschreiben vom 12. 2. 1937 betonen sie dies.[16] Sie sehen sich gebunden, im Dienst der Verkündigung auf die Lehre zu achten und dem Irrtum zu wehren. Sie sehen sich in all diesen Dingen als dem Volke zu einem Dienst verpflichtet.[17]

Im Hintergrund dieser Gedankengänge steht der juristische Begriff einer organisierten Kirche. Weil diese organisierte Kirche handlungsunfähig ist, muß eine von dem Staat bevollmächtigte Gruppe von Männern dafür eintreten und sich darum bemühen, Voraussetzungen für eine neue juristische Ordnung der Kirche zu schaffen. In dieser neuen Ordnung soll dann die Gemeinde wieder leben und sich bewegen können. Man glaubte auch, gegenüber dem NS-Staat einen solchen durch eine neue Gesetzgebung zu schaffenden rechtlichen Freiraum schaffen zu können. Daß die Gemeinden selbst in ihrer Entscheidung für das Bekenntnis, in ihrem geleisteten und zu leistenden Widerstand, in ihrer immerwährenden neuen Bekundung durch die von ihnen geschaffenen Organe, wenn es auch nur hilfsweise Organe sind, die eigentliche Quelle neuen Rechtes und neuer Rechtsschöpfung, nämlich die Voraussetzung dafür sind, daß die Kirche vom Staat in ihrem eigenen Leben erkannt und

[13] Schreiben der Württembergischen Sozietät an Zoellner vom 31. 10. 1935, Berliner Archiv für die Geschichte des Kirchenkampfes 135a, Blatt 1–5.

[14] Rücktrittsschreiben des RKA vom 12. 2. 1937, Schmidt 1339, ferner Erklärung des RKA vom 24. 1. 1936, Schmidt 299.

[15] Brief Zoellners an die VKL vom 23. 1. 1936, Schmidt 292.

[16] s. o. Anm. 14.

[17] Aus der Arbeit der Kirchenausschüsse, Das ev. Deutschland, 1936, S. 22–24.

anerkannt wird, diese neuen Erkenntnisse, wie sie auf der Dahlemer Synode, besonders von Fritz Müller, dargelegt worden sind, waren den Männern der Kirchenausschüsse unzugänglich.

Dabei war ihnen die Unsicherheit ihrer Position durchaus bewußt. Sie glaubten aber, diese Unsicherheit erklären und entschuldigen zu müssen aus der besonderen Lage der zerstörten Rechtsordnung der Kirche. So konnte Zoellner sagen: „Ich habe meine Berufung vom Staat und von Gott", dies übrigens in Absetzung gegenüber den Bruderräten, die die Berufung nur aus sich selbst hätten. Gewiß hatten die Bruderräte nicht die Berufung vom Staat, aber auf eine Berufung von Gott her konnten sie sich in der Tat mit dem gleichen, vielleicht sogar mit besserem Recht stützen, weil sie ihre Berufung und Berufenheit in der von ihnen selbst vollzogenen Bindung an den göttlichen Befehl und Auftrag begründet sahen. Mit bitteren Worten hat damals Martin Niemöller an Wilhelm Zoellner geschrieben (28. 12. 1935).[18] Zoellner hat, so schreibt Niemöller, einen gültigen Auftrag nur von daher, daß Zoellner vor Gott zu verantworten hat, daß er diesen seinen Auftrag von einem Staat genommen hat, der das Christentum bekämpft. Die Ausschüsse verstanden sich in der Tat nicht als ein bloßes Aufräumkommando, sondern als Kirchenleitung. Dem Problem, ob Kirchenleitung überhaupt treuhänderisch vollzogen werden kann, haben sich die Ausschüsse niemals ganz gestellt. „Das evangelische Deutschland 1936", S. 22–24, schrieb zwar, daß die Frage der kirchenregimentlichen Befugnisse der Ausschüsse noch der Klärung bedürfe. Die Ausschüsse haben diese Klärung niemals vorgenommen. Sie waren der Meinung, daß sie in ihrer Lage und mit ihrem Auftrag nicht anders denn als eine interimistische Kirchenleitung handeln könnten, während doch die BK ihnen immer wieder die Rolle staatlicher Befriedungsstellen zuwies. Die damals weitverbreitete Schrift, deren eigentlicher Verfasser Otto Dibelius war, der aber ein Schreibverbot hatte, so daß sie von Niemöller herausgegeben wurde, die den Titel trug „Die Staatskirche ist da", hat diese Situation besonders deutlich herausgekehrt: Die Ausschüsse haben ihren Auftrag vom Staat. Sie werden in ihren Personalentscheidungen und in anderen laufenden Geschäften ständig überwacht, während auf der anderen Seite das Kirchenministerium seinerseits staatliche Kirchenleitung ausübt und die Ausschüsse beiseite drängt, so in dem Telegramm des Ministeriums an das Breslauer Konsistorium, Bischof Zänker als abgesetzt zu betrachten, was ohne Wissen der Kirchenausschüsse geschah. Dasselbe galt für die 5. Durchführungsverordnung vom 2. 12. 1935, die ebenfalls ohne Wissen und Zustimmung der Kirchenausschüsse erlassen wurde, durch die alle kirchenleitenden Funktionen der BK verboten wurden. Diese wenigen Hinweise an dieser Stelle sollen genügen.[19]

---

[18] Brief Niemöllers an Zänker vom 28. 12. 1935, Schmidt 155.

[19] Sächsisches Kirchenblatt 26, 1936, Sp. 82–85, Zur innerkirchlichen Lage, Wiedergabe eines Vortrags von Zoellner in der Markus-Kirche in Steglitz am 20. 1. 1936 vor der bekenntnistreuen Lutherischen Vereinigung. Hier äußert sich Z. über die Bruderräte. Sie dürfen nicht über ihren defensiven Charakter hinausgehen, was seit 1934 geschehen ist. Die Bekenntnisbewegung mußte Bewegung bleiben und nicht Organisation werden.

Die Kirchenausschüsse waren der Ansicht, daß kirchliche Herkunft, kirchliche Bindung durch die Ordination, Berufungsbewußtsein individueller Art und Selbstbindung an die Grundlage der Kirche nach eigenem Urteil auf der einen Seite und die staatliche Beauftragung auf der anderen Seite genüge. Wir sahen, wie dies mit einer ganz bestimmten theologischen und zugleich kirchenrechtlichen Beurteilung dessen, was Gestalt und Recht der Kirche ist, zusammenhing. So konnten sich die Kirchenausschüsse selbst in der mangelhaften Form ihrer Berufung als die einzig mögliche Art, die Kirche zu befrieden, verstehen.

3. Die Bekenntnisfrage

Zoellner war der Ansicht, daß es des Bekenntnisses bedürfe, um der Kirche als ganzer Kraft zu geben für ihren Dienst. Er spricht von dem großen „Wir" gegenüber dem kleinen „Ich" einer persönlichen individualistischen Frömmigkeit. Da eine solche Kirche zur Zeit gar nicht da ist, kann auch die Kirche von sich aus, zumal in ihrer gegenwärtigen Zerstörtheit, keiner Kirchenleitung völlige Vollmacht geben. Darum sind die Kirchenausschüsse trotz aller Behelfsmäßigkeit die einzig mögliche Art von Kirchenleitung. Wo ist, so fragt Zoellner, eine Kirche, die aufgrund des Bekenntnisses verfaßt wäre, die den Ausschüssen Vollmacht geben könnte? Ganz besonders in dem Raum der Altpreußischen Union gibt es diese Kirche nicht, weil sie kein einheitliches Bekenntnis hat. Woher, fragt Zoellner, nimmt man das Recht, innerhalb der Union von Bekenntnis zu sprechen? Nicht nur die Bekenntnisse, sondern auch die Bekenntnisbegriffe sind ganz verschieden. Die Barmer Erklärung wird von Zoellner abgelehnt. Sie ist kein Bekenntnis. Es liegt also ein ganz bestimmter Bekenntnisbegriff bei Zoellner und wahrscheinlich bei den meisten Mitgliedern der Kirchenausschüsse zugrunde.[20] Im gleichen Zusammenhang äußert sich Zoellner in dem Sinn, daß man das Fundament für den gesamten Neuaufbau der Kirche in Deutschland legen müsse, eigentlich ein sehr weitgespanntes Ziel, viel weiter, als es die Aufgabe eines treuhänderischen Kirchenregimentes überhaupt sein konnte, dies unter einer Sicht, die die wahre, bedrängte Lage der Kirche gegenüber dem totalen NS-Staat in ihrer ganzen Gefährlichkeit nicht erkannte. Solange, so meint Zoellner, Möglichkeiten für eine Kirche zu sehen sind, die zugleich Volks- und Bekenntniskirche ist, muß diese Arbeit fortgesetzt werden. Diese neue und wahre Volks- und Bekenntniskirche muß sich gegen eine Kirche des völkischen Idealismus und auch eines privaten persönlichen Idealismus absetzen. Es ist eine ganz bestimmte bezeichnende Prämisse bei Zoellner, daß er die Berufung auf das Bekenntnis, eigentlich auf die Grenzlinie, hinter die eine Kirche nicht zurückgehen kann, als Bewegung und als Strukturprinzip einer neu zu bildenden und zu bauenden Deutschen Evangelischen Kirche sieht. Auch die BK sieht Zoellner nur unter dem Gesichtspunkt eines Ansatzes zur Bekenntnisbewegung. Sie muß diese Bekenntnisbewegung bleiben, sie darf sich nicht organisieren. In Wahrheit

[20] s. Anm. 19.

hat die BK als solche von Anfang an sich in irgendeiner Form organisiert, um gerade auf diesem Wege bekennend wirken zu können. Zu diesem Bekenntnisprogramm Zoellners gehört dann, wovon später die Rede sein wird, auch die Abgrenzung gegen ein an den Idealismus verfallenes Christentum, wie er es in den Thüringer Deutschen Christen sieht.

So entwickelt nun Zoellner eine Theorie von der Religion der Bindung und der Religion der Haltung. Die letztere ist eine Religion vom Menschen her, aus dem Idealismus geboren. Hieraus wird ein Mythus für die Volkwerdung entwickelt und der Bibel als dem Mythus des Judentums gegenübergestellt. Der Bibel aber gegenüber gilt die Entscheidung, ob sie als Mythus oder als Offenbarung gewertet wird. Das Bekenntnis beruht auf einem letzten Religionsverständnis der Bindung. Aber nun entfaltet sich in der Reformationszeit das Bekenntnis in doppelter Weise, als reformiertes und als lutherisches. Gott ist im Himel und auf Erden bei den zerschlagenen Herzen. Beides, dieses Sein Gottes im Himmel und auf Erden, ist richtig. Aber auf der reformierten Seite wird nun ein Bild von der Heiligkeit Gottes entworfen, das Gott der Welt fern rückt. Dem entspricht dann eine Lehre von der Kirche, die vom Volkstum und vom Staat geschieden ist. Diese vom Staat geschiedene Kirche leugnet die Verantwortung für Volk und Staat. Es ist sehr die Frage, ob dieses Bild vom reformierten Bekenntnis auch nur im geringsten der Wirklichkeit entspricht. Es ist vielmehr nach einem Bild geprägt, zu dem die Synode von Barmen den Anlaß gegeben hat. Der Synode von Barmen wird dies alles nämlich unterstellt, d. h. reformierte Geistigkeit, von Karl Barth inspiriert. Zoellner entwickelt im Sinne seiner Kirchenpolitik eine Doppelposition des Abfalls auf beiden Seiten, einmal bei der radikalen, mindestens der „dahlemitischen" BK, der völliges Unverständnis gegenüber dem lutherischen Bekenntnis unterschoben wird, und den Thüringer Deutschen Christen, die als Repräsentanten des Mythus in der Kirche angegesehen werden. Diese beiden Gruppen will Zoellner ausschalten zugunsten einer Mitte. Er hat es programmatisch in einem Vortrag ‚Entscheidungen und Scheidungen' vorgelegt.[21] Von seinem lutherischen Bekenntnisbegriff her glaubt Zoellner, sich von der BK völlig distanzieren zu können. Er hält sie, wie schon gesagt, als Bekenntnisbewegung für nötig und wichtig, bestreitet aber, daß es auf die Art gehen könne, daß ein paar Pastoren, die meinen zu wissen, wie es gemacht wird, sich ein paar andere herbeiholen, das Ganze Synode und deren Beschlüsse dann Bekenntnis nennen. Ganz nebenher sei darauf hingewiesen, daß vonseiten der BK nie der Anspruch erhoben worden ist, daß Barmen ein Bekenntnis im Sinne der reformatorischen Bekenntnisschriften ist. Das, was Zoellner vorschwebt, ist eben gerade nicht die Organisation, sondern nur eine Bekenntnisbewegung, die nicht auf Synoden hinausläuft. Die BK habe den Fehler begangen, Kirchenregiment zu früh aufzunehmen, – während es doch ihr einziges Bemühen der Selbsterhaltung war, auf dem Weg von Synoden Widerstand zu leisten. Dies aber, was an Organisation, an Synoden, an Bruderräten und an geleistetem Widerstand geschehen ist, ist alles nur Abge-

[21] Zoellner am 19. 6. 1936, Mitteilungsblatt 4, AELKZ 1936, Sp. 1134–39.

schlossenheit von der Welt, Trennung von Volk und Vaterland, Mangel an Verantwortung gegenüber Volk und Staat. Man sieht aber, wie diese ablehnende, fast muß man sagen, feindselige Haltung gegenüber der BK ihre theologische Begründung bei Zoellner hat. Das neue Verständnis der Bekenntnisschriften garantiert die künftige Konsolidierung der Kirche in Deutschland.[22] Bei dieser Darlegung von Zoellner bleiben allerdings bestimmte fundamentale Begriffe unsicher und unklar, der der Sünde, der Irrlehre und des Irrtums. Vor allem wird das lutherische Bekenntnis nicht in seiner theologischen Uraussage gewertet, sondern unter einem merkwürdig romantischen Vorzeichen als die rechte Weise, das Evangelium so zu bekennen, daß die Kirche, die es bekennt inmitten der Welt, in das Volksleben als wahre Volkskirche hineingestellt ist. Man wird die Frage erheben müssen, ob das theologische Selbstverständnis der Kirchenausschüsse unter dem Aspekt des lutherischen Bekenntnisses nicht eigentlich eine romantische Inbeschlagnahme des Bekenntnisses als Srukturelement der Volkskirche ist.

Zoellner versteht sich, übrigens bis zu einem gewissen Grade durchaus mit Recht, als alten Streiter für das Bekenntnis. Er meint aber, daß Bekenntniseinheit sich erst entwickeln muß. Der Kirchenausschuß will aber durch seine Maßnahmen dieser Entwicklung dienen, der Entwicklung hin zu einer lutherischen Kirche Deutschlands. Man sieht, welch ein weitgespanntes konfessionelles Ziel Zoellner hat. Wiederum sehen wir, es ist so, daß er die Stunde für gekommen erachtet, innerhalb der großen Kirchenwirren in Deutschland sein altes Programm und Projekt durchzuführen. Bedenkt man heute nachträglich den Willen des Staates, diesen absolut antichristlichen Willen, dann sieht man, wie wenig die Möglichkeit damals bestanden hat, weitreichende kirchenkonstruktive Pläne zu verwirklichen. Heute sieht man deutlicher als damals, daß die staatlichen Kirchenausschüsse, wollten sie überhaupt etwas erreichen, nur dann ganz nüchtern ihre eigene Wirklichkeit erkannten, wenn sie sich als bloße staatliche Hilfsstellen ansahen, dazu gesetzt, der äußersten Unordnung zu steuern. Daß sie als Überleitung zu einer künftigen Konfessionskirche eine Art Notkirchenregiment ausüben konnten, davon war überhaupt keine Rede. Nur die romantische Fernsicht Zoellners gab ihnen diese Aufgaben und Möglichkeiten.[23] So ruft Zoellner zum echten Vertrauen auf, daß uns Gott eine Einigkeit im Glauben wieder schenken möchte, daß er unser Bekenntnis wieder lebendig macht. Gerade in diesen Wendungen mit dem verräterischen Wörtchen ‚wieder' zeigt sich der romantische Aspekt Zoellners. Er sieht die große Zeit seiner Kirche als lutherische Bekennniskirche der Vergangenheit. Was sie damals wirklich war, das hat in dieser romantischen Bekenntnisschau keinen Ort. Sein Ziel ist die von innen heraus in Freiheit geordnete lutherische Kirche. Darum sieht er im Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutsch-

[22] AELKZ 1936, Sp. 703–11.

[23] Mitteilungsblatt der DEK 1936/37 Nr. 1 (Beilage zum Gesetzblatt der DEK) Zoellner gibt die Parole aus: Wir müssen hin zu der einen lutherischen Kirche in Deutschland. „Lutherisch-deutsch-evangelisch, das war im Anfang die Kirche der Reformation". . . .„Wir scheiden von uns, was zum Bekenntnis der Kirche nicht steht".

lands und den angeschlossenen Kirchen eine erste große Blockbildung, während er ausscheiden will, was nicht zum Bekenntnis der Kirche steht. Allerdings will er im Rahmen der großen lutherischen Kirche auch dem reformierten Kirchentum, soweit es in Deutschland vorhanden oder noch vorhanden ist, ebenso wie den consensus-unierten Kirchen und Gemeinden einen Raum lassen. Aber das eigentlich bestimmende Element dieser künftigen lutherischen Kirche soll das lutherische Bekenntnis allein sein. Zoellner versteht sich selbst und die Kirchenausschüsse als die Vollstrecker dieses großen auf die Ferne hin angelegten Konfessionsplanes.

Man sieht also deutlich, Zoellner meint viel mehr als bloß ein Ordnungschaffen der Ausschüsse. Er will das lutherische Bekenntnis retten vor der Union und die Kirche vor einer unorganischen Bekenntnis-Aufoktroyierung. Er meint, daß die Stunde für die Durchsetzung des lutherischen Bekenntnisses in der ganzen DEK gekommen ist. Er hält sich selbst, wie sein Hinweis auf die göttliche Berufung zeigt, für den von Gott für diese Stunde berufenen Mann. Dies also ist das eigentliche Movens seines Handelns, ist auch seine Freude und gibt dem alten Mann die erstaunliche Kraft, in dieser verworrenen und schwierigen Zeit vielleicht nicht große Erfolge einzuheimsen, aber doch an verschiedensten Orten und immer wieder tätig zu sein, gibt ihm vor allem Freudigkeit zu seinen zahlreichen Vorträgen, die er damals gehalten hat, und die die Menschen in der Kirche für seine Ziele begeistern sollten. Es war nicht der feindselige Wind vonseiten der BK und der Dahlemiten, der dieses Lichtlein in großer Dunkelheit ausblies, sondern es war, wie sich dann im Lauf der Zeit zeigen sollte, der vollkommen andere Wille des Staates, dem an einer solchen lutherischen Bekenntniskirche, an ihrer Einheit, an ihrer Gefestigtheit absolut nichts lag. Dieser Wille des Staates war es, der das romantische Unternehmen der Begründung einer lutherischen Bekenntniskirche Deutschlands in jenem Augenblick ad absurdum führte. Zoellners Stellungnahme gegen die Bruderräte zeigt, daß er die Kirche für eine theologische Besinnung auf die Volkskirche im lutherischen Verständnis freimachen möchte und sich darin von der BK gehindert sieht. Diese Volkskirche im lutherischen Verständnis ist aber eine typische Vergangenheitserscheinung, die von Zoellner zum Leitbild gemacht wird, wiederum ein ganz deutlich romantisches Unternehmen. Denn darin besteht Romantik, daß das geschichtlich Gewordene zum Leitbild für das gegenwärtige Handeln gemacht wird. Die BK, sofern sie Bekenntnisbewegung ist, muß eben gerade als solche Bewegung in der Kirche freigemacht werden. Sie soll darum nicht Kirchenleitung beanspruchen, sonst, sagt Zoellner drohend, lassen wir sie in der Ecke stehen, die sie, nämlich die Bruderräte, sich selbst erwählt haben.

Eigentlich hat auch Zoellner den Kirchenbegriff von der ecclesiola in ecclesia. Die organisierte Kirche hat in sich die wahre Kirche, die die zu erstrebende Kirche innerhalb des juristischen Gefüges zu bauen und zu pflegen hat.

Wie sich Zoellner die Entwicklung eines lutherischen Bekenntnisblockes innerhalb der gesamten DEK denkt, wird besonders deutlich an dem Fall des

Beitritts der Sächsischen Kirche, eigentlich des Sächsischen Landeskirchenausschusses zu den Kirchen des Lutherischen Rates. Bei Gelegenheit dieses Anschlusses hat Zoellner gewichtige Ansprachen gehalten.[24] Bei dieser Gelegenheit äußert er, daß wir, d. h. die Kirchenausschüsse, versuchen müssen, aus dem Bekenntnis der lutherischen Kirchen ihr Kirchenregiment wieder handlungsfähig zu machen, daß es öffentlich anerkanntes Kirchenregiment wird. Die lutherischen Gemeinden in der Altpreußischen Union müssen sich zusammenschließen können zu einer Bekenntnisgemeinschaft mit einer Leitung, die an das lutherische Bekenntnis gebunden ist. Hier versteht man Zoellners Aggressivität gegen die BK, denn die gerade in der Preußischen Union außerordentlich starke, theologisch gut fundierte und bewegliche BK war ein Haupthindernis für die Weiterbildung eines lutherischen Blockes, zumal im Sinne des Anschlusses einzelner Gemeinden, denen dies schon rechtlich außerordentlich schwergefallen wäre, wenn sie überhaupt daran gedacht hätten, sich der lutherischen Kirche in der Form von Bekenntnisgemeinschaften anzuschließen.

4. Das Verhältnis von Volk, Staat und Kirche

Der Kirchenausschuß will nicht die Staatskirche, denn diese würde den Staat konfessionalisieren.[25] Aber der Ausschuß weiß sich dem Kampf des Staates gegen den Bolschewismus eng verbunden. Denn Deutschlands Schicksal entscheidet über die gesamte Christenheit. Die Aufgabe der Kirche ist also die ideologische Unterbauung des nationalsozialistischen Kampfes gegen den Bolschewismus.[26] Darum stellt sich der Ausschuß hinter den Führer im Lebenskampf des deutschen Volkes. Ja, die Kirche setzt in diesem Kampf die Kräfte des Glaubens ein gegen den Unglauben. Man übersehe nicht, daß hier eine ganz bestimmte Vorstellung von Kirche, von ihren Gaben und Kräften vorliegt. Die Kirche kann nach dieser Anschauung über die ihr anvertrauten Kräfte des Evangeliums verfügen. Diese Kräfte, über die die Kirche verfügen kann, werden als Aufbau- und Verteidigungskräfte von Staat und Kultur behandelt. Die Gefahr einer ganz tiefen Säkularisierung der Kirche durch dies Urteil über ihre eigenen Kräfte in ihrem Selbstverständnis wird nicht gesehen. Die Kirche wird nur in ihrer Verbundenheit mit Volk und Staat, d. h. aber nun praktisch mit der ganz bestimmten herrschenden Ideologie verstanden. Der alte Fehler wird eigentlich erneuert. Die im tiefsten Sinne kritische, d. h. also richtende und rettende Macht des Wortes Gottes wird in ihrer eigentlichen Tiefe nicht erfaßt. Zoellner ruft dies als Staatsvertreter, der er doch als vom Staat berufener Vorsitzender des Reichskirchenausschusses ist, der Kirche zu, statt, wie er es doch eigentlich tun will, als Vertreter der Kirche

---

[24] W. Zoellner, Von der Neuordnung der Kirche, 3 Reden, Witten 1936.

[25] AELKZ 1936, Nr. 24, Ansprache Zoellners in der Dresdener Frauenkirche bei Anschluß des Landeskirchenausschusses Sachsens an den Rat der ELKD am 27. 5. 1936, Schmidt 685, Mitteilungsblatt der DEK Nr. 1, Juli 1946.

[26] Zoellner, Von der Neuordnung der Kirche, 1936, bes. S. 13.

dies dem Staat zuzurufen.[27] Darum kann auch nach der Auffassung von Eger die Kirche sich nur in engster Beziehung zur Volksgemeinschaft als dem Träger aller Rechtsordnung gestalten.[28] Darum bedauert Eger, während doch nach seiner Meinung das Verhältnis von Staat und Kirche leicht zu ordnen sein müßte, die starken streitigen Auseinandersetzungen, ohne recht zu fragen, woher sie kommen, und ohne zu erkennen, daß der totale Staat es ist, der diese Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche hindert. Wohl hat sich nach seiner Meinung die Kirche von ihrer geistlichen Aufgabe her zu gestalten, aber „kirchliche Verkündigung und äußere Ordnung darf nicht kurzerhand ineinandergeschoben werden". Selbstverständlich richtet sich dies gegen die BK und ihre immer wieder aufgestellte Behauptung, daß eine wirkliche kirchliche Ordnung nur vom Verkündigungsauftrag der Kirche her geschaffen werden kann.[29]

So verstehen also die Kirchenausschüsse sich selbst im Rahmen eines ganz bestimmten Verständnisses von Kirche, wie es schon vor der Zeit des Kirchenkampfes immer wieder in dem Angebot der Kräfte des Evangeliums für den Wiederaufbau des deutschen Volkes lautgeworden ist.

II.

Die theologische Beurteilung der Kirchenausschüsse durch die Bekennende Kirche

1. Die Vollmacht der Kirchenausschüsse

a) Die BK legt vor allem den Finger darauf, daß die Ausschüsse keinen kirchlichen Auftrag haben. Sie haben vielmehr einen staatlichen Auftrag, wobei der Staat sie überwacht und die Kirche auch ohne ihr Wissen regiert, wie oben schon ausgeführt wurde. In Wahrheit hat der Staat schon durch die Einrichtung der Finanzabteilungen, die Berufung der Ausschüsse, die Bestimmung der Stellen und Ämter der Beamten der DEK die Leitung der DEK an sich genommen.[30] Die Kirchenausschüsse, die sich mit diesen Beschränkungen abfinden, können sich auch in der Verwaltung nicht durchsetzen.[31]

Die staatliche Anerkennung der Kirchenausschüsse ersetzt nicht ihre mangelnde Rechtmäßigkeit, also ihre kirchliche Legitimität, die nur von der Gemeinde aus und den von ihr gebildeten Organen gegeben werden kann. Was

---

[27] Erklärung zur kirchlichen Lage, 26. 11. 1936, Tagung vom 19.–20. 11. 1936, Schmidt 1154.

[28] Schreiben des Rates der BK Brandenburgs an Eger vom 4. 3. 1936, Schmidt 458. Zoellner erklärt ausdrücklich, daß er bleiben will, solange er die Möglichkeiten für eine Kirche sieht, die zugleich Volks- und Bekenntniskirche ist, Sächsisches Kirchenblatt 1936, Sp. 82–85.

[29] M. Eger, Die DEK, ihr Wesen, ihr Werden, ihre Verantwortung, Th. St. Kr. 107, NF II, 1936, S. 422–447, bes. S. 425.

[30] ebd. S. 405.

[31] Humburg zu den Kirchenausschüssen, Schmidt 11, Denkschrift von Lücking und Beckmann, betr. Neubildung der kirchlichen Organe in Altpreußen, 20. 12. 1935, Schmidt 371–375.

kirchlich legitim ist, kann nur die Kirche, können nur die Gemeinden, es an der Schrift prüfend, entscheiden. Die staatliche Anerkennung gibt einer Kirchenverfassung und einem Kirchenregiment die öffentlich rechtliche Geltung, begründet und fördert aber nicht ihre Rechtmäßigkeit.[32] Darum hat die Kirche allein über Lehre und Ordnung zu entscheiden. Sie hat dem Staat nicht die Bestimmung über ihre Verkündigung und die ihr dienende Ordnung zu überlassen. Deshalb kann die Kirche auch nicht den Ausschüssen das Recht zuerkennen, Lehre und Irrlehre zu scheiden.[33] Deshalb sind die Ausschüsse allein von ihrem Auftrag, ihrer Zusammensetzung und ihrem Handeln her zu beurteilen.[34] Darum ist die Einsetzung einer Kirchenleitung zugleich Lehrentscheidung. Dasselbe würde für die Anerkennung der Ausschüsse als Kirchenleitung gelten.[35]

b) Die Kirchenausschüsse können nicht Kirchenleitung sein, weil sie nicht von der Kirche berufen sind. Rechte Kirchenleitung muß von der Kirche berufen, an das Bekenntnis der Kirche gebunden sein und für die Scheidung von Lehre und Irrlehre sorgen können.[36] Von da aus wird das Urteil über die Kirchenausschüsse gefällt: Ihre Berufung, ihr Auftrag, ihr Verhalten steht nicht im Einklang mit Schrift und Bekenntnis. Darum sind sie als Kirchenregiment nicht anzuerkennen.[37] Die Ausschüsse können wegen ihres staatlichen Auftrags und ihrer staatlichen Bindung nicht kirchlich handeln. Man kann sie auch nicht durch eine Vertrauenserklärung kirchlich binden.[38] Daher wären die Kirchenausschüsse nur als staatliche Treuhänderkollegien denkbar.[39] Wahre Kirchenleitung muß durch das Wort geschehen. Die Kirche verfügt nicht über das Wort. Vielmehr bindet sie sich an das Wort und bringt es ins Spiel, so

---

[32] Rheinische Bekenntnissynode vom April 1937, Zur Entwicklung seit dem 12. 2. 1937.

[33] Synode der BK der Altpreußischen Union in Breslau, 16.–18. 12. 1936, 6. Beschluß: Kirche und Kirchenleitung, Schmidt 1217.

[34] Beschlüsse der Bekenntnissynode von Oeynhausen, Schmidt 417, bes. II 1.

[35] Kirche oder Gruppe? Ein Briefwechsel, hrsg. vom Rat der evangelischen Bekenntnissynode im Rheinland. Es handelt sich um einen Briefwechsel mit Generalsuperintendent Stoltenhoff, Schlußschreiben des Rates, bes. S. 29.

[36] Theologisches und kirchenrechtliches Gutachten zur gegenwärtigen kirchlichen Lage, von Lic. Dr. Joachim Beckmann, Düsseldorf, Anfang Dezember 1935, Schmidt 104.

[37] Der Reichsbruderrat zu den Kirchenausschüssen, 9. 10. 1935, Schmidt 19, Bekenntnissynode der ApU vom 16.–18. 12. 1936 in Breslau, 6. Beschluß: Kirche und Kirchenleitung, Schmidt 1217 II: Die Kirchenausschüsse sind nicht rechtmäßige Kirchenregierung, da sie keine ordnungsmäßige Berufung von der Kirche haben, in ihrem Auftrag in Schrift und Bekenntnis nicht gebunden sind. Synode von Oeynhausen, 17.–22. 2. 1936, Beschluß von der Kirchenleitung, Schmidt 427–430; KJ 117–119.

[38] Bruderrat der Bekenntnissynode der ApU an die Gemeinden, Dezember 1935, Schmidt 153.

[39] Vorbereitender Ausschuß des Reichsbruderrates, 21. 1. 1936, W. Niemöller, Die vierte Bekenntnissynode der DEK zu Bad Oeynhausen, S. 44 in seiner Darstellung des geschichtlichen Verlaufs. Rat der BK Brandenburgs an Eger vom 4. 3. 1936, Punkt 2), Schmidt 458.

führt es, gerade im Gegensatz zu den theologischen Ausführungen von Zoellner und Eger Iwand aus.[40] Die BK hat neue Organe der Kirchenleitung gesetzt anstelle der zerstörten. Für sie bedeuten diese Organe die Lebensfähigkeit der Kirche überhaupt, nämlich ihre Möglichkeit sich zu äußern, als Kirche das Evangelium zu bezeugen oder, wie Iwand sich ausdrückt, es ins Spiel zu bringen. Darum kann es außerhalb des der Kirche gewordenen göttlichen Auftrags, wenn sie sich wirklich an ihn gebunden weiß, keine Bildung kirchlicher Organe, etwa durch staatlichen Akt, geben. Die BK hat darüber hinaus es an sich selbst, an ihrer eigenen Entwicklung und Entfaltung erlebt, daß Widerstand gegen den Einbruch der Irrlehre und gegen den Anspruch des totalen Staates nur in dem Maße geleistet werden kann, wie die Kirche im Gehorsam gegen den göttlichen Auftrag Organe der Leitung bildet und handelnd in die Erscheinung tritt. Darum bemißt sie von hier aus die kirchliche Vollmacht der Kirchenausschüsse.

c) Die Kirchenausschüsse haben nicht die Befugnis, Lehre und Irrlehre zu scheiden. Die BK ist – traurigerweise – in dieser ihrer Position später gerechtfertigt worden, als nämlich Kerrl den Kirchenausschüssen vorwarf, daß sie die Neutralität gegenüber den Thüringer DC nicht gewahrt haben. Dies ist aber nur ein anderer Ausdruck dafür, daß auch nach der Vorstellung des Staates die Kirchenausschüsse gerade diese Befugnis, Lehre und Irrlehre zu scheiden, also die eigentlich kirchliche Vollmacht nicht hatten und haben sollten.[41] Kerrl stellt sich also ein Kirchenregiment ohne die Befugnis der Scheidung von Lehre und Irrlehre vor, wodurch das Kirchenregiment zur Verwaltung eines kirchlichen Sprechsaals wird.

Auch wenn sich die Kirchenausschüsse auf Art. 1 der Verfassung berufen, involviert dies nicht die Scheidung von der Irrlehre. Denn in ihrer Weise beruft sich auch die Irrlehre auf Art. 1. Auch gibt ihr staatlicher Auftrag den Ausschüssen nicht das Recht dazu. Gerade der Versuch der Kirchenausschüsse, die DC anzuerkennen, zeigt dies.[42] Eger meinte zwar, die Kirchenausschüsse seien nicht ohnmächtig (die DC als Irrlehre auszuscheiden), aber sie wollten nicht auf die bloße Etikette DC hin trennen. Eine feste, eindeutige Lehre der DC gäbe es nicht.[43] Die Erklärung der DC habe offene Türen für weitere Entwürfe.[44] Tatsächlich haben die DC sich nicht von ihren früheren Irrlehren gelöst und ihre früheren Taten nicht verurteilt. Ihr Reichsleiter schrieb im „Positiven Christentum", daß die Thesen nichts Neues bringen. Auf der

---

[40] Warum ich dem Wort des Generalsuperintendenten D. Zoellner nicht zustimmen kann. Von Hans-Joachim Iwand. Vermutl. Juli 1936, Schmidt 875.

[41] Rheinische Bekenntnissynode, April 1937, Zur Entwicklung seit dem 12. 2. 1937.

[42] Der RKA veröffentlicht eine theologische Erklärung der DC und beurteilt sie positiv, 27. 6. 1936, Schmidt 783 ff.

[43] Antwort von Eger auf den Brief des Rates der BK Brandenburgs vom 4. 3. 1936 zu seiner Rede am 22. 1. 1936, Protestantenblatt 69, 1936, S. 247–252.

[44] Zu diesem ganzen Vorgang, über den unten noch verhandelt werden wird, Mulert, RKA und DC, Christliche Welt 86, 1936, S. 650–655.

anderen Seite haben die DC Barmen bewußterweise nicht anerkannt, dessen nur relative Bedeutung allerdings auch von Eger ständig betont wurde. In dem Scheitern also dieses Versuches, durch Scheidung von Lehre und Irrlehre den großen Mittelblock der lutherischen Volkskirche zu schaffen, fand die BK ihre Anzweiflung der Vollmacht der Kirchenausschüsse als Kirchenleitung endgültig bestätigt.

2. Der Mangel geistlichen Urteils

Die Kirchenausschüsse zeigen im Urteil der BK kein Verständnis, ja, keine Erkenntnis für die sich ständig vollziehende Vollmacht und Leitung der Kirche durch die Bruderräte. Vielmehr unterstellen sie der BK, Kirche in der Kirche zu sein. Nur unter dem alten Begriff der ecclesiola in ecclesia wird das, was eigentlich etwas Neues und Großes ist, registriert. Auch die von der BK tatsächlich und mit Erfolg vollzogene Scheidung von Lehre und Irrlehre, gerade der Ausweis für echte kirchliche Leitung, wird von den Kirchenausschüssen ignoriert.[45] Die Ausschüsse sehen nicht, daß die BK in der ApU in der fortdauernden Geltung ihrer Bekenntnisse *die* Kirche ist, nicht eine Gruppe, nicht der Versuch, die wahrhaft Gläubigen zu sammeln.[46] Die BK macht den Kirchenausschüssen den Vorwurf, für die kirchliche Wirklichkeit, die in der Geltung, im Leben des von ihr verkündeten Wortes, in ihrem Zeugnis von der Wahrheit gegenüber dem Irrtum besteht, kein geistliches Verständnis zu haben.

3. Das Fehlurteil über die streitenden Gruppen

Nach dem Urteil der BK sind die Kirchenausschüsse nach dem Gesetz des Staates angetreten, dem Gesetz zur Sicherung der DEK vom 24. 9. 1935. Die Präambel dieses Gesetzes enthält nach dem Urteil der BK eine Geschichtslüge, indem so getan wird, als wenn das Vorhandensein streitender Gruppen das sichernde Eingreifen des Staates nötig mache, während es die von der Partei und letztlich auch vom Staat geförderte Gruppe der DC gewesen ist, die die Kirche zur Abwehr und damit zum Beginn eines Kirchenkampfes genötigt hat. Indem die BK als Gruppe behandelt wird, nicht als Kirche, wird den DC, gerade in der Wertung als Gruppe, neuer Auftrieb gegeben, nachdem sie schon durch das Zeugnis der Wahrheit, den Zusammenschluß der BK, die Bildung der Synoden und das bedeutsame geistliche Urteil derselben zur Ohnmacht verurteilt sind. Gerade unter dieser Prämisse des Staates werden

---

[45] Erklärung der Kirchen mit staatlich nicht anerkanntem Kirchenregiment vom Advent 1935, W. Niemöller, Oeynhausen, S. 22 f. Hier wird besonders betont, daß die Kirchenausschüsse die von der Kirche, nämlich von der BK bereits vollzogene Scheidung von der Irrlehre als nicht geschehen behandeln. So fehlt ihnen gegenüber der Irrlehre der Zeit die Bekenntnisgrundlage und die bekennende Haltung.

[46] BK-Synode von Breslau, 6. Beschluß, Schmidt 1217, I. Nur die BK in der ApU steht in fortdauernder Geltung der Bekenntnisse. Sie allein ist die rechtmäßige evangelische Kirche der ApU, nicht eine Gruppe, nicht der Versuch, die wahrhaft Gläubigen zu sammeln.

Mythus und Evangelium in einer Kirche zusammengehalten.[47] Weil die Kirchenausschüsse in Wahrheit nicht an das Bekenntnis der Kirche gebunden sind, führen sie eine versuchliche Rede. Als solches bezeichnete s. Z. der Verf. Egers Brief an Zänker.[48] Es wird so getan, als bestünde jetzt keine Not mehr, das Evangelium könne frei verkündet werden, ohne Behinderung durch ein falsches Kirchenregiment. Das Bekenntnis sei von diesem Kirchenregiment, nämlich dem der Kirchenausschüsse, nicht angetastet. In Wahrheit aber erfüllen die Kirchenausschüsse die Voraussetzung nicht. Das Bekenntnis wird nicht wirklich bekannt. Es werden nicht rechte Diener des Evangeliums ausgebildet. Es werden Prüfungskommissionen mit den DC zusammen gebildet. Es wird so getan, als habe sich der Landeskirchenausschuß das Anliegen der BK zueigen gemacht, nämlich den Bekenntnisstand der Gemeinden herauszustellen. Doch ist das legitim kirchliche Anliegen der BK nicht der Bekenntnisstand, sondern daß die Kirche gegen alle Angriffe und Irrtümer die ihr anvertraute Wahrheit bekennt und bekennen kann.

III.

Die VKL und einzelne Männer der BK[49]

1. Die bedingte Mitarbeit

Zu ihr erklärt sich die VKL schon in einem Schreiben vom 28. 9. 1935 bereit,[50] wenn die Kirchenausschüsse sich an die Bekenntnisbindung nach Art. 1 halten wollen. Allerdings kann die VKL die Niederlegung der Kirchenleitung durch die Bruderräte nur fordern, wenn die Bindung an Schrift und Bekenntnis ebenso wie die Freiheit des kirchlichen Handelns nach bestem Ermessen gewährleistet ist.[51] Hier wird also die Möglichkeit einer Anerkennung der Kirchenausschüsse als Kirchenleitung ins Auge gefaßt. Und es wird nicht das Bedenken der BK geteilt, daß der Art. 1 der Kirchenverfassung allein keine Gewähr für die Abwehr der Irrlehre bietet. Dies involviert aber die Relativierung von Barmen.[52] Ob die Ausschüsse die Bedingung erfüllen, wird nicht eigentlich vom Wort her, wie es die BK versteht, sondern mehr formal an Schrift und Bekenntnis geprüft.

2. Die relative Anerkennung staatlicher Vollmachten

In Notfällen kann u. U. auch ein Kirchenregiment vom Staat anerkannt werden. Der Staat als solcher ist also nicht unfähig, kirchliche Leitung zu setzen. In dieser Weise verteidigt sich die Erste VKL gegen den Vorwurf,

[47] Stellung der Reformierten zu den Kirchenausschüssen, Rdschrb. des Coetus reformierter Prediger vom 20. 5. 1936, AELKZ 1936, Sp. 760–762, Schmidt 664.
[48] G. Harder, Liebe Brüder im Amt, 30. 5. 1936, Schmidt 728 ff.
[49] H. Mulert, Gegensätze in der BK, Chr. Welt 1936, S. 83 f.
[50] Schmidt 10, dazu Schmidt 245, Nr. 87 (Humburgs Austritt aus der VKL).
[51] Schreiben der VKL an den RKA vom 19. 12. 1935, Schmidt 148.
[52] Brief der Vorläufigen Kirchenregierung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover an den RKA vom 6. 12. 1935, Schmidt 107.

ihre eigene rechtmäßige Kirchenleitung aufzugeben. Dabei ist die verschiedene Bedeutung des Begriffes der Rechtmäßigkeit von Belang. Rechtmäßig kann bedeuten: staatlich anerkannt, es kann bedeuten: nicht irrlehrerisch, darum dem Wesen der Kirche gemäß. Es kann schließlich bedeuten: den lutherischen Grundsätzen entsprechend.

So wird denn von diesem Standpunkt aus die BK durchaus positiv, als lebendige junge Kirche in der Bewegung, getragen von leidenschaftlichem Sendungsbewußtsein, verstanden. Eine solche Beurteilungsweise steht natürlich der der Kirchenausschüsse ganz nah und wertet sie positiv. Die DEK steht mitten in dem neuen Werden des Volkes. Weil sie den deutschen Menschen durch ihre Botschaft unter den Ernst der Ewigkeit, unter die Gnade und unter die Erlösung durch Christus stellt, erschließt sich ihm eben dadurch die tiefste Verantwortung und Freudigkeit, ganz Deutscher zu sein, und verpflichtet ihn zu Treue und zu hingebendem Dienst.[53] So wird denn auch Zoellner positiv beurteilt als der, der Autorität und Verantwortungsbewußtsein mit staatlicher Anerkennung verbindet. So kann Künneth den Zusammenschluß des Lutherischen Rates mit der „Landeskirche Sachsens", wie er sich ausdrückt, positiv beurteilen. Es genügt ihm, daß die geistliche Kirchenleitung nicht bei den Kirchenausschüssen liegt, sondern beim Lutherischen Rat, der das theologische Wächteramt ausübt. Hier erweicht sich auch die von der BK geübte Scheidung von Lehre und Irrlehre. Es wird gewarnt, vorschnell von Irrlehre zu reden. Man will sammeln und nicht scheiden. Dabei wird zu fragen sein, wer von beiden Seiten den eigentlichen Kairos, die Gelegenheit und den Auftrag, der der Kirche zuteil wird, richtig verstanden hat.[54] Immerhin darf nicht übersehen werden, daß ein Mann wie Künneth für die Schwäche des Lutherischen Rates und seiner Gesamthaltung gegenüber den Ausschüssen ein deutliches Gemerk hat. Er wirft dem Lutherischen Rat vor, daß er nicht hat klarmachen können, daß das Anliegen der BK bei ihm nicht weniger als bei der VKL gewahrt ist. Auf der anderen Seite gehört auch er zu denen, die die Ausschüsse positiv beurteilen, ihr Dasein, ihre Vollmacht und ihre Rechtswirksamkeit, mit der sie handeln können. Auch traut er ihnen zu, daß sie kirchliche Neuordnung vorzubereiten imstande sind, und hält es darum für geboten, die mit den Ausschüssen gegebenen Möglichkeiten mit Ernst auszunutzen.[55]

Man sieht, im ganzen steht diese theologische Beurteilung der Selbstbeurteilung der Kirchenausschüsse außerordentlich nah. Sie zeigt die ganze Angefochtenheit der BK, die Gefahren der Spaltung, und erklärt schon hier das Zerbrechen der BK in und nach der Oeynhausener Synode.

---

[53] RKA vom 30. 1. 1936, zitiert von W. Bachmann in seiner Schrift, Die Kirchenausschüsse und die junge Kirche. Für ihn verbindet sich beides bei D. Zoellner, kirchliche Autorität und Verantwortungsbewußtsein und staatliche Anerkennung. Die BK muß allerdings bleiben, als lebendige junge Kirche in der Bewegung.

[54] W. Künneth, Zur Problematik der kirchlichen Lage, Wort und Tat 12, 1936, S. 204–208.

[55] W. Künneth, Gefahren und Pflichten der kirchlichen Stunde; Wort und Tat 12, 1936, S. 336–342.

IV.

Die lutherische Kirche, insbesondere die Bayerische Kirche und der Lutherische Rat

1. Der Bayerische Landeskirchenrat an die Geistlichen

Dies Schreiben vom 9. 1. 1936[56] ist für die Haltung einer der prominenten lutherischen Kirchen charakteristisch. Die BK wird in diesem Schreiben als eine Dritte Kirche neben der lutherischen und reformierten bezeichnet, zu der man ohne die Augustana, aber mit Barmen, Dahlem und Augsburg gehören kann. Es liegt auf der Hand, daß dies eine merkwürdige Unterstellung ist, da Barmen nichts anderes als eine theologische Erklärung und Stellungnahme zu den lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften bedeutet. Auch wird nach der Auffassung dieses Briefes in der BK die Einheit der Kirche nicht in Wort und Sakrament gesucht. Die BK hat den Artikel 7 des Augsburgischen Bekenntnisses verlassen und das Schwergewicht der Kirche von der Seite der Lehre und des Sakraments auf die Seite des Rechts verlagert. Sie ist ebenso wenig Kirche wie die DEK.[57] Man versteht, wie von einer solchen Position her die Kirchenausschüsse trotz all ihrer Bindung durch den Staat und ihres Mangels an kirchlichem Auftrag dennoch von der Haltung und den Äußerungen von Zoellner her positiver als die BK und insbesondere die BK Preußens beurteilt werden. Allerdings wird der Reichskirchenausschuß um theologische Richtlinien gegenüber allem Staatskirchentum und dem Reichskirchenminister gebeten. Die 5. Durchführungsverordnung wird als Verstoß gegen das Bekenntnis der Kirche bezeichnet. In zerstörten Kirchen werden Kirchenausschüsse trotzdem für möglich gehalten, wenn sie sich an Schrift und Bekenntnis halten. Es wird also auch hier die bedingte Zusage gegeben, wobei natürlich die eigene Kirche, die Bayerische Kirche als eine intakte, in sich geordnete, an das lutherische Bekenntnis gebundene Kirche von der Zumutung ausgeschlossen wird, einen Kirchenausschuß anzuerkennen. Hinter diesen Ausführungen steht natürlich ein eigener Begriff von Kirche, die wesentlich durch das Bekenntnis und ihre Bindung daran bestimmt ist, die also Bekenntniskirche ist, die in gleicher Abwehr gegenüber der BK wie gegenüber den Kirchenausschüssen steht, sofern beide Kirchenleitung beanspruchen. Dabei wird das Notkirchenregiment innerhalb der BK Preußens anders beurteilt als das Notkirchenregiment in lutherischen Kirchen. Eigentlich wird der BK Preußens abgesprochen, Kirchenleitung zu bilden und zu beanspruchen, weil die Kirche, die diese BK vertritt, kein Bekenntnis hat, ihre Leitung also auch schon vorher, vor 1933, nicht Kirchenleitung im legitimen Sinne war. Darum fragt Christian Stoll: Welche Glaubwürdigkeit hat der Kampf gegen heutige Irrlehren, wenn das Bekenntnis der Kirche nicht in allen Stücken ernstgenommen wird?[58]

---

[56] Schmidt 205.

[57] Ähnliche Gedankengänge bei Christian Stoll, Der Weg der Kirche zwischen Erasmus und Karlstadt, „Bekennende Kirche" 5/46, 1936.

[58] Christian Stoll, Die Synode von Bad Oeynhausen, „Bekennende Kirche" 39, 1936, S. 25.

Wo allerdings der Ausschuß sich nicht an Schrift und Bekenntnis hält, darf die Kirchenleitung der BK nicht gehindert werden.[59] Auch in einer grundsätzlichen Erklärung vom 10. 2. 1936[60] erklärt der Landeskirchenrat: Die vom Staat bestellten Organe können ein vorhandenes bekenntnisgebundenes Kirchenregiment oder ein aufgrund des Bekenntnisses von der Kirche berufenes Notkirchenregiment die ihm nach Schrift und Bekenntnis zustehende Kirchenleitung nicht absprechen. Hier ist natürlich immer die Bekenntnisgebundenheit im Sinne der Bayerischen Kirche gemeint als eine Gebundenheit an das lutherische Bekenntnis. Der Reichskirchenausschuß wird von vornherein nicht als Kirchenleitung anerkannt. Ihm wird auch die Fähigkeit, Lehre zu urteilen, abgesprochen.

Hier werden also die Kirchenausschüsse von der lutherisch-konfessionalistischen Position aus beurteilt. Wahre Kirche ist nur eine Kirche mit einem Bekenntnis, deren Kirchenleitung an dies Bekenntnis gebunden ist und aufgrund dieses Bekenntnisses zwischen Lehre und Irrlehre scheidet. Von hier aus werden die Kirchenausschüsse in ihrer bekenntnismäßigen Ungewißheit kritisiert. Auf der anderen Seite wird nicht klar gegen ihre mangelnde kirchliche Legitimität Stellung genommen, diese vielmehr konzediert für zerstörte Kirchen, zumal innerhalb der ApU. Für die eigene unzerstörte und auf dem Bekenntnis stehende Kirche werden die Kirchenausschüsse als für sie gar nicht in Betracht kommend abgewiesen.

2. Der Lutherische Rat

In einer Sitzung des Lutherischen Rates mit den Kirchenausschüssen am 17. 12. 1935 kennzeichnet Christian Stoll zwei Gruppen: Die einen fordern aktive Zusammenarbeit mit dem Reichskirchenausschuß, die anderen fürchten vom Reichskirchenausschuß und dem von ihm etwa zu übenden Kirchenregiment Union und Unionismus und die Auflösung des Luthertums. Dies ist die Position, von der aus die Kirchenausschüsse von der lutherischen Seite her eigentlich angesehen werden. Man fürchtet, was die Gleichschaltungsversuche von Ludwig Müller und Jäger nicht erreicht haben, das soll nun der Reichskirchenausschuß erreichen, die völlige Unionierung der DEK. Darum ist der Zusammenschluß der lutherischen Kirchen im Lutherischen Rat von daher zu verstehen. Die verschiedenen Standpunkte sind in einem ausführlichen Briefwechsel zwischen dem Rat der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands und der Zweiten VKL niedergelegt.[61] Der Lutherische Rat wirft der BK vor, daß sie sich nicht bemühe, ein Bund bekenntnisbestimmter Kirchen zu werden, nach einem bekenntnisgebundenen Kirchenregiment zu trachten. Der VKL wird bestritten, daß sie die rechtmäßige Leitung der BK innerhalb der DEK ist, weil sie nicht mehr von den in der DEK als in einem

[59] Schreiben des Bayerischen Landeskirchenrats an den RKA, ebenfalls vom 9. 1. 1936, Schmidt 209–211.
[60] H. Hermelink, Kirche im Kampf, 1950, S. 306.
[61] Schmidt 892–911, dargestellt in AELKZ 1936, Sp. 802–810, 826–832.

Bund zusammengeschlossenen bekenntnisgebundenen Kirchen berufen und bestätigt ist. Der VKL wird ihr Anspruch, rechtmäßige Leitung der rechtmäßigen DEK zu sein, abgesprochen. Sie könne diesen Anspruch nicht begründen, weil sie dafür keine bekenntnismäßigen Gründe anführen könne. Hier liegt natürlich ein verschiedenes Verständnis vom Bekenntnis vor, auf Seiten des Lutherischen Rates die Bindung an das lutherische Bekenntnis, auf Seiten der VKL die Berufung auf das lebendige Bekennen der christlichen Wahrheit gegenüber dem Irrtum und den staatlichen Zumutungen. Der Lutherische Rat fragt die VKL, wie sie sich ein verantwortungsbewußtes kirchliches Handeln für die gesamte DEK denkt, ohne Zusammenarbeit mit den Kirchenausschüssen. Die VKL in einem Antwortschreiben vom 18. 7. 1936 fragt den Lutherischen Rat nach seinem Auftrag, seinem Anliegen, seiner Stellung zur BK, zu Barmen und Dahlem, zu den Verfolgten, zum Reichskirchenausschuß. Der Lutherische Rat antwortet, daß er die lutherische Kirche in Deutschland vertritt, daß er ein Kirchenregiment für die geeinte lutherische Kirche vorbereitet, daß für ihn die BK ein Bund bekenntnisgebundener Kirchen ist, daß sie aber nicht mit der Kirche Jesu Christi gleichzusetzen ist, daß die VKL nicht rechtmäßige Leitung der DEK im Sinne von Dahlem ist. Er prüft Barmen auf seine Übereinstimmung mit dem lutherischen Bekenntnis hin. Er steht zu den Verfolgten und kritisiert den Reichskirchenausschuß, betont ihm gegenüber das bekenntnismäßige Kirchenregiment in lutherischen Kirchen und stellt sich gegen die 5. Durchführungsverordnung vom 2. 12. 1935. Er bestreitet dem Reichskirchenausschuß, Kirchenregiment zu sein, und wehrt sich gegen die Bezeichnung kirchenpolitischer Gruppen. Er kritisiert nicht weniger das Abkommen des Reichskirchenausschusses mit den DC, fürchtet aber aufseiten der VKL ein Abgleiten in einen schwarmgeistigen Kirchenbegriff. Er weist den Vorwurf zurück, die Spaltung der BK verursacht zu haben. Die VKL kann keine theologischen Gründe für die Union anführen, nur solche der geschichtlichen Entwicklung. Die Kirchen der Union werden gefragt, wie sie die Erkenntnis verwirklichen wollen, daß eine Bekennende Kirche bekenntnisgebunden sein und ein bekenntnisgebundenes Kirchenregiment haben muß. Die VKL wiederum in einem Schreiben vom 28. 7. 1936 weist darauf hin, daß die DEK sich als ein Bund bekenntnisbestimmter Kirchen versteht, aber nicht als Bund von Bekenntniskirchen, daß vor allem der Begriff des Bundes bekennender Bekenntniskirchen neu ist. Vor allem wird dem Lutherischen Rat vorgeworfen, daß er mit seiner Bestreitung der geistlichen Rechtmäßigkeit der BK die Beschlüsse der Bekenntnissynoden verläßt. Aus ihnen aber leitet sich der Anspruch der VKL, rechtmäßige Leitung der DEK zu sein, ab, vor allem daraus, daß die Glieder der BK je einzeln bekenntnisgebunden handeln. Die Zweite VKL vor allem ist rechtmäßige Kir-

[62] Die theologische Beurteilung der Kirchenausschüsse durch Reformierte wird hier nicht dargestellt, weil sie der der BK verhältnismäßig nahesteht. Hierher gehört z. B. das Rundschreiben des Coetus reformierter Prediger vom 20. 5. 1936 (s. o. Anm. 47), ferner ein Schreiben von Humburg, Schmidt 247, ein Gutachten von Humburg, Schmidt 310, s. a. Schmidt 11, ferner ein Rundbrief des Coetus reformierter Prediger über die Kirchenausschüsse vom 20. 5. 1936, Schmidt 664.

chenleitung der DEK durch die Beschlüsse von Augsburg und Oeynhausen. Aufgrund dieser Synode hat der Reichsbruderrat am 11. 3. 1936 die Zweite VKL eingesetzt.

Soweit das Wichtigste in diesem ausführlichen Briefwechsel, der die verschiedenen Stellungnahmen kennzeichnet. Noch in den 50er Jahren ist dies Gespräch fortgesetzt worden, und ein eigentliches Ende hat es noch nicht gefunden. Auf seiten des Lutherischen Rates war es jedenfalls ein kirchenkonstruktiver Einbau des lutherischen Bekenntnisses, der die Trennung von der BK der zerstörten Kirchengebiete, zwar die Abwehr des Reichskirchenausschusses als Kirchenleitung, auf der anderen Seite aber die Konzession gegenüber den Kirchenausschüssen, in zerstörten Gebieten Kirchenleitung zu sein, in sich schloß. Vor allem wird die Rechtmäßigkeit und die kirchliche Legitimität der Kirchenausschüsse nicht nach durchgreifenden Gesichtspunkten beurteilt, sondern je verschieden für die Kirchengebiete, für die sie etwa infrage kommen, wobei zwischen bekenntnisgebundenen Kirchenleitungen und den Kirchenleitungen unierter Kirchen ein entscheidender Unterschied gemacht wird.

V.

Die theologische Beurteilung der Kirchenausschüsse durch Neutrale

Hier können natürlich nur vereinzelte Stimmen registriert werden. Es sei auf den Aufsatz von Johannes Kübel in „Christliche Welt" verwiesen.[63] Er hält die scharfen Urteile der BK nicht für richtig und durchführbar. Gerade Kirchenleitung darf die BK nicht üben, denn der Notstand, der in Dahlem verkündet ist, ist vorüber. Hierüber denkt die BK bekanntlich grundsätzlich anders, nicht nur damals, sondern bis 1943. Fast alle Beschlüsse der 12 Preußischen Bekenntnissynoden beginnen mit einer Überlegung darüber, ob der Notstand noch vorhanden ist oder nicht. Hiervon hängt aber für Kübel die ganze Beurteilung ab. Umgekehrt können Kirchenausschüsse, auch wenn sie vom Staat berufen sind, doch kirchlich und christlich handeln. Dies wiederum steht noch bei dem Standpunkt der Ersten VKL, daß Kirchenausschüsse akzeptiert werden können, wenn sie sich an Schrift und Bekenntnis halten.

Eine sorgfältige Untersuchung stellt Emanuel Hirsch an, „Die Vollmacht des Reichskirchenausschusses und der evangelisch-lutherische Christ".[64] Er sieht den Reichskirchenausschuß als von weltlicher Obrigkeit dazu berufen an, die Ordnung wieder herzustellen. Damit fällt die Haltung ihm gegenüber mit dem Verhalten zur Obrigkeit zusammen. Nach seiner Erklärung macht der RKA die Gründung des Predigens, Taufens, Abendmahlhaltens in der lauteren Lehre des Evangeliums zur Richtschnur seines kirchlichen Handelns und macht auf der anderen Seite die Ordnungen und Gesetze nicht zu bindendem Gottesdienst. Nach lutherischer Lehre gibt es für H. nur den Staat als die

[63] Joh. Kübel, Die Unentbehrlichkeit der BK, Chr. Welt 50, 1936, Sp. 977–983.
[64] Deutsche Ev. Erziehung, Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht 47, 1936, S. 383–389, Schmidt 851.

einzige rechtstragende, öffentliche Gewalt. Der Staat, ähnlich wie zur Zeit der Kirchenvisitatoren 1528, leiht seine öffentliche Gewalt 1935 dazu, der Kirche eine neue Ordnung zu setzen. Er tut dies in den Grenzen seiner Kirchenhoheit und deshalb sind die Kirchenausschüsse wahrhaft kirchlich. Der Vorsitzende des Reichskirchenausschusses gebraucht sein Lehramt als Prediger des Evangeliums. Sofern er Ordnung schafft, ist er an das Einverständnis der politischen Stellen gebunden. Ein Notrecht, das sich auf das Gewissen beruft, ist grundsätzlich zwar nicht zu leugnen, hat aber nichts zu tun mit der Verfügung über Kirchengebäude, Äcker, Vermögen der Kirche. Dies kann nur mit Einverständnis der staatlichen Gewalt geschehen. Wer namens des Notrechts solche Güter beansprucht, obwohl er von gewissenswegen dem öffentlich rechtlichen Kirchenregiment nicht gehorchen kann, ist ein Aufrührer.

Man sieht deutlich die Grundlagen, einesteils ein persönliches, auf das Gewissen bezogenes Christentum, die Konzession gewissensgebundener Haltung, auch der Verweigerung des Gehorsams, wenn es nötig sein sollte. Auf der anderen Seite steht die Kirche als Organisation, als Stück des Staates und des öffentlichen Lebens, deren Güter wohl dem eigentlichen Zweck der Kirche zur Verfügung stehen, aber nun von dem, was Auftrag der Kirche, was Gebot Gottes ist, was Gewissensentscheidung ausmacht, nicht in Anspruch genommen werden kann. Vor allem wird auf diesem Weg und mit dieser Beurteilung die eigentliche Frage, die die Kirche umtreibt, die Frage nach dem Bekenntnis, nach der Irrlehre, nach der göttlichen Wahrheit nicht beantwortet und entschieden. So ist denn letztlich diese Entscheidung gegenüber den Kirchenausschüssen zugleich eine Entscheidung für den Fortbestand der Irrlehre, für die innerliche Zerrissenheit der Kirche und gegen ihren Versuch, sich des gefährlichen Zugriffs des Staates, damit aber der herrschenden Weltanschauung, zu entziehen.

Die Thesen von B. Bawink[65] sind von einem ebenso individualistischen wie humanistischen Standpunkt aus geschrieben. Die BK wird als theologisch-kirchliche Reaktion angesehen, als Gefährdung der historisch-kritischen Theologie. Es wird ihr vorgeworfen, daß sie die Wahrheitsfrage übersieht, die als eine historische Frage anzusehen ist. Bawink fordert der BK gegenüber gerade die Pflege des 1. Artikels gegenüber der Dialektik und ihrer Verurteilung der „christlichen Weltanschauung". Im 2. Artikel muß die kosmische Bedeutung der Erlösung betont werden, und es bedarf einer neuen Umgrenzung des Verhältnisses von Christ und Kultur. Es müssen gerade Rasse und Volk betont werden gegenüber der eschatologischen Stimmung des Urchristentums. Es wundert einen dann nicht, wenn der Kampf gegen den sogen. Kulturprotestantismus als falsch angesehen wird. Es ist immerhin beachtlich, wie dieser Artikel, der im Jahre 1936 erschienen ist, an den die Kirche brennend interessierenden, sie geradezu erschütternden Fragen damaliger Zeit total vorübergeht. Als ein Zeugnis für eine solche Haltung soll der Artikel hier

---

[65] B. Bawink, Thesen zur religiösen Lage der Gegenwart, Unsere Welt 28, 1936, S. 212–214.

wiedergegeben werden, obwohl ihm eine Beurteilung der Kirchenausschüsse nur indirekt zu entnehmen ist.

Hermann Mulert kritisiert in „Christliche Welt“ [66] den Begriff der geistlichen Leitung, die nicht durch Amt, sondern nur durch persönliche Autorität ausgeübt werden kann. Wo Personen zu geistlicher Leitung bestellt werden, müssen notwendigerweise fremde Motive zur Unterstellung unter diese geistliche Leitung führen. Die Scheidung von der Irrlehre, die gewisse Verketzerung findet Mulert schädlich, wenn nämlich entschieden und befohlen wird, mit wem man zusammensein darf und mit wem nicht. Den eigentlichen Sinn der geistlichen Leitung erkennt Mulert wohl nicht, daß eben diese Leitung in geistlichen Dingen im Auftrag der Gemeinde steht. Zur lutherischen Seite hin weiß er nur zu bemerken, daß die Art, „wie man heute“ Lehreinheit, feste Geltung der Bekenntnisschriften fordert, romantisch und katholisierend ist. Durch geistliche Leitung und das Schlagwort von ihr wird die Gewissensentscheidung evangelischer Christen, besonders der Theologen gemindert und herabgesetzt und die Meinung verbreitet, daß Synoden die Wahrheit hätten und daß sie geistliche Leitung im Sinne der Seelenführung ausüben könnten. Obwohl dem kirchlichen Leben viel näher und ihm verpflichtet, ist auch diese Stimme typisch für einen gewissen protestantischen Idealismus, der seine Kraft und seine Bedeutung zu seiner Zeit hat. Die Frage ist nur, ob damals der Augenblick für ihn gekommen war, oder diese Äußerung nicht eine der Unentwegten zur Unzeit gewesen ist. Noch einmal wendet sich Mulert in einem Artikel über neue Kirchenleitung [67] den aktuellen Fragen der Ausschußzeit zu. Er lehnt das dogmatisch-doktrinäre Urteil der BK ab. „Hier werden aus unsicheren (!) dogmatischen Voraussetzungen anfechtbare juristische Folgerungen gezogen.“ Die DC sind nicht die alleinigen Irrlehrer. Dies ist zwar zuzugeben, sieht aber wiederum nur die einzelnen Christen und sieht nicht, daß die Gruppierung, die Machtergreifung, der Einbruch in die Kirche, die Eroberung ihrer Zitadelle, wenn man es so sagen darf, das eigentliche Gewicht dieser Irrlehre, ihre besondere Gefahr ausmachen, und daß es diese Gefahr ist, der die BK entgegenzutreten versucht. Auch werden hier nur wieder die einzelnen, die von der Lehre der Bekenntnisschriften da oder dort abweichen, gesehen, nicht aber die Beschlüsse der BK, denen gegenüber Mulert es nicht ganz leicht haben würde, ein Abweichen von den Bekenntnisschriften festzustellen. Mulert bestreitet auch den Organen der BK, die Neutralen, die die größte Zahl ausmachen, zu leiten. Hier ist wiederum der Begriff der Organschaft nicht richtig erkannt, daß nämlich die Leitungsorgane nicht die Kirche schlechthin ausmachen, sondern nur von der BK als Organe der Kirche insgesamt, damit auch für die Neutralen, gesetzt werden.

Wilhelm Bornemann wertet die Kirchenausschüsse positiv,[68] vor allem die Tatsache, daß die BK nicht verboten ist. (Dabei beachtet er allerdings zu

[66] H. Mulert, Geistliche Leitung, Chr. Welt 1936, Sp. 983–985.
[67] H. Mulert, Neue Kirchenleitung, Chr. Welt 50, 1936, Sp. 531 f.
[68] W. Bornemann, Das Eingreifen des Staates, Chr. Welt 50, 1936, Sp. 119–121.

wenig die 5. Durchführungsverordnung, die der BK alle kirchenleitende Tätigkeit verbietet.) Er sieht also Möglichkeiten der Versöhnung, die nicht verpaßt werden dürfen. Haben doch auch die Mitglieder der BK die Möglichkeit, Wünsche zu äußern. Die in einer Volkskirche erforderte und vorausgesetzte Weitherzigkeit muß auch gegenüber den bekenntnismäßigen Grundlagen betätigt werden, damit also auch in der Beurteilung der Kirchenausschüsse und ihrer Handlungen.

VI

Die Stellungnahme der Deutschen Christen

Sie nehmen zu dem Aufruf der Kirchenausschüsse positiv Stellung und finden alles, was hier unternommen werden soll, gut. Man sieht deutlich, daß sie sich in einer bedrängten Lage durch den gewaltigen Vorstoß der BK, durch die Dahlemer Synode, durch die Entmachtung der Bischöfe und die Rücknahme vieler Verfügungen und Gesetze vorfinden. Genau das, was behauptet wurde, wird durch ihr Verhalten bestätigt, daß nämlich durch die Gruppentheorie des Gesetzes zur Sicherung der DEK die DC als Gruppe einen neuen Auftrieb erhalten.[69] Trotzdem kritisiert das Positive Christentum die Kirchenausschüsse, weil sie die „Friedensstörer" belohnen. Sie richten eine Kluft zwischen dem Kirchenministerium und den Ausschüssen auf, indem sie erklären, daß sie Kerrl gehorchen wollen. Die DC stehen vor der offenen Frage, mit wem sie gehen wollen, mit der Orthodoxie, die den Liberalismus erschlagen will, oder mit denen, die sich auf die Freiheit, auf das Gewissen berufen wollen, also mit den Liberalen, die man aber eigentlich vom nationalsozialistischen Standpunkt aus erst recht bekämpfen muß. Diese offenbleibenden Fragen werden an die DC in einem Aufsatz von W. Sch. in den Protestantischen Blättern gerichtet.[70] Zoellner versuchte bekanntlich, sie in seine Kirchenpolitik einzubauen, sie zu dem großen lutherischen Block der Mitte hinzuzuziehen. Er forderte sie deshalb auf, eine theologische Erklärung abzugeben, die ihren Standpunkt neu fixieren sollte. Dies geschah denn auch,[71] fand aber sogleich seine Abriegelung durch einen Artikel und eine Äußerung des Reichsleiters Rehm,[72] der betonte, daß die auf Wunsch aufgestellte Erklärung nichts Neues brächte. Dies aber gerade hätte man von den DC erwarten sollen. So kam es denn zu lebhafter Kritik des Reichskirchenausschusses, der diese Erklärung der DC, trotz der Äußerung von Rehm, als genügend akzeptierte.[73] Zoellner hatte geäußert: „Wir stehen nicht an zu

[69] Erklärung des Theologischen Amtes der Reichsbewegung Deutsche Christen. 4. 12. 1935, Schmidt 106.

[70] W. Sch. Wo stehen die „DC"? Protestantische Blätter 69, 1936, Sp. 122–124.

[71] Schmidt 783 ff., dazu H. Mulert, Reichskirchenausschuß und DC, Chr. Welt 86, 1936, Sp. 650–655.

[72] Wilh. Rehm, Zur theologischen Erklärung der Reichsbewegung „Deutsche Christen". 5. 7. 1936. Schmidt 790–792.

[73] Theologische Erklärung der Reichsbewegung „Deutsche Christen" nebst einer Stellungnahme des Reichskirchenausschusses, 27. 6. 1936, Schmidt 783 ff., Kritik an dieser Stellungnahme des RKA von H. Gollwitzer, Schmidt 792–801, von Seiten der VKL, Schmidt 801–803.

sagen, daß hier eine wesentlich von der lutherischen Linie in dem Bekenntnis der DEK getragene theologische Haltung ihren Ausdruck gefunden hat". „Jedem, der sich bewußt auf den Boden dieser Erklärung stellt, kann nicht abgesprochen werden, daß er ein vollgültiges Glied der DEK ist." In seinem Artikel dazu hat Wilhelm Laible[74] positiv hervorgehoben, daß die Erklärung ein deutliches Abrücken von der Nationalkirche und der deutschen Glaubensbewegung, eine Ablehnung der religiösen Glorifizierung von historischen Ereignissen, ein Bekenntnis zum Urteil der Hl. Schrift von der Sündhaftigkeit des Menschen und zur Erlösung durch Christus enthält und den Herrschaftsanspruch Christi betont und zwar über der Ganzheit des menschlichen Lebens. Die Hl. Schrift wird als Quelle und Richtschnur aller kirchlichen Verkündigung anerkannt. Dies alles wäre positiv zu werten, wenn eben nicht Rehm im Positiven Christentum geschrieben hätte, daß die DC nichts zurückzunehmen hätten. So werden die gegenwärtigen Sätze im Lichte früherer Erklärungen der DC unsicher. Von hier aus entdeckt man als peinlichen Mangel, daß vom Kreuz Christi nicht die Rede ist und das AT ungenügend beurteilt wird. Will man auf eine ausdrückliche Erklärung der DC zu den Kirchenausschüssen selbst zurückgreifen, so bietet sich die Erklärung der 1. Westfälischen Gautagung der DC in Bochum vom 31. 3.–1. 4. 1936.[75] Hier heißt es unter 13): „Die Kirchenausschüsse bedeuten nicht einen *Eingriff* des Staates in die Kirche, sondern *Hilfe* des Staates, daß die Kirche wieder zu einer rechtmäßigen und äußeren Ordnung komme, die sie aus sich selbst, ihrer Natur nach, nicht gewinnen kann. Der Staat als Garant *aller* äußeren Ordnung hat Pflicht und Recht, kirchliche Ordnung zu schaffen". Es erfolgt dann eine Kritik an den Äußerungen der „Bekenntniskirche". Es wird dann noch unter 15) der Wiederaufbau der evangelischen Kirche als notwendigerweise eine Reform an Haupt und Gliedern bezeichnet, zu der eben gehört „die Neuordnung des Pfarramtes im Sinne eines Gemeindeführertums, die volkhafte Pfarrererziehung und eine Reform des Religionsunterrichtes". Für die DC ist eine der gewichtigsten Folgerungen die Möglichkeit, daß die Ausschüsse der BK zur Durchsetzung ihrer Kirchenvorstellung verhelfen könnten. Darum erklären sie unter II (S. 558): „Eine Kirche des Barmer Bekenntnisses würde stets abseits von der lebendigen Entwicklung des Volkslebens, das ihrer Übergeistlichkeit gegenüber als geringwertiger erscheinen müßte, bleiben und zuletzt sektenhafter Erstarrung verfallen". Diese Sätze zeigen relativ wenig Verständnis für das, was die BK gesammelt und in Bewegung gesetzt hat. Immerhin darf man nicht vergessen, daß einige Töne darin sind, die an das anklingen, was auch Zoellner vor allem über die reformierte Lehre geäußert hatte. So kann man die gewisse Annäherung zwischen DC und den Kirchenausschüssen verstehen.

---

[74] W. Laible, Eine theologische Erklärung der Reichsbewegung DC, AELKZ 1936, Sp. 662–664.

[75] Schmidt 554 ff.

VII.

Die Kirchenausschüsse im Urteil der Thüringer Deutschen Christen

Sehr bald entwickelte der Vorsitzende des Reichskirchenausschusses einen Plan, die Mitte zu sammeln. Dazu gehörte auch gerade die Anerkennung der Reichsbewegung der DC.[76] Man wollte also die Kirche von Rehm bis Marahrens sammeln, sowohl den Lutherischen Rat wie einen Arbeitsausschuß der reformierten Kirchen Deutschlands. Draußen sollten dann bleiben die radikalen Vertreter der BK, die sogenannten Dahlemiten, und die Thüringer Deutschen Christen. Verhältnismäßig unbestimmt werden Irrlehren der Dahlemiten angegriffen, während auf der anderen Seite gesagt wird, daß die DC sich zu wenig theologisch geäußert hätten, um sie aufgrund ihrer Stellungnahme zu verurteilen, sie sind aufs neue zu befragen. Wie das geschah und mit welchem Erfolg, davon war im vorigen Abschnitt die Rede. Der Reichskirchenausschuß ließ von Theologen ein Gutachten über die Thüringer DC erstellen.[77] Zöllner selbst berichtete über ein Gutachten über die DC. Dieses Gutachten verurteilte den Kirchenbegriff der Thüringer DC, der mit dem Volk gleichgesetzt wird, so daß Volks- und Heilsgeschichte zusammenfallen und die deutsche Geschichte als Heilsgeschichte speziell angesehen wird. Der Glaube wird als Gläubigkeit verstanden. Jesus Christus ist als Garant oder Gestalter dieser Gläubigkeit verstanden. Auch werden Leben und Theologie einander falsch gegenübergestellt und alles gipfelt in dem Gedanken der Nationalkirche. Kurz, in dem Ganzen wird die Glaubenshaltung der Thüringer DC als mit dem Art. 1 der Reichskirchenverfassung in Widerspruch stehend dargestellt. Zoellner selbst bezeichnet in einem Vortrag[78] den Gegensatz zwischen den beiden Gruppen, den Thüringer DC und der übrigen Kirche, für unüberbrückbar. Dasselbe äußerte der Reichskirchenausschuß im Mitteilungsblatt der DEK.[79] So rechtfertigt sich auch der Reichskirchenausschuß selbst als an das Bekenntnis gebunden. Er will an der Bekenntnisfrage nicht vorübergehen und mit seiner Bindung an Art. 1 der Kirchenverfassung ernstmachen. Hier bedeutet also diese Scheidung zugleich eine Selbstrechtfertigung des Reichskirchenausschusses. Für die Haltung und eigene Bewertung der DC scheint mir der Artikel von Walter Grundmann kennzeichnend:[80] „Wir DC", so heißt es da, „müssen sein die deutschen Menschen der Heilandsschau mit

---

[76] Joh. Koch, Kirche auf breiter Basis? Reformierte Kirchenzeitung 86, 1936, S. 252 f.

[77] Die AELKZ 1936, 708 bringt den Bericht Zoellners von einem Gutachten über die DC. Es ist der Bericht, in dem Zoellner seine Anschauung über die Kirche im Rahmen der Schöpfungsordnung entwickelt: Die Kirche ist kein Fremdkörper im Volkstum, die Erlösung will die Schöpfung wiederherstellen. Ja, die Erlösung ist auf die Schöpfung angelegt.

[78] W. Zoellner, Die Kirche in der Entscheidung, Vortrag vom 4. 4. 1937 in Frankfurt/M., AELKZ 70, 1937, Sp. 378 ff.

[79] Mitteilungsblatt der DEK vom 14. 8. 1936, AELKZ 69, 1936, Sp. 810 f., Schmidt 961.

[80] W. Grundmann, Deutsche Christen, Deutsches Christentum in neuer Stunde, Christenkreuz und Hakenkreuz 4, 1936, Heft 2, S. 4–6.

nationalsozialistisch deutschen Augen und Herzen. . . Wir sind als Nationalsozialisten wieder Deutsche geworden. Wir waren der Volksaufgabe untreu geworden . . . So werden wir DC aus der neuen Heilandsschau die deutschen Heilandszeugen im Dritten Reich". Darum gilt ihre Losung: Vorwärts zu einer neuen Kirche, nicht zurück zu der bestehenden Kirche. Nur in der neuen Kirche im Dritten Reich werden die religiösen Fragen des deutschen Volkes gelöst werden. Der Versuch des Reichskirchenausschusses, mit Hilfe des erwähnten Gutachtens[81] die Thüringer DC aus der DEK auszuscheiden, fand natürlich eine scharfe Entgegnung bei den Thüringer DC.[82] Sie veröffentlichten ihre Stellungnahme in einem kleinen Heft, überschrieben „Irrlehre? Unsere Antwort an den Reichskirchenausschuß". Sie beriefen sich bezeichnenderweise auch auf den Art. 1 der Reichskirchenverfassung, wo davon die Rede ist, daß das Evangelium von Jesus Christus in den Bekenntnisschriften „neu ans Licht getreten ist". Damit ist also gerade, so führen sie aus, ein lebendiger Vorgang gemeint. Davon weiß der Reichskirchenausschuß nichts. Für ihn wird aus Glaubenszeugnissen ein zeitlos gültiges System. Die neue politische Aufgabe verlangt eine Verwandlung des ganzen Menschen. Mit einer Kirche, die für alle Zeiten eigenständig, von allen Völkern geschieden ist, haben wir nichts zu tun, so erklären sie deutlich. Einen Unterschied von Glaube und Gläubigkeit leugnen sie hartnäckig. Christus ist nicht Gegenstand und Objekt des Glaubens, sondern im Glauben ist Christus gegenwärtig, wobei man sich auf Luther selbst beruft. Ja, die Thüringer DC berufen sich auf Zoellner selbst, bezeichnenderweise auf jenen sehr anfechtbaren Satz vom 20. 3. 1936: „Mit dem Schicksal Deutschlands wird gleichzeitig das Schicksal der gesamten Christenheit entschieden". Hierin fühlt man sich mit Zoellner einig. Hier weiß man sich in die gleiche Front gestellt und meint, aus dieser Front nicht entfernt werden zu können. Unter Hinweis auf den Begriff der reinen Lehre weisen die Thüringer DC darauf hin, daß gerade im Namen von Lehre und Bekenntnis D. Zoellner Vollmacht und Recht einer geistlichen Leitung abgesprochen wird. Die Thüringer DC setzen sich ein für den Herzensfrieden des deutschen Volkes und nehmen Stellung gegen das Gutachten, das die Kirche lieblos unter Bekenntnisse zwingen will. Der Reichskirchenausschuß ist der Repräsentant der Restauration, zu dem man kein Vertrauen haben kann. Darum redet auch der Reichskirchenausschuß den Bruderräten in den Gebieten, in denen DC regieren, zu, nicht zu gehorchen. Dies aber ist Störung des Friedens.

Es ist selbstverständlich eine ganz andere Art, den Reichskirchenausschuß zu beurteilen, ganz von nationalen und romantischen Emotionen aus. Es wird natürlich gar nicht der Versuch gemacht, eine Brücke zum Reichskirchenausschuß zu schlagen, sich kritisieren zu lassen, das Gutachten des Reichskirchenausschusses, das ja nicht von ihm, sondern von führenden Theologen verfaßt

---

[81] Theologisches Gutachten des RKA über die Thüringer Richtung der DC. 4. 7. 1936, Schmidt 825–827.

[82] Stellungnahme der Kirchenbewegung DC zum theologischen Gutachten über die Thüringer Richtung der DC. Juli 1936, Schmidt 827–841.

ist, irgendwie ernstzunehmen. Man bleibt in dem eigenen Selbstverständnis und beurteilt alles von da aus. Man versucht gar nicht, den Reichskirchenausschuß zu verstehen. Die sonst ihm gegenüber ventilierten Fragen spielen hier gar keine Rolle. Für die Thüringer DC steht er natürlich auf Seiten der BK, der Bekenntniskirchen, der Restauration, der Dogmatik und des Dogmatismus. Dennoch kann man diesem ganzen Gegengutachten einen gewissen Schwung, eine gewisse Geschlossenheit in seinem Ansatz und seinem Denken, eine gewisse Freudigkeit zum Kampf und vor allem eine große Offenheit und Ehrlichkeit nicht absprechen. Es ist und bleibt verkehrt. Es bestätigt eigentlich, was die Gutachter gegenüber den Thüringer DC geschrieben haben. Sie haben kein falsches Urteil gefällt. Sie haben genau die DC getroffen, die sich hier selbst dekuvrieren.

Aber diese Gesamthaltung ist aufrichtiger und erfreulicher, als die kirchenpolitisch bestimmte Haltung sowohl der Erklärung der Reichsbewegung DC wie des Gutachtens vom Reichskirchenausschuß über diese Erklärung. Diese beiden in Korrelation zueinander sind kirchenpolitischer Handel. Hier aber handelt es sich um einen flammenden Protest und eine deutliche Abgrenzung ohne Rücksicht.

So umfaßt nun diese Darstellung ein wahres Kaleidoskop kirchlicher Beurteilungen der Kirchenausschüsse. Wir haben gesehen, wo die Gründe liegen, in der Auffassung von Schrift und Bekenntnis, vom Worte Gottes und seiner bindenden und lösenden Macht, ganz besonders im Kirchenbegriff, in der verschiedenen Auffassung des Verhältnisses von Staat und Volk und Kirche, in dem Schöpfungsglauben und der Theologie der Schöpfungsordnung, in mehr oder weniger romantischen Kirchenbauplänen von verschiedensten Richtungen her.

So möchte ich diese Ausführungen schließen genau mit denselben Worten, mit denen ich meinen Artikel über die Tagung der Geschichte des Kirchenkampfes 1961 in Bielefeld geschlossen habe:[83] „Hoffentlich ist es gelungen, die Auseinandersetzungen um einige Themen des Kirchenkampfes so darzustellen, daß der Leser wirklich ein wenig an den Auseinandersetzungen der Experten hat teilnehmen können. Geschichtsschreibung ist keine esoterische Angelegenheit, denn am Verstehen des Vergangenen entwirft sich das Selbstverständnis der Gegenwart".

[83] „Kirche in der Zeit" IX, 1961, S. 350.

QUELLEN

Judentum, Christentum und Heidentum: Julius Wellhausens Briefe an Theodor Mommsen 1881-1902

Von Ernst Bammel

Im folgenden sind die Briefe Jul. Wellhausens an Theod. Mommsen abgedruckt, soweit sie in des letzteren Nachlaß[1] erhalten geblieben sind[2] – von den Gegenbriefen ist nichts aufbewahrt worden. Von dem isolierten, immerhin schon eine Bekanntschaft anzeigenden ersten Brief abgesehen, ist es ein Austausch, der mit Wellhausens Beratung bei der Fertigstellung des fünften Bandes von Mommsens Römischer Geschichte seinen Ausgang nahm und sich in der Behandlung von Einzelfragen von Fall zu Fall fortsetzte, um in der Erörterung von Angelegenheiten des preußischen Ordens Pour le mérite seinen noblen Abschluß zu finden. Es ist ein Briefwechsel, der, dem zuchtvollen Sinn Wellhausens entsprechend, auf die von Mommsen angeschlagenen Themen konzentriert und in strengen Formen durchgeführt ist. Ist es der gelehrte Alltag, der zunächst in den Briefen sichtbar wird – und scheint der schmucklose Stil Wellhausens dies noch zu unterstreichen –, so wäre solch ein Eindruck doch nicht ganz richtig. Es ist mehr gewesen. Die Bestätigung dafür ist freilich eine indirekte. Was Wellhausen an Mommsens Briefen beglückte und entzückte, drückte er mündlich oder schriftlich[3] Ulr. v. Wilamowitz-Möllendorf gegenüber aus, und wir erfahren davon gelegentlich in der gelöster dahinfließenden Korrespondenz zwischen Schwiegervater und Schwiegersohn.[4]

Wellhausen war gebeten worden, die Kapitel IX (Die Euphratgrenze und die Parther), X (Syrien und das Nabatäerland) und XI (Judaea und die

[1] Jetzt in der Deutschen Staatsbibliothek Berlin. Den Herren der Staatsbibliothek sei für die Erlaubnis zur Veröffentlichung, Herrn Helmut Merkel-Erlangen für die Nachprüfung der Transkription gedankt.

[2] Es ist nicht unmöglich, daß bei dem Brand in Mommsens Studierzimmer (1880) Einzelnes aus dem Anfang des Briefwechsels umgekommen ist. Daß auch später durchaus nicht alles aufgehoben wurde, ergibt sich aus den S. 248 Anm. 4 gemachten Angaben.

[3] Wellhausens Briefe an Wilamowitz sind während des letzten Krieges verbrannt.

[4] Mommsen und Wilamowitz. Briefwechsel 1872–1903 hrsg. v. Ed. *Schwartz* 1935; s. etwa S. 254 (‚ist aber nicht mitteilbar').

Juden) zu lesen – die beiden letzteren hat Wilamowitz als ‚die schönsten des Buches' bezeichnet.[5] Das bedeutet, zwei illustre Geister begegnen sich hier, indem der eine das Beste gab, was er hatte, und der andere, der schon damals mit seinen Prolegomena zur Geschichte Israels[6] Pionierarbeit vorgewiesen hatte, aufnahm und abwog, wo sein Urteil am fundiertesten war.

Wellhausens Bemerkungen haben der Darstellung[7] nur Tupfen aufsetzen können. Und doch sind auch sie nicht uninteressant. Der Satz: „Mithra ist ein alter Volksgott, . . . der je länger je mehr sein Haupt neben Ahuramazda wieder erhob", liest sich wie vom alttestamentlichen Beispiel abgezogen. Das Argument, das Wellhausen gegen Ed. Meyer anführt: das Fehlen der Magier im Avesta, führt mitten hinein in die heutige Diskussion. Das Interesse an der Entstehung der orientalischen Völker ist typisch für das Jahrzehnt – der Lösung näher gebracht ist es erst durch die Bodenfunde in unserer Zeit. Die These von der Entstehung der Kirche aus der griechischen Synagoge, von Wellhausen in klassischer Klarheit ausgedrückt, ist von Harnack zur Leitlinie seiner Arbeiten gemacht worden; sie ist heute in der Forschung durch das Übergewicht zweitrangiger Fragen verdunkelt. – Die Erörterung zeigt, was damals diskutiert und was als zweifelsfrei angesehen wurde. Sie illustriert, wie gearbeitet wurde: wenig, für das blöde Auge allzuwenig Literatur, aber eine selbstverständliche Beherrschung der Texte und eine durchgereifte, sich ständig korrigierende Überlegung. Es ist erstaunlich, was mit einfachen Werkzeugen erreicht und, so darf man hinzufügen, wie viel an Miszellen durch solch gelehrten Austausch erspart wurde.

Die begeisterte Zustimmung Wellhausens,[8] in seinen Briefen vom 19. 1. und 21. 3. 85 ausgedrückt,[9] ist bemerkenswert genug und wiegt um so mehr, als er später erklärte, die eigene Israelitische und jüdische Geschichte „eigentlich ohne rechte Lust" geschrieben zu haben.[10] Neben der mehr kritischen Stellungnahme Theod. Nöldekes[11] hat Wellhausens Urteil seinen notwendigen Platz.

Den Umfang von Wellhausens Einwirkung und das Maß seiner Zustimmung zu erfahren, das ist es, was dem anhebenden Briefwechsel seinen Reiz und eigentümlichen Charakter verleiht. Bereits im Brief vom 15. Dez. 84 – und dieser ist zweifellos der Höhepunkt der ganzen Briefreihe – geht Wellhausen weit über den Bereich der Besprechung von Einzelfragen, wie sie

[5] Briefwechsel hrsg. v. Schwartz S. 243.

[6] Erschienen 1883.

[7] Mommsen pflegte „auch die ersten Korrekturen noch als vorläufigen Entwurf zu behandeln" (K. J. *Neumann*, H. Z. 56, 1904, S. 228) und war darum geneigt, Rat anzunehmen, wenn er ihm einleuchtete. – Vgl. etwa S. 243 A. 6.

[8] Sie schloß Kritik im Einzelnen nicht aus; s. etwa Israelitische und jüdische Geschichte[1] S. 328.

[9] Vgl. Briefwechsel hrsg. v. Schwartz S. 351: „Wellhausen . . . findet von dem Judenkapitel die vollste und reinste Befriedigung".

[10] „Ich habe die jüdische Geschichte eigentlich ohne rechte Lust geschrieben; umsoweniger hatte ich erwartet, daß andere daran Freude haben würden" (Brief v. 21. 10. 94, mitgeteilt von W. Zimmerli, Göttinger Gel. Anzeigen 1953, S. 13).

[11] Über Mommsens Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient, Z.D.M.G. 1885, S. 331–51.

gleichzeitig zwischen Mommsen und Wilamowitz verhandelt wurden, hinaus und stellt eine grundsätzliche und zugleich persönliche Frage. Der jüngere Forscher will wissen, was der große Gelehrte über den Sinn der Bewegungen, die er beschreibt, zu sagen hat: „Ihr Urteil . . ., das niemand anders fällt als Sie". Die Frage richtet sich auf die Bewertung von ‚Judentum, Christentum und Heidentum' – es ist atemberaubend zu sehen, mit welcher Unmittelbarkeit und Energie Wellhausen, fast die Grenzen des Konventionellen sprengend, seine Frage stellt. Er spezifiziert sie am 4. Jan. 85: Christentum und Religion Jesu. Deutlicher noch klopft er am 21. Jan. an; die Ansichten Havets und Harnacks über das Verhältnis zwischen Jesus und dem frühen Christentum zitierend, hofft er, Mommsens Meinung zu erfahren und gedruckt zu erhalten. Der von Mommsen aus der Hand gegebene Text enthielt konkret dazu kaum etwas und doch, in der Gesamtausrichtung wie in gelegentlichen Bemerkungen[12] Einzelnes, was neue Perspektiven eröffnen konnte. Wellhausen hat, auch wenn er nicht erfuhr, was er hatte ‚hören wollen', es damit genug sein lassen. Die Bewunderung für das, was Mommsen hervorgebracht, hat jedes andere Gefühl übermocht. Ihr hat er bleibenden Ausdruck gegeben, indem er, gleichsam als Denkmal seiner Verehrung, einen ganzen Abschnitt aus dem fünften Band der eigenen Israelitischen und jüdischen Geschichte einfügte.[13]

So nach der Quintessenz der römischen Geschichte zu fragen, war keineswegs selbstverständlich. Was Wellhausen hier erwartete, war auch weit mehr, als Mommsen selbst sich für seine Darstellung vorgenommen hatte, wenn er es als deren Ziel beschrieb, die Alten „von dem phantastischen Kothurn, auf dem sie der Masse des Publikums erscheinen . . ., in die reale Welt, wo gehaßt und geliebt . . . wird, (zu) versetzen".[14] Aber Wellhausens Bemerkung hat eine spezielle Vorgeschichte, die sie erklärt. Mommsen hatte durch Wilamowitz bei Wellhausen anfragen lassen, wie man sich über „die Entstehung des Christentums" informiere.[15] Wellhausen hatte also Anlaß anzunehmen, daß Mommsen darauf eingehen würde. Die eigenen Fragen wollen der erwarteten Stellungnahme Richtung und Ziel weisen.

Ed. Schwartz freilich ist der Meinung, mit der durch Wilamowitz vermittelten Anfrage sei an das Judaea-Kapitel des 5. Bandes gedacht gewesen, Mommsen habe „speziell über den geschichtlichen Sinn der Apokalypse ins Klare kommen" wollen.[16] Das ist aus dem Text, wie er gedruckt ist, herausgelesen, in dem in der Tat die Offenbarung Johannis, und zwar in einer sehr unorthodoxen Weise in das geschichtliche Gemälde einbezogen wird.[17] Indes-

[12] S. 499.542.547.550 f.; vgl. S. 4 Anm. 1.

[13] I(1894) S. 339; [7](1914) S. 355.

[14] Brief vom 28. 11. 54 an W. Henzen; zit. v. O. *Hirschfeld* in seiner Gedächtnisrede für Mommsen (Abhdlgn. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wiss. 1904, S. 18 = Kleine Schriften 1913, S. 945).

[15] Briefwechsel S. 170.

[16] S. XV.

[17] S. 339.520–23. – In seiner Behandlung der Apokalypse als eines noch im wesentlichen jüdischen Dokuments begegnet er sich mit Wellhausen, der ebenso den jüdischen Charakter der Offenbarung betonte (Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] 1911 S. 88.90 u. ö.) und in der eigenen Auslegung der Schrift (Analyse der

sen passen die Antworten Wellhausens[18] kaum auf eine solche Frage,[19] und es ist durchaus unsicher, ob Mommsen damals, wie Schwartz annimmt, ausschließlich und den Abschnitt einer schnellen Vollendung entgegenführend, mit dem Judenkapitel beschäftigt war.[20] Dagegen spricht die Notiz für eine umfassendere Beschäftigung mit dem Ursprung des Christentums. Wilamowitz vergleicht sie mit den eigenen, damals noch keineswegs fertigen[21] Homerstudien und hält es für möglich, daß Mommsen sich „die Zähne ausgebissen" haben könne, also mit dem Vorwurf nicht recht zu Rande gekommen sein möchte.

In der Tat, so wird es gewesen sein. Denn Band V, so interessant und vielsagend einzelne darin enthaltene Bemerkungen über die Frühgeschichte des Christentums sind, enthält keine extensive Beschreibung der christlichen Anfänge. Man wird also annehmen müssen, daß Mommsen die Niederschrift beiseite gelegt hat.

Die Fragen Wellhausens werden damit zum Hinweis auf etwas, was als ‚das Problem des vierten Bandes' in die Mommsen-Forschung eingegangen ist. Ed. Norden hatte seinerzeit dekretiert: „nach 1877 deuten keine Spuren auf weitere Arbeit am vierten Band";[22] er war damit nur der offiziellen Familienlegende gefolgt.[23] Tatsächlich aber liegen die Dinge anders. Wilamowitz, der doch wußte, was er von Mommsen erwarten konnte und dem Schwiegervater zumuten durfte, hat immer wieder auf die Abfassung der Kaisergeschichte gedrängt[24] und noch 1893 – also acht Jahre nach dem Er-

---

Offenbarung Johannis = Abhandlungen d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1907 Nr. 4) mehrfach (S. 15. 22 f. 34) auf Mommsen bezug nimmt.

[18] Wellhausen hatte als Informationsmöglichkeiten genannt: 1. Josephus und das N. T., 2. Ritschl's Entstehung der altkatholischen Kirche, „wenn man S. 1–100 ungelesen ließe", 3. „wären Strauß und die Tübinger nicht sehr ratsam . .", 4. „verstände ein Lebender etwas davon, nämlich Harnack in Gießen und würde gern auf präzise Fragen Rede stehen" (a.a.O. S. 170). – Der Briefwechsel Mommsen-Harnack (Dt. Staatsbibl. Berlin) setzt erst später ein. M. scheint demnach nicht an H. geschrieben zu haben.

[19] Ritschl S. 104 ff. behandelt ‚Das jüdische Christentum'.

[20] S. XI. – Er stützt sich dabei auf die Briefnotiz vom 26. 8. 84 (S. 186): „Palästina, Syrien, die Ostgrenze, Ägypten sind fertig, oder was mir jetzt fertig scheint". Indes ist es wahrscheinlicher (vgl. S. 172: die Behandlung Judäas scheint noch wie ein Berg vor ihm zu liegen), daß Mommsen vom zuletzt Geschriebenen auf das früher Entstandene zurückschaut. – Noch in den Fahnen ist die Anordnung der Kapitel eine andere gewesen. Aus Wilamowitzens Brief vom 6. 1. 85 (S. 241 f.) geht hervor, daß ihm Ägypten gleichzeitig mit Syrien und *vor* Judaea vorlag (W. ist in späteren Briefen erneut auf beide Kapitel eingegangen). Die in Wellhausens Briefen angegebenen Fahnenzahlen machen sicher, daß vor dem Partherkapitel (über das sich Wilamowitz kaum ausläßt), noch ein anderes gestanden hat. Die Umrechnung der Zahlen auf den Fahnen würde stimmen, wenn es der Abschnitt über Ägypten war. Dann war die ursprüngliche Folge: Ägypten, Parthien, Syrien, Judaea, und Mommsen hat am 26. 8. in der Tat vom Ende her aufgereiht.

[21] Briefwechsel S. 170 (6. 3. 84).

[22] Geleitwort zu ‚Das Weltreich der Caesaren' (1933) S. 807.

[23] *Wilamowitz-Möllendorf*, Int. Monatsschrift 12 (1918) S. 206; vgl. Alb. *Wucher*, Theodor Mommsen. Geschichtschreibung und Politik (1956) S. 135.

[24] Briefwechsel S. 137 (18. 2. 82). 160 (27. 10. 83) usw.

scheinen der Geschichte der Provinzen – ihn wieder bestürmt: „erst jetzt bin ich sicher, daß der IV. Band dir gelingen kann . . . Leicht zu schreiben hast du nicht mehr nötig; wir wollen gerne zweimal lesen".[25] Mommsen ist nicht ablehnend geblieben. Am 19. 11. 83 gesteht er, auf die angefangene Arbeit blickend: „die Aufgabe ist in sich selbst so schwer, daß ich nicht weiß, wie weit ich kommen werde".[26] Bald danach[27] heißt es optimistischer: „Jetzt habe ich . . . meine alten Sprünge wieder aufzunehmen versucht; vielleicht schicke ich dir einmal etwas davon; es geht wohl noch, mir fehlt nur die Unbefangenheit oder Unverschämtheit des jungen Menschen".[28] Schon am 4. 2. 84 folgte die angekündigte Sendung: „ich schicke dir, was ‚fertig' ist . . . die Gruppierung lege ich soweit bei, daß du dich daraus wirst vernehmen können".[29] Der Schwiegersohn antwortet alsbald[30] darauf, indem er ins Einzelne gehende Vorschläge für die „Einfügung" von drei weiteren Kapiteln in „das sechste Buch", d. h. den vierten Band[31] macht. Woran Mommsen arbeitete, blieb kein Geheimnis. Im Februar 84 berichtet Wilh. Dilthey von Mommsens Arbeit an der Kaisergeschichte,[32] und im Mai desselben Jahres besucht Theod. Storm, der Jugendfreund, den Gefährten von dereinst und erfährt dasselbe.[33] Es scheint demnach, daß Mommsen 1883/84 längere Zeit hindurch an beiden Bänden gearbeitet hat, daß er, der von Anfang an seine Zweifel hatte,[34] dann die Arbeit am vierten Band aufgab und in schnellster

[25] Briefwechsel S. 480.

[26] Brief an H. Degenkolb, zit. v. Wucher S. 138.

[27] am 2. 12. 83 (Briefwechsel S. 164).

[28] Ähnlich heißt es in einem undatierten Brief an die Tochter Marie: „Die heilige Halluzination der Jugend ist dahin . . . die göttliche Unbescheidenheit ist von mir gewichen". Dem Zitat geht freilich die andere Reflexion voraus: „recht jung war ich wohl nie" (der Brief, aus dem Wucher S. 138 einiges zitiert, findet sich in Abschrift im Ed. Schwartz-Nachlaß IIc Bayer. Staatsbibl. Mchn. und wird von Schw. hinter Nr. 116 seiner Ausgabe gerückt).

[29] Irrtümlich datiert 4. 2. 83; abgedruckt von Wucher S. 131 f.

[30] Am 11. 2. 84. Schwartz hatte fälschlich 11. 10. 84 gelesen und den Brief entsprechend in den Briefwechsel S. 192 ff. eingereiht, diesen Irrtum jedoch in einer Bemerkung (Schwartziana IIc) bereinigt.

[31] Irreführend sind die Hinweise Schwartzens S. 195.

[32] Briefwechsel zwischen Wilh. *Dilthey* und dem Grafen Paul *Yorck von Wartenburg* (1923) S. 39.

[33] Der Briefwechsel zwischen Theod. *Storm* und Gottfr. *Keller* hrsg. von A. *Köster* (1924) S. 142; vgl. S. 188. Storm nimmt in seinem Brief an Mommsen vom 12. 10. 84 darauf bezug (Theod. Storms Briefwechsel mit Theod. Mommsen hrsg. v. H. E. *Teitge* 1966, S. 125).

[34] Zunächst ist an zwei Dinge zu denken. Mommsen befürchtete, wie er immer wieder zum Ausdruck brachte, kein stilistisch reines Werk mehr zustande bringen zu können. – Wilamowitzens Forderung, etwas *εἰς τὸ παραχρῆμα ἡδὺ ἀκούειν* zu liefern (Briefwechsel S. 162), wird seine Skrupel nur noch verstärkt haben. Es ist darum bezeichnend, daß der Schwiegersohn, als er 1893 das Drängen wieder aufnimmt, es mit dem Argument tut, daß in Mommsens letzterschienenem Werk, „ein, und ein besonderer, Stil" sichtbar werde (Briefwechsel S. 480). – Sodann war Mommsen deutlich: „den Werdeprozeß hat schon das Altertum nicht gekannt und wir werden ihn nicht erraten" (Wucher S. 132; Briefw. hrsg. v. Schwartz, S. 192); er hat daraus die Folgerung gezogen, sich den Institutionen zuzuwenden. Vgl. im übrigen S. 228.

Folge die seit langem gesammelten und, jedenfalls teilweise, bereits in Vorlesungen ausgearbeiteten Materialien[35] in die Form des fünften Bandes goß.

In diesen Zusammenhang fügt sich die Beschäftigung mit dem Christentum wohl ein. Wenn Mommsen am 16. 2. 84 schreibt, daß er ganz in Palästina stecke, vermutlich zum Passa Matzen essen werde und nichts anderes lese als verlogene Judenbücher und die sonderbaren Gebilde, aus denen das Christentum erwachsen ist,[36] so dürfte mit dem ersteren wohl hauptsächlich Josephus gemeint sein,[37] während, was das letztere anbelangt, nichts davon in den fünften Band hineingelangt ist.[38]

Die Einzelheiten des von Wellhausen durch Wilamowitz gegebenen Rats[39] weisen auch eindeutig auf ein Christenkapitel. Wilh. Dilthey denkt an dasselbe, wenn er im Juni 84, ganz elektrisiert, das novissimum weitergibt: „Mommsen schreibt wirklich an der Kaisergeschichte und studiert – Kritik des Urchristentums".[40] Die von Wilamowitz ergänzte Disposition[41] weist mit ihrem Vorschlag, ein Kapitel „Glaube und Sitte" hinzuzufügen und in diesem „z. B. die Einwirkung Ägyptens und Judaeas ohne Christentum, die Weltstimmung, die dieses bedingte",[42] zu behandeln, implicite hin auf den Plan eines besonderen, dem Christentum gewidmeten Abschnitts – wieviel davon für den fünften, wieviel für den vierten Band vorgesehen war, bleibt unsicher. Daraus ergibt sich: auch nachdem im Frühjahr 84 die Trennungslinien zwischen dem vierten und fünften Band markiert worden waren, hatte Mommsen den Plan eines Christenkapitels noch nicht aufgegeben.

Im Druck des fünften Bandes stand freilich nur in einer, anscheinend in der Korrektur eingefügten[43] Bemerkung zu lesen: „beide welthistorischen Bildungen (Christentum und Neuplatonismus) zu erörtern ist hier nicht der Platz",[44] eine Formulierung, die die Hoffnungen dämpfte, ohne sie doch ganz zerstören zu wollen.

---

[35] In der Vorlesung vom S. S. 83 haben mindestens die Kapitel X–XII gefehlt (Vikt. *Ehrenberg*, Th. Mommsens Kolleg über römische Kaisergeschichte, Heidelberger Jbb. IV 1960 S. 105), Abschnitte, die Mommsen im folgenden Jahre besondere Mühe machten.

[36] Wucher S. 143.

[37] s. Römische Geschichte V, 528. – Dabei übte die jüdische Geschichte eine merkwürdige Faszination auf ihn aus. So schreibt er im Anschluß an das im Text wiedergegebene Zitat: „das ist wenigstens interessant und z. T. der Erzählung fähig; die Geschichte der ersten Judenhetze in Alexandrien (Philon) solltest du einmal lesen" (Schwartziana IIc). Und in der Tat, sie ist in Mommsens Darstellung (V, 515 ff.) eines der Glanzstücke des fünften Bandes geworden.

[38] Es sei denn, daß man die Seiten über die Offenbarung Johannis als einen Abschnitt aus dieser Arbeit ansieht.

[39] s. S. 224.

[40] Briefwechsel S. 42.

[41] s. S. 225.

[42] Briefwechsel hrsg. v. Schwartz S. 195.

[43] Wilamowitz gab die Anregung, wie sich aus dem Brief v. 6. 1. 85 (Briefw. S. 243) ergibt. Es war eine Anregung, die sich mit dem von Wilamowitz entworfenen Programm (Briefw. S. 195) stark berührte.

[44] S. 455 f. – Vgl. S. 588: „der neue Glaube, der den Occident erobern sollte . . ."

Wieviel Mommsen zu Papier brachte, wissen wir nicht. Und doch scheint sich die Spur von dieser Arbeit nicht völlig verlaufen zu haben. O. Hirschfeld erwähnt in der Gedächtnisrede für seinen Meister eine Skizze Mommsens über das erste Auftreten des Christentum.[45] Er hat also noch die Vorarbeit, oder doch einen Teil derselben, in Händen gehabt.[46]

Mommsen hat ursprünglich dem Christentum ohne Interesse gegenübergestanden. Religion und Kirche waren für ihn Größen, die nicht zählten. Der Vater wußte das und hat es nicht ändern können.[47] Ebenso haben spätere Eindrücke, etwa der Verkehr mit dem Zürcher Alttestamentler Ferd. Hitzig – Band II der Römischen Geschichte ist ihm gewidmet – keinen Wandel bewirkt. Als Vertreter der klassischen Welt fühlte er sich der christlichen überlegen. Die Versuche romantisch gestimmter Theologen und Juristen, schon das Urchristentum bedeutungsvoll in die antike Welt einzubauen, erweckten seinen Ärger und seine Nichtachtung und veranlaßten ihn immer wieder, in einzelnen, die Glaubwürdigkeit der frühesten Tradition infrage stellenden Bemerkungen sich damit zu befassen.[48] Die antiklerikale Einstellung, die er als Politiker hatte,[49] machte es ihm – einem Mann der Leidenschaft, der er auch in der historischen Darstellung war – erst recht schwer, dem Christentum unvoreingenommen gegenüberzutreten. Vor allem aber: das sternengleiche Bild Caesars, das er entworfen, versperrte den Raum für eine Darstellung Jesu und entlockte, nicht mit Unrecht, Heinr. Ewald, dem Lehrer

---

[45] „Einige Versuche aus späterer Zeit haben sich in seinem Nachlaß gefunden, in denen er teils die Schilderung der Ereignisse nach Caesars Tod weiterzuführen versucht hat, teils allgemeinere Probleme behandelt, wie die Beamtenaristokratie und das erste Auftreten des Christentums: nicht ausgeführte Skizzen . . ." (a.a.O. S. 19 = Kl. Schriften S. 947). Hirschfeld fährt fort, indem er auf Mommsens „Scheu, die Stellung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten zu schildern" verweist und doch diesen Grund nicht als zureichend gelten läßt; habe doch „gerade in seinen späteren Jahren . . . dieses Problem sein Interesse in hohem Maße gefesselt und ihm Anlaß zu tiefgreifenden Untersuchungen gegeben". – Ferner haben zum Komplex des vierten Bandes gehört: die 1885 vor der Akademie vorgetragene Abhandlung über Boden- und Geldwirtschaft der römischen Kaiserzeit (in den Histor. Schriften II (1908) veröffentlicht, mit der Bemerkung: „anscheinend für den vierten Band bestimmt" (S. 589)) sowie die beiden 1877 im Privatdruck (Neuauflage 1954) als ‚vierter Band' veröffentlichten Aufsätze.

[46] Das MS konnte trotz vielfacher Bemühungen nicht aufgefunden werden.

[47] Loth. *Wickert*, Th. Mommsen. Eine Biographie I (1959), 29.100 ff.

[48] So z. B. wendet er sich gegen homines theologi vel nontheologi, die sibi primum mox aliis einzureden suchten, daß es mit Lk. 2. 1 seine Richtigkeit habe, obwohl doch die Stelle auf einer ungenauen Benutzung des Josephus beruhe und durch Ant. 18, 1 und den Titulus Venetus als Irrtum überführt sei (Res gestae divi Augusti [1]1865 S. 124 f.; [2]1883 S 175; Ephemeris epigraphicae IV 1881 S. 541). – Es ist nicht uninteressant, daß er in diesem Zusammenhang positiv auf D. F. Straußens Leben Jesu f. d. dt. Volk rekurriert. – Zur Sache s. neuestens E. *Stauffer*, Klostermann-Festschrift (= T. U. 77 1961) S. 9.

[49] Sie richtet sich nicht nur gegen den Ultramontanismus, wie seine Polemik gegen Ad. Stöcker beweist (auch ein Wort über unser Judentum 1880; zit. nach: Reden und Aufsätze[3] 1912, S. 416).

Jul. Wellhausens, die Bemerkung, daß es von einem „unchristlich gebildeten Deutschen Geschichtsschreiber" verfaßt sei.[50]

So war er für eine Behandlung des Christentums im vierten Bande alles andere als wohldisponiert – und hatte doch schon bei Zeiten erkannt, daß es ohne eine solche nicht abgehen würde.[51] Er hätte, so wird vielfach gesagt, sich dieser Erscheinung kaum anders als in einer Beschreibung ihrer Annäherung an Kultur und Verfassung der griechisch-römischen Welt zuwenden können.[52] Von solchem Blickwinkel aus hatte das Judentum als für die Phase des Aufbaus des römischen Reiches notwendiges „Ferment des Kosmopolitismus und der nationalen Dekomposition"[53] eine halb positive Würdigung gefunden. Was aber hätte Mommsen, analog zu dieser berühmten Formel, über das frühe Christentum sagen können? Tatsächlich hat Mommsen sich nicht damit begnügt. Er hat nach der Angabe Diltheys sich eine ‚Kritik des Urchristentums' zum Ziele gesetzt. Die Fragen an Wellhausen weisen in dieselbe Richtung. Und seine Analyse der Offenbarung Johannis zeigt, wie er sich den Weg dazu gedacht hat. Dabei wird er die Erfahrung Goethes gemacht haben: „es ist ein Meer auszutrinken",[54] bevor man zum Ziele kommt. So ist es kein Wunder, daß er das unfertige Manuskript für die Zeit der Fertigstellung des vierten Bandes zurückgehalten hat. Daraus ist nichts geworden. Die persönliche Leidenschaft und der wissenschaftliche Eros, die sich zur raschen Abfassung der ersten Bände verbunden hatten, kamen so nicht wieder zusammen. Die wissenschaftliche Arbeit erschöpfte sich in historischen Einzeluntersuchungen und vermochte nur noch in der juristischen Systematik neue Triumphe zu feiern.[55] Die Leidenschaft des Mannes – Mommsen war ein Sanguiniker reinsten Wassers[56] – aber gab sich in zumeist unglücklichen

[50] Jesus mit Aristoteles und Alexander, Caesar und Mohammed vergleichend sagt Ewald: „auch Caesar verdient bei weitem das Lob nicht welches ihm neuestens nicht zur ehre Deutscher wissenschaft ein unchristlich gebildeter Deutscher geschichtsschreiber gewidmet hat" (Geschichte des Volkes Israel V³ (1867) S. 596). – Mommsens Exemplar von Ewalds Buch befindet sich jetzt im Besitz der U. B. Bonn.

[51] Schon 1858 äußerte er sich so: „die Aufgabe (der Fortsetzung) ist eine sehr andere und weit schwierigere: Christentum, römisch-hellenistische Weltkultur etc." (s. Wucher, Saeculum 1953, S. 430).

[52] Vgl. E. *Täubler:* „eine Erscheinung, der er sich nur in ihrem äußeren Bestande hätte bemächtigen können, aber nicht in ihrem religiösen Wesen" (Nachwort zur Sonderausgabe von ‚Judaea und die Juden' in der Schocken-Bücherei Nr. 70, 1936, S. 85).

[53] Röm. Geschichte III, 534.

[54] Gespräch mit Joh. Pet. Eckermann v. 13. 2. 1831: „Übrigens sind die Evangelisten, wenn man sie näher ansieht, voller Abweichungen und Widersprüche, und die Bücher müssen wunderliche Schicksale gehabt haben, ehe sie so beisammen gebracht sind, wie wir sie nun haben. Es ist ein Meer auszutrinken, wenn man sich in eine historische und kritische Untersuchung dieserhalb einläßt. Man tut immer besser . . .".

[55] Mommsen räumte darum gegen Ende seines Lebens ein, daß er eigentlich kein Historiker gewesen sei (in der Testamentsklausel) und ein anderer Großer, Fritz Kern, konnte, sich gegen den Positivismus aufbäumend, sich die Freiheit nehmen, von der „flachen Mommsenschen Positivität" zu sprechen (Geschichte und Entwicklung 1952, S. 68).

[56] Briefwechsel hrsg. von Ed. Schwartz S. VI.

politischen Aktionen[57] aus. Wenn es so nicht zu der Fortsetzung gekommen ist, wird man es verstehen, daß auch aus der ‚Skizze' keine ‚Darstellung des ersten Auftretens des Christentums' geworden ist.

Später hat Mommsen Ad. Harnack gesagt, daß er seine Römische Geschichte wahrscheinlich zum Abschluß gebracht haben würde, wenn er ihn eher kennengelernt hätte.[58] Vielleicht ist dies doch nicht bloß als ein „Kompliment" zu verstehen,[59] sondern als Hinweis auf eine, wenn nicht die entscheidende der Schwierigkeiten, denen er sich gegenübersah und als eine Erinnerung an den Punkt, wo die Arbeit am vierten Band stockte.

Aber auch der positive Teil der Aussage ist nicht leichthin abzutun. Die Probleme haben Mommsen nicht losgelassen, vielmehr ihn in immer stärkerem Maße gefesselt. Nicht allein daß er mit der zunehmenden Verlagerung seines Interesses in die Spätantike auf christlichem Territorium heimisch geworden, nicht nur auch, daß ihn die Verzweiflung über den desolaten Zustand der heidnischen Quellen des dritten Jahrhunderts[60] den Umfang und die Art der christlichen immer mehr schätzen lehrte, das Problem des Eingangs des Christentums in den römischen Staat muß eine eigentümliche Faszination auf ihn ausgeübt haben. „Du hast, außer dem Christenaufsatz, so lange nichts con amore geschrieben", gab ihm Wilamowitz am 29. 11. 1890 zu bedenken.[61] In der Tat hat dann Mommsen gerade in den folgenden Jahren – weitgehend unter dem Einfluß und in Zusammenarbeit mit Ad. Harnack[62] – sich Spezialproblemen der christlichen Frühgeschichte[63] zugewandt

---

[57] Von daher sind die politischen Sätze seines Testaments zu verstehen. Mit der Veröffentlichung derselben hat man dem Andenken Mommsens keinen Dienst erwiesen.

[58] Av. *Zahn-Harnack* in: Die Neue Zeitung v. 5. 4. 50, zit. von Wucher S. 145.

[59] So A. *Heuss*, Mommsen und das 19. Jahrhundert (1956) S. 255; das Gewicht des von H. selbst S. 93 ff. hervorgehobenen Grundes (Wandel des Wissenschaftsbegriffs) ist deswegen nicht gering anzuschlagen, wenngleich H. *v. Srbik* in seiner schönen Würdigung (Geist und Geschichte II (1951) S. 123 ff., bes. S. 131 f.) dem Denken Mommsens näherkommt.

[60] „Die grauenvolle Verlogenheit unserer Überlieferung für das 3. Jahrhundert, die öde Leere des zweiten . . ." heißt es gar in dem von Wucher S. 131 veröffentlichten Briefe. „Die große Kraft und das Talent steht bereits auf der andern Seite" sagt K. J. Neumann, dieselbe Kalamität anvisierend, in seiner Gedächtnisrede für Mommsen (H. Z. 92, 1904, S. 230).

[61] Gemeint ist der Aufsatz über den Religionsfrevel nach röm. Recht (Hist. Zeitschr. 1890, S. 389 ff.), der Harnack zu seiner Untersuchung über das Edikt des Antonius Pius (T. U. 13, 4; s. das Widmungsblatt) die Anregung gab.

[62] Zu den Anfängen der Beziehung s. Mommsens bewunderndes Urteil über Harnacks Besprechung von H. Useners Weihnachtsfest in Th. L. Z. 1889, Sp. 199 ff. (Briefw. hrsg. v. Ed. Schwartz S. 373). – Die starke, bis ins Einzelne gehende Mitwirkung Harnacks bei Mommsens kirchengeschichtlichen Arbeiten ist aus dem bisher unveröffentlichten Briefwechsel der beiden Gelehrten (Dt. Staatsbibliothek Berlin) ersichtlich.

[63] Es handelt sich um Arbeiten, die die rechtliche Lage der Christen erhellten – darunter die über die Rechtsstellung des Apostels Paulus (Z. N. W. 1901 S. 81 ff.) und die über die Pilatusakten (a.a.O. 1902 S. 198 ff.); mit die letzten Aufsätze, die Mommsen überhaupt veröffentlichte –, daneben um eine zumeist in Anmerkungen erfolgende Auswertung von neutestamentlichen Angaben. Sie beginnt schon in der

und der Kirchenväterkommission seine tatkräftige Unterstützung gegeben.[64] Darüber hat sich auch sein Urteil gemildert. An Harnack hat er hervorgehoben, daß er „die Entwicklung des orientalischen Wunderkeimes zur weltgeschichtlichen . . . bald befangenden, bald befreienden Universalreligion" dem geistigen Auge erschlossen habe.[65] Und wenige Jahre später schrieb er das pragmatische Urteil nieder: „the great final result of the Roman government, the union . . . in a uniform body of cives Romani, required a religion adapted to the new order of things . . . and thus the Christian religion became the religion of the civilized humanity".[66] [67] Aus beidem zusammen hätte ein Programm für eine Darstellung werden können.[68] Aber es war damals wohl schon zu spät, es auszuführen. So ist es bei solchen Erwägungen geblieben. Mommsen, dem vielleicht die Antike selbst ferner rückte und der je und dann von schwermütigen, Geschichte und Gewissen einander zukehrenden Gedanken ergriffen wurde,[69] hat sich in Schweigen gehüllt.

Wellhausen selbst aber, der als Gewährsmann wie als Fragender so merkwürdig in die Vorgeschichte des fünften Bandes hineinspielt, hat sich in immer neuen Anläufen dem von ihm aufgeworfenen Problem gestellt.

Es ist bezeichnend, daß er es in diesem Augenblick tat. 1880 war er in Verhandlungen betreffs Übertritt in die Philosophische Fakultät getreten; 1882 hat er den Schritt getan. 1881 noch hatte er in seinem Artikel ‚Israel' in der Encyclopaedia Britannica Jesus und das Urchristentum ausgeklammert. Aber 1884 fügte er der deutschen überarbeiteten Form einen Vergleich über Judentum und Christentum bei. Es ist, wie wenn jetzt, nachdem er beruflich nichts mehr mit dem Thema zu tun hatte, es ihn erst recht gefangen

---

Röm. Geschichte V, um später einen ziemlichen Umfang anzunehmen. Schwerpunkte sind der Prozeß Jesu (z. B. Röm. Strafrecht, S. 240 f.) und die Apostelgeschichte, in der M. – wie Harnack – eine gute Quelle erblickte (vgl. z. B. J. *Juster*, Les Juifs en Empire Romain II, 164 A. 2: ‚Mommsen lui-même, qui fait trop de crédit aux Actes . . .').

[64] A. v. Zahn-Harnack, Ad. v. Harnack[2] S. 286.

[65] Antwort auf Harnacks Antrittsrede in der Akademie (1890); jetzt in Harnack, Ausgew. Reden und Aufsätze (1951) S. 7. – Vgl. dazu die Formulierung in der Vorlesung vom WS 68/69 über das Christentum, das sich in einer „nichtigen, national aufgelösten Welt" entwickelte, aber „den Keim eines neuen Kulturlebens in sich trug" (Ehrenberg S. 103). Sie enthält deutlich den Unterschied zum Judentum in der Wertung, nicht jedoch das Moment der Anerkennung des Christentums, das die Ansprache an Harnack auszeichnet.

[66] Expositor 1893 p. 7 (= Hist. Schriften III, S. 545).

[67] Eine mehr religionsgeschichtliche Perspektive findet sich in der Formulierung: die „Theokrasie des dritten Jahrhunderts, aus der der neue Glaube erwuchs" (Hermes 22, 1887, S. 558 Anm.).

[68] Ed. Schwartz formulierte schon 1904: „er hat nicht darstellen mögen, wie die Gemeinschaft der Heiligen . . . zu der Weltmacht geworden ist, mit der das sich reorganisierende Kaisertum einen Bund auf Gleichberechtigung abschließt" (Ges. Schriften I 1938, S. 292) und ließ damit die späteren Betrachtungen, die Mommsen ein Unvermögen attestierten, hinter sich.

[69] So vielleicht darf man die von A. v. Zahn-Harnack[2] S. 440 Anm. I (vgl. auch A. v. *Harnack*, Aus Wissenschaft und Leben II (1911) S. 331) erwähnte denkwürdige Szene verstehen.

genommen hätte. Dies ist der engere lebensgeschichtliche Hintergrund der Anfrage.

Wellhausens Frage ist die eines Mannes von geradem Sinne, der, nachdem er eindringende Spezialarbeiten vorgelegt hat, sich vor das Problem der Geschichte und Religionsgeschichte als solcher gestellt sieht und von dem bewunderten Gelehrten erhofft, daß er klar auszudrücken vermag, was nur dunkel in ihm selber brodelt. Aus konservativem Pastorenhause stammend, während des Studiums sich dieser Tradition entziehend,[70] war er durch seinen Lehrer Heinr. Ewald noch einmal in den Bann einer sehr individuellen Variation des alten heilsgeschichtlichen Systems geraten, das den Weg von Moses bis Christus sich zu beschreiben getraute. Wellhausen hat sich nie von seinem Lehrer getrennt. Ewalds Einfluß ist in der Anlage der ‚Israelitischen und jüdischen Geschichte' deutlich wahrnehmbar. Aber es sind das Verblassen der theologischen Seite der Konzeption des allzeit verehrten[71] Meisters, die aufkommenden Zweifel an der persönlichen Eignung für die Ausbildung von Theologen mit der nachfolgenden Krise im Lehramt, aber auch die Freundschaft mit dem so ganz anders ausgerichteten Wilamowitz[72] gewesen, die Wellhausen um sich schauen und diese Frage an Mommsen stellen ließen. Die Art, wie er sie stellte, läßt noch den Lehrer erkennen. „Das Urteil, das Ihrige" – niemand war stärker nicht nur in der Freudigkeit des Urteilens,[73] sondern auch in der Gleichsetzung des eigenen Herzens mit der vertretenen Sache als eben Ewald. Und ebenso die Abhebung Jesu von der nachfolgenden Zeit ist in Ewalds Geschichte angelegt. Darum fiel die Havet'sche Kritik[74] bei Wellhausen auf so bereiten Boden und, vor die Wahl gestellt, hätte er sich nicht für die Tübinger Lösung,[75] sondern für die Akzentuierung vor der Scheidelinie entschieden. Und doch scheint mehr hinter der Frage an Mommsen zu stecken.

---

[70] „Die Orthodoxie fiel mir ohne viele Kämpfe ab, mir tat nur meine Mutter leid . . . Ich war natürlich auch konservativ, und je mehr ich mich von dem kirchlichen Konservatismus befreite, desto mehr suchte ich an dem politischen festzuhalten" (Aufzeichnung zum eigenen Leben; ein von Marie Wellhausen gefertigter Auszug befindet sich im Nachlaß Ed. Schwartz (Staatsbibliothek München) und wurde von diesem für seine Gedächtnisrede verwendet).

[71] ‚Ewald hat mich gerettet, der damals meist verlacht wurde' (ebenda).

[72] Wilamowitz war Pantheist, wie seine Erinnerungen (1928) S. 188 zeigen. Der Grad seines Einflusses auf Wellhausen ist von Außenstehenden bisweilen überschätzt worden.

[73] ‚seine Hand gegen jedermann, jedermanns Hand gegen ihn' schrieb er unter sein Bild. – Wellhausen schließt die eigentliche Würdigung mit dem Satz: „Mit der Welt im Streit und mit Gott im Frieden starb er am 4. Mai 1875" (Gedächtnisrede f. H. Ewald, Festschrift z. Feier d. 150jährigen Bestehens d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1901, S. 80).

[74] s. den Brief vom 21. 1. 85.

[75] Die Tübinger wollten das Dogma bis auf den Anfang zurückführen und fanden diesen im Dogma von Kreuz und Auferstehung. Ewald dagegen „wollte die israelitische Geschichte zu Ende führen und fand ohne Schwierigkeit das Ziel, auf das sie hinstrebte, in dem Erfüller des Gesetzes und der Propheten. Historisch verdient sein Verfahren ohne Zweifel den Vorzug" (Gedächtnisrede S. 77).

„Judentum, Christentum und Heidentum", ihr Verhältnis zu einander sind ihm ein Problem geworden. D. h., Wellhausen will Mommsens Urteil über das Wesentliche dieser drei, besonders der ersten beiden Größen hören. Eben erst hatte er im Schlußabschnitt der ersten Abhandlung der ‚Skizzen und Vorarbeiten' seine eigenen Bemühungen darum fortgesetzt. ‚Das Evangelium' erscheint als der Begriff und die Sache, die er gegen das Vorher und Nachher abhebt. Indem er es nach der ersteren Seite hin tut – es sind „verborgene Triebe des Alten Testaments", die das Evangelium entwickelt[76] – geht er über Ewald[77] hinaus. Indem er es von der Kirche sondert, folgt er seinem Lehrer und schließt sich der historisch-kritischen Richtung an. Aber was ist das Evangelium? Wellhausen hütet sich vor einer Definition. Es schließt Johannes den Täufer[78] und – Wellhausen sagt dies mit Betonung[79] – Paulus mit ein.[80] Und doch ist diese Linie nicht als ein einflächiges continuum gesehen.[81] In der ersten Auflage der Israelitischen und jüdischen Geschichte polemisiert Wellhausen gegen die Eschatologie der Jünger, durch die der „wahre Gehalt" des irdischen Lebens Jesu „entstellt" wurde.[82] Er verweist damit auf ein Kriterium innerhalb des Bezugszusammenhangs, dem das Grübeln der kommenden Jahrzehnte galt.

Ed. Schwartz, der vertraute Freund, berichtet, Wellhausen habe ursprünglich gedacht, daß der „geschichtliche Jesus" sich in Umrissen darstellen lasse.[83] Das weist auf den Versuch hin, eine terra firma zu finden, die dem ‚Evangelium' seinen Schwerpunkt gibt und es somit frei macht von einem übergeordneten Bezug sei es Ewald'scher, sei es Baur'scher Prägung. Aber in dieselbe Zeit führt auch ein Bericht Herm. Cremers, der dem Kollegen in dessen Greifswalder Zeit nahe gestanden hatte[84] und der mitzuteilen weiß, daß

---

[76] Sein zum geflügelten Wort gewordener Satz: „Jesus war kein Christ, sondern Jude" (Einleitung[1] S. 113; [2]S. 102) ist im Sinne der Bestrebungen um die ‚Heimholung Jesu in das jüdische Volk' ausgemünzt worden. Das ist nur äußerlich richtig. Das Jüdische sieht Wellhausen auch bei Jesu Kirche, die „ihn durch das jüdische Ideal" begriff, während er selbst „dem Gesetze . . . ganz unbefangen und frei" gegenüberstand.

[77] So wenig Ewald die Verurteilung Jesu als ein zufälliges Ereignis anzusehen bereit war, vielmehr dieselbe als „mitten in der einzig großen Frage aller Entwicklung Israels . . . im Gipfel des Kampfes um deren höchste Wahrheit" vollzogen schilderte (a.a.O. S. 588), so sehr betonte er, daß „alle die geistigen Mächte" der israelitischen Geschichte in Jesus zum Ziele kamen (S. 592).

[78] Isr. u. jüd. Gesch. [1]S. 308: „es war dieselbe Botschaft, die Johannes der Täufer verkündigt hatte"; eingeschränkt [4]S. 380.

[79] Geschichte[1] S. 319: trotz aller Schranken ist er „derjenige gewesen, der das Evangelium verstanden und seine Konsequenzen gezogen hat" ([4]S. 392; [7]S. 369: „der den Meister verstanden und sein Werk fortgesetzt hat").

[80] Dies ist der entscheidende Unterschied zum Gebrauch des Wortes Evangelium bei Harnack.

[81] Ewald V. S. XXXIV hatte von einem „ewigen Christus" gesprochen und damit die Auswirkungen zu fassen versucht. Wellhausen's Formulierungen zeigen den Abstand und, späterhin, eine Annäherung an den Meister.

[82] Vgl. den Brief v. 4. 1. 85 (S. 240), dessen Formulierung die Feststellbarkeit der „Religion Jesu" voraussetzt.

[83] Gedächtnisrede (1918) S. 25.

[84] Vgl. *E. Cremer*, H. Cremer (1912), S. 127 f.

Wellhausen „in Betreff der Person Christi" nicht überzeugt sei.[85] Zwischen diesen beiden Polen formte sich das Wellhausen'sche Jesusbild, wie es in der Israelitischen und jüdischen Geschichte in unzähligen Veränderungen von Auflage zu Auflage, den Kommentaren und der Einleitung zu den synoptischen Evangelien, jeweils durch neue Beobachtungen und Erwägungen bestimmt, immer Fragment[86] bleibend, aber als solches wie Urgestein wirkend, seinen Ausdruck fand.[87]

Cremers Formulierung läßt an einen theologischen Zweifel denken; aber der historische gesellte sich dem zu. Das Markusevangelium, von den Protagonisten der Leben-Jesu-Theologie in den Vordergrund gerückt, fand zwar auch die Liebe Wellhausens, aber er wußte ebenso auf das Ungenügende an dieser Darstellung hinzuweisen.[88] Und dem Spruchbuch, von Harnack gleichsam als Ersatz für das Markusevangelium als zuverlässige Hauptquelle für die Verkündigung Jesu herausgestellt, konnte er wenig Geschmack abgewinnen.[89] So ergab es sich – ein höchst eigenartiges Phänomen –, daß Wellhausen, der große Historiker unter den Theologen, der durch seine Analysen und die Untersuchung des aramäischen Hintergrundes der Worte Jesu die Leben-Jesu-Forschung im Einzelnen ungemein befruchtet hatte, in seinem Urteil über deren Wert merkwürdig zurückhaltend blieb. Der Schluß, zu dem er sich angesichts der Quellenlage gedrängt sah, lautet: „wir müssen die Wißbegier nach dem historischen Jesus zügeln".[90] Darum lobte er schon an Ewald, daß er eine ‚Geschichte von Christus' geschrieben habe, statt eines „Lebens Jesu, von dem sich kaum etwas sagen läßt".[91] Die letzte Stellungnahme, daß „für das, was mit dem Evangelium verloren geht, . . . der historische Jesus als Grundlage der Religion ein zweifelhafter und ungenügender Ersatz" sei,[92] ist im Kern ein theologischer Satz. Es klingt wie ein Nachwehen des Ritschl'schen Prinzips,[93] das sich in diesen Worten ausdrückt; nur daß freilich Wellhausen die von diesem daraus gezogene Folgerung, nicht hinter die

[85] A. *Jepsen,* Wellhausen in Greifswald. Ein Beitrag zur Biographie J. Wellhausens, Festschr. z. 500-Jahrfeier d. Univ. Greifswald II S. 52.

[86] Anders als bei Harnack, der in seinem ‚Wesen des Christentums' und auch sonst ein geschlossenes System bot und darum vielleicht nicht immer alles sagen konnte (H. v. *Spitzemberg,* eine kluge Beobachterin notiert: „Sagt doch auch Harnack in seinem ‚Wesen des Christentums' nicht sein letztes Wort und nicht sein innerstes Bekenntnis" (Tagebuch hrsg. v. R. *Vierhaus* 1960, S. 456)).

[87] Es wiegt darum gering, daß Alb. *Schweitzer* meint, Wellhausen „vielfache Unklarheiten" attestieren zu können (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung[2] S. 247).

[88] Einleitung[2] S. 43 ff.; Geschichte[7] S. 367 (vgl. dem gegenüber die Markus mit den anderen Synoptikern zusammenwerfende Formulierung der früheren Auflagen).

[89] ebd. S. 157 ff. [90] ebd. S. 170.

[91] Heinr. Ewald in: Festschrift S. 74. – Vgl. auch das S. 247 Anm. 5 wiedergegebene Urteil über Lagarde.

[92] Einleitung[2] S. 104.

[93] Es sei ‚nicht zufällig, daß die Zerstörung der religiösen Geltung Jesu in der Form seiner Biographie unternommen worden ist' (Rechtfertigung und Versöhnung III[1] S. 3). – Über Ritschl sagt Wellhausen in seinen biographischen Aufzeichnungen allerdings: „Ritschl blieb ohne Einfluß, ich verstand seine Dogmatik nicht. Doch schien er mir ein ganz anderer Kerl als die anderen Theologen, nämlich offen – nicht so verflucht süddeutsch".

Einheit von Jesus und Gemeinde zurückzufragen,[94] nicht nachzuvollziehen bereit war.

Demgemäß werden die den Unterschied zwischen Jesus und dem Evangelium statuierenden Sätze moduliert, ja das Evangelium selbst wird wesentlich in der nach dem Tode Jesu gewonnenen Erfahrung begründet.[95] So gelangt Wellhausen dazu, entgegen dem Bestreben der Leben-Jesu-Schule, die Tendenz der Evangelisten, „eine Vorgeschichte des Christus" zu schreiben,[96] durchaus zu bejahen. – Die Erfahrung setzt sich fort; darum kann Wellhausen das ad hominem-Argument gegen die Leben-Jesu-Theologie wagen: „Woher stammt überhaupt der Glaube, daß er das religiöse Ideal sei, anders als aus dem Christentum?" [97]

Aber das allein genügte nicht. Wellhausen verlangt es – hier zeigt sich der Historiker, der keine für sich allein stehende Epoche anerkennen kann – nach einer Fortsetzung des Evangeliums. Das ist zunächst die Gemeinde der ersten Anhänger, bei denen Jesu Geist „freier wirkte als bei den Urjüngern".[98] Es fällt auf diese nicht weniger Licht als auf Paulus. Aber die Kirche selber kann nicht die Gestalt sein, in der Jesu Geist fortwirkt – darüber ist Wellhausen sich schon früh im klaren.[99] Was kann es sein?

Wellhausen liebte zwei Bibelworte, die er in Variationen immer wieder zitiert. Das eine – zugleich sein persönlicher Wahlspruch[100] – ist das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat – schon in der ersten Auflage der Israelitischen und jüdischen Geschichte an den Anfang des Kapitels über das Evangelium gestellt[101] und als das direkteste Zeugnis von Jesu Selbstbewußtsein bezeichnet.[102] Wenn der Acker „die Zeit" war, dann ist nicht immer mit

---

[94] s. Jb. d. Ev. Akademie Tutzing XII (1962/63) S. 39 f. (= Tutzinger Texte I 1968 S. 88).

[95] Isr. u. jüd. Geschichte[7] S. 368: „die neue freudige Erfahrung . . . begründet eigentlich erst das Evangelium". – Der Gegensatz zu Harnack – s. S. 254 u. vgl. S. 224 Anm. 18 – verstärkt sich damit; ihm hat W. in dem Zusatz (Einleitung[2] S. 153) scharfen Ausdruck gegeben. – Eine eindringende Behandlung der Frage bei E. v. *Dobschütz*, Th. St. Kr. 1912, S. 331 ff.

[96] Die Evangelisten „schreiben alle kein Leben Jesu, sondern eine Vorgeschichte des Christus" (Einleitung[2] S. 156).

[97] Einleitung[2] S. 104. [98] Einleitung[2] S. 169.

[99] Skizzen und Vorarbeiten I S. 101 f.; wenn schon eine Institution, dann eher die Nation als die Kirche: „man wird zugestehen müssen, daß die Nation sicherer von Gott geschaffen ist als die Kirche und daß er in der Geschichte der Völker ergreifender wirkt als in der Kirchengeschichte".

[100] Aufzeichnung: „Alles Forcierte war mir ein Greuel, ich konnte warten. Mein Leitspruch war seit früh Marc 4, 26 ff.: da ist der Acker nicht die Welt, sondern die Zeit".

[101] „Es war gegen Ende der Regierung des Kaisers Tiberius, als noch Pilatus Landpfleger in Judäa und Antipas Vierfürst von Galiläa war. Da ging ein Sämann aus zu säen seinen Samen; sein Same war das Wort, sein Acker die Zeit" (S. 308). – „So konnte nur er schreiben", sagt E. *Littmann* dazu (Z. D. M. G. 1956, S. 20).

[102] Einleitung[1] S. 94: „Man hat über das Selbstbewußtsein Jesu bis zum Überdruß viel geredet und geschrieben, dabei aber durchweg das direkteste, echteste und wichtigste Zeugnis, welches in der Säemannsparabel liegt, nicht gebührend gewürdigt". – Zu den daraus gezogenen negativen Folgerungen s. Einleitung[2] S. 152 f.

Frucht zu rechnen, es ist vielmehr überhaupt nicht zu rechnen. Das andere war das Wort vom Salz, das Wellhausen auf das Evangelium selbst bezieht. Nur dieses[103] ist Salz; und es will nichts anderes als Salz sein.[104] Daraus ergibt sich ein Wirken „in der Zeit", das nur je und dann sichtbare Früchte zeitigt, etwa in einer „Geisterreihe", deren erstes Glied Jesus ist.[105] Die Wirkung ist die Wirkung Jesu[106] und doch auch wieder etwas anderes. So sagt Wellhausen über Paulus: „er stellte das Christentum auf den Boden, der ihm entsprach. Denn es ist mit dem Okzident geistesverwandt . . .".[107] Führte er hiermit eine neue geschichtliche Kategorie ein und beantwortete er also die dreigliedrige Frage an Mommsen selber, so sah er doch die Entwicklung ganz überwiegend im Bereich des Einzelnen. „Edelster Individualismus, die Freiheit der Kinder Gottes", so lautet der Schlußsatz seiner ‚Geschichte'. Ermöglicht wird diese Entwicklung durch einen Ansatz schon zu Anfang des Christentums. Es ist die Begründung desselben in der Auferstehung[108] statt in der Parusieerwartung. Die letztere erzeugt das Hoffen, d. h. eine ganz auf die Zukunft als Wiederholung der Vergangenheit ausgerichtete Daseinshaltung. Die erstere aber wird mit Begriffen wie „Glaube", „Evangelium", „Herzensreligion des Paulus" gedeutet.[109] Alles Licht fällt auf sie, doch wohl, weil sie Auseinandersetzung mit der Geschichte und als solche selbst Geschichte ist. „Tod und Auferstehung", so wenig Wellhausen zu dem Ereignis im engeren Sinne Stellung nimmt, wird damit zum Ansatzpunkt einer Lebenseinstellung, die sich dem historischen Phänomen stellt und der Gegenwart als der beginnenden Auferstehung zu gewandt ist,[110] während die Betonung der Eschatologie zum Beweis einer Haltung wird, die sich der Welt verschließt. Die Entgegensetzung der ursprünglich von ihm nicht streng geschiedenen Begriffe gehört mit zu den wesentlichen Früchten von Wellhausens Überlegung.[111]

Wellhausens Charakterisierung Jesu ist davon nicht unberührt geblieben. Sie ist viel gerühmt worden. Kein geringerer als Fr. Overbeck hat das Schlußkapitel der Israelitischen und jüdischen Geschichte zu den „besten Versuchen einer menschlichen Charakteristik Jesu" gerechnet.[112] Angelegt ist es als Abriß, der das Eigentliche aus dem Vergleich mit Johannes dem Täufer und Paulus gewinnt. Aber es ist etwas anderes daraus geworden. Einmal werden die rahmenden Personen in das Bild hineingeschoben, zum anderen wird dies selbst nur als Skizze ausgeführt. Nicht nur daß die äußeren Umstände

---

[103] „Das wahre Salz . . . der religiöse Individualismus des Evangeliums" (Skizzen I S. 102), im Unterschied zur Kirche.

[104] Isr. u. jüd. Gesch.[4] S. 394; [7]S. 371.

[105] Isr. u. jüd. Gesch.[1] S. 316, [7]S. 366.

[106] Isr. u. jüd. Gesch.[4] S. 392 (in der 1. Aufl.: „auf den Boden, der ihm allein kongenial ist"); [5]S. 392 allgemeiner formuliert. – Vgl. Einleitung[2] S. 103.

[107] Isr. u. jüd. Gesch.[1] S. 319; [4]S. 392; danach umformuliert.

[108] Wellhausen historisiert damit einen Gedanken Ewalds, der in dem Grab Jesu das Ende der „ganzen alten Geschichte" gesehen hatte (a.a.O. S. 589).

[109] Einleitung[2] S. 175.

[110] Geschichte[7] S. 368.

[111] Darum fällt der negative Nachsatz auf S. 385 unten (3. Aufl.) später weg.

[112] Christentum und Kultur (1918) S. 44.

seines Lebens im Unsicheren bleiben – „die Erinnerungen an ihn sind einseitig und dürftig, nur die letzten Tage seines Lebens sind unvergeßlich geblieben“[113] –, „aus ungenügenden Fragmenten können wir uns einen notdürftigen Begriff von der Lehre Jesu machen. Seine Religion . . . kennen wir damit noch nicht“.[114]

Das ist im Zustand der Quellen begründet, aber ebenso in Jesus selber. Es ist bei ihm wie bei dem Säemann, dessen Saat, nachdem sie geworfen ist, aufgeht, ohne daß er es weiß. Daher rührt es, daß die Quellenlage für Wellhausen im Letzten keinen Anstoß darstellt. Mehrfach stellt er fest, daß eine sicherere Scheidung der Vorstellungen, ob auf Jesus oder die Gemeinde zurückgehend, nicht herzustellen sei: „und das schadet auch nicht“.[115] Dem Wachsen soll freier Raum gegeben werden. Entwicklung kann, was immer hinzukommen mag, nichts Schlechtes sein. Man darf so sehen; denn schon bei Jesus selbst gibt es Entwicklung. Erst am Ende seines Lebens ist er als Messias aufgetreten, das jüdische Ideal transponierend. „In dieser Weise pflegt sich der religiöse Fortschritt zu vollziehen, trotz dem Spruch, daß neuer Wein nicht in alte Schläuche gehöre“.[116] Die bei Jesus wahrnehmbare Mehrstufigkeit setzt sich fort, insofern die „öffentliche Religion“ zwar nicht aufhört, aber die Entwicklung im Bereich des Einzelnen weitergeht. – Wie er bei Jesus „hinreißende Einfachheit“ konstatierte, so sieht er in ihm die „lebendigste Entwicklung“ angelegt. Die natürliche Folge war: die Jünger „brauchten sich gar nicht ängstlich nach seinem Beispiel zu richten“.[117] So kann er Jesus als „das größte Beispiel von der zeugenden Kraft der Seele“[118] bezeichnen.[119]

Zum Befremden der Junggöttinger Religionsgeschichtler hatte Wellhausen eine messianische Anerkenntnis in der Umgebung Jesu und bei ihm selbst ein Messianitätsbewußtsein angenommen; nur so werden die Ereignisse nach seinem Tode verständlich.[120] Auch hier sah er eine Kontinuität statt einer Kluft zwischen Jesus und der nachösterlichen Gemeinde. Aber er war weit davon

---

[113] Geschichte[1] S. 317; [7]S. 367. Vgl. Einleitung[1] S. 47: „die Dürftigkeit der Überlieferung (im Mkevgl.) bleibt auffallend“. Daraus zieht er die Summe: „‚Das Leben Jesu‘, das früher auf dem Programm der theologischen Literatur und der theologischen Vorlesungen stand, schrumpft jetzt mehr und mehr zusammen auf ‚Probleme aus dem Leben Jesu‘“ (Strauß' Leben Jesu, Beilage zur Allg. Zeitung [Augsburg] v. 24. 3. 1908, S. 354).

[114] Einleitung[1] S. 114; [2]S. 103.

[115] Geschichte[5] S. 386 (noch nicht in der 4. Aufl.); [7]S. 363.

[116] Geschichte[5] S. 388; S. 365.

[117] Geschichte[1] S. 317; S. 367.

[118] Geschichte[1] S. 317; S. 368.

[119] Auch in diesen Gedanken ist, wenn auch entfernt, das Erbe Ewalds spürbar, der es nicht als den Sinn der messianischen Hoffnung bezeichnet hatte, daß sie „auf einmal ganz erfüllt wird“ (a.a.O. S. 590).

[120] „Nur weil er schon auf Erden für den Messias gehalten wurde, erstand Jesus als himmlischer Messias; der Rabbi von Nazareth hätte nicht durch den Tod zum Messias werden können. Wrede macht das Evangelium von der Auferstehung und damit die Entstehung des Christentums unmöglich“ (Krit. Analyse d. Apostelgeschichte, Abhdlgn. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1914, Nr. 2, S. 6). – Die Auseinandersetzung zwischen Wellhausen und der Religionsgeschichtlichen Schule ist der Erforschung wert.

entfernt – nicht nur für sich selber[121] –, in diesem Theologumenon das Wesentliche zu sehen. Die Theologie Jesu – ungleich seiner Religion, von der wir kaum etwas ahnen – ist lediglich jüdisches Erbe.[122] Und die Theologie von den Vätern bis zu den Tübingern ist fast ganz Spekulation, die nicht auf ihn zurückführt.

Sollte Jesus selbst also ohne direkte Wirkung geblieben sein? Das lehnt Wellhausen ab: er „braucht nicht geschichtlich wirkungslos gewesen zu sein".[123] Wenn nicht in der Theologie, dann darf im „stillen Wandel", wenn nicht im Enthusiasmus, dann soll in der Moderation desselben[124] sein Einfluß gesehen werden. Darum erkennt Wellhausen die Wirkung Jesu wesentlich im Bereich des Sittlichen; hier nicht in Regulationen, sondern als „moralisches Prinzip des inneren Lebens".[125] Nur Hinweise, diese freilich in reicher Zahl, gibt Wellhausen. Mehr erhofft er nicht als dies, die „Lösung näher zu bringen".[126] Das Eigentliche entzieht sich der Beschreibung. Und doch ist Wellhausen sich sicher, daß die Wirkung Jesu, seiner selbst, „eine sehr solide und reale gewesen ist und noch jetzt in der Kirche und dem Christentum fortdauert".[127] Und er kann, die allgemeine Rede verlassend, es aussprechen: „Persönlich hat Ewald, ebenso wie die alten Rationalisten, vermutlich mehr von seiner Wirkung erfahren als die Hegelianer von der ‚Idee' des Gottmenschen".[128]

In solcher Wirkung hat er, so scheint es, lange Zeit das Stabile in dem Fluß der Geschichte wie der religiösen Ideen gesehen. Damit fällt volles Licht auf den Alltag Jesu, sein „Wesen und Gebahren zu jeder Stunde".[129] Es sind klassische Sätze, die Wellhausen darüber geschrieben hat,[130] verdeutlicht noch durch den berühmten Vergleich zwischen der Art Jesu und der der Rabbinen.[131] Und doch sind auch diese Sätze, in Formulierung und Umformulierung, mit einer gewissen Zurückhaltung geschrieben. Hat man beklagt, daß der „individuelle Charakter Jesu" nicht aufgezeigt sei,[132] so ist daran nicht

---

[121] „er würde für uns nicht verlieren, wenn . . ." (Geschichte[7] S. 365).

[122] So würde auch eine Charakterisierung Jesu als des „reinsten und idealsten aller Philosophen", wie sie Mommsen, allerdings in einem politisch verständlichen Zusammenhang, sich abgerungen hat (Auch ein Wort über unser Judentum, zit. nach Reden und Aufsätze S. 416), ihm widerstrebt haben.

[123] Gedächtnisrede f. H. Ewald S. 77.

[124] Einleitung[2] S. 152. [125] ebd.

[126] Strauß' Leben Jesu a.a.O. [s. S. 236 A. 113], S. 354.

[127] ebd.

[128] Gedächtnisrede S. 77.

[129] Einleitung[1] S. 114; [2]S. 103.

[130] Geschichte[1] S. 316 f., [7]S. 366 f.

[131] Geschichte[1] S. 317 (in der 7. Aufl., wie auch sonst vieles Polemische, aufgegeben).

[132] Overbeck a.a.O. – Joh. *Weiss* (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2] 1900, S. 55) beizeichnet sie gar als „Würdigung der ewigen, übergeschichtlichen Bedeutung Jesu, in Goethes Sinne erfaßt und mit Goethe'scher Kunst dargestellt". – K. *Dunkmann* (Der historische Jesus. Der mythologische Christus und Jesus der Christus[2] 1911 S. 10) persifliert Wellhausens: ein göttliches Wunder in dieser Zeit und in dieser Umgebung mit „In der Tat ein ‚Wunder'; aber ein so grandioses, daß selbst die Logoschristologie dagegen zurücktritt. Ein Wesen, gänzlich dem historischen Zusammenhang seiner Zeit und Umgebung entrückt".

nur dies richtig, daß Wellhausen einem psychologischen Hineinleuchten in die Seele Jesu widersteht. Dazu ist der beinahe einzige konkrete Zug, der 1911 in der ‚Einleitung' erwähnt wird, Jesu „Lebenswandel", als „kaum praktikabel" aus beispielgebender Nähe hinweggerückt.[133] – Gewiß, das hat nichts mit dem Nietzsche'schen, von Overbeck bejahten Versuch zu tun, Jesus als den zu zeichnen, der alle Realität haßt.[134] Und ebensowenig mit dem Schweitzer'schen Bild Jesu als eines Schwärmers.[135] Aber der Satz soll doch einen Abstand markieren, der den Beobachter zwingt, den Blick von einem Fixpunkt ab- und der Geschichte zuzuwenden. „Wir können nicht zurück zu ihm, auch wenn wir wollten".[136]

Was mit dieser letzten Wendung anvisiert ist, kann man nur ahnen. Wellhausen liebte es nicht, „von seinem Leben und seinem Verhältnis zur Welt und zu den Menschen anders als in ganz gelegentlichen, kurzen und zusammenhanglosen Andeutungen zu reden"[137] – um so mehr gilt das für seine religiösen Äußerungen. Was er mit der einen Hand gab, nahm er mit der anderen hinweg. So merkt er in der 7. Auflage (1914) seiner Israelitischen und jüdischen Geschichte zu Beginn des Schlußkapitels[138] an, daß er es habe stehen lassen, obwohl er „nur noch teilweise damit einverstanden" sei. Die Bemerkung drückt Fortschritt der Erkenntnis[139] wie Skepsis,[140] aber doch wohl auch die Befürchtung aus, zuviel gesagt zu haben. In die Tiefe aber weisen die Sätze über den Glauben. In sich selbst hingebender Ich-Form ausgesprochen, mit Carlyle'scher Strenge formuliert und durch alle Auflagen der ‚Geschichte' durchgehalten, heißt es: „vor allem muß ich daran glauben; glauben, daß ich nicht aufgehe in der Mühle . . . glauben, daß Gott hinter . . . dem Mecha-

---

[133] Einleitung[2] S. 104 (noch nicht in der 1. Aufl.).

[134] a.a.O.

[135] Einleitung[2] S. 98. 150 f. polemisiert Wellhausen scharf gegen Schweitzer. Die offene Auseinandersetzung ist bei W. die Ausnahme. In Polemik, Übernahme und Eingehen verwendet er zumeist die kurze, durch mehrfache Raffinierung gegangene Anspielung. Die einfache Ausdrucksweise W's verbirgt die Häufigkeit solcher Bezugnahmen. Die Entschlüsselung dieser Stellen gehört zu den schwierigsten Aufgaben der Wellhausen-Forschung. Bemerkenswert ist die Mitteilung: „ich denke beim Schreiben fast immer an einzelne Leser, nicht an das große Publikum, und künftig werde ich auch an Sie denken" (Karte v. 16. 3. 00 an S. Taylor U. B. Cambridge).

[136] Einleitung[1] S. 115; [2]S. 104. – W. *Bousset* (Th. R. 106, S. 50) zitiert das Wort, um behende zu dem Schluß zu kommen, daß es bei der Frage nach dem Wesentlichen im Christentum „überhaupt keine äußere Autorität . . . auch nicht die mehr oder minder deutlich erkennbare historische Person Jesu" gebe – ein Satz, dem Wellhausen wohl weder zugestimmt noch widersprochen hätte. – Zu Boussets Jesus-Bild s. Tutzinger Texte I (1968), S. 89 f.

[137] Schwartz, Gedächtnisrede (Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Geschäftl. Mitteilungen 1918) S. 45 (Neuausgabe in Ges. Schriften I, 1938).

[138] S. 358.

[139] Harnack hatte ihm entgegengehalten, daß sein Bild Jesu in der ‚Geschichte' mehr durch Q als durch das Markusevangelium bestimmt sei (Sprüche und Reden Jesu 190, S. 173). Vielleicht hat dies Wellhausen, nachdem er Q analysiert hatte, selbst empfunden.

[140] Wilamowitz, Erinnerungen S. 189 kommt darauf zu sprechen.

nismus der Welt steht".[141] In diesem Glauben hat Wellhausen die letzte Stellungnahme – *das Urteil, das seinige* – am Schluß des ersten Teils der ‚Einleitung', niederschreiben können, Sätze, die eine Aussage wie ein Verschweigen, eine Nähe und Ferne, eine ‚Verwundung' durch die Gestalt Jesu wie ein stilles Schreiten zu neuen Ufern[142] ausdrücken.

Von Wellhausens Anfrage an Mommsen bis zu diesen Sätzen spannt sich ein Bogen, der eines der verhaltensten wir stärksten Zeugnisse des klassischen Zeitalters der deutschen Universität umschließt.

Gr[eifswald], 15. 1. 81

Verehrter Herr Professor!

Zwei Gründe habe ich mich vor Ihnen zu schämen daß ich Sie halb und halb veranlaßt habe, mir den Benediktiner zu schenken, für den ich leider sehr empfänglich bin, daß ich bis jetzt es versäumt habe, Ihnen meinen sehr aufrichtigen (fast mehr als wünschenswert) Dank zu sagen.[1] Ich kann mich damit entschuldigen, daß ich mit der Vollendung einer bestellten Arbeit solche Eile hatte, daß ich weiter nichts Vernünftiges denken konnte. Es ist ein Artikel über Jewish History in der Encyclopaedia Britannica.[2] Sie geben mir viel Geld dafür und ich bin dessen benötigt. Freilich bin ich nur sehr teilweise au fait über den Gegenstand; namentlich über die Juden seit a. 70 p. Ch., über die ich auch ein kurzes Wörtlein sagen sollte,[3] weiß ich eigentlich nichts. Ich möchte gern wenigstens die Bestimmungen der wichtigsten Gesetzbücher über sie kennen – bis jetzt war mir nur C. Th. de Judaeis (16, 8) näher bekannt[4] – aber es wird mir schwer, von meinen juristischen Kollegen etwas herauszubekommen, auch nur wo sie zu finden sind. Hätte ich nur Pernice[5] hier.

Bei Wilamowitz geht es gut, aber ich habe Ihre Frau Tochter bei Limprichts[6] gesprochen. Ihren Schwiegersohn habe ich am Sylvesterabend vergebens zu bereden gesucht, seine griechische Literaturgeschichte zu schreiben; er will nicht. Seine kleinen Untersuchungen scheinen ihm manchmal keine rechte Freude zu machen; und wer ihn nur aus denen kennt, merkt nicht, was

---

[141] [1]S. 321; [7]S. 371. – Über die ethische Komponente von Wellhausens Lebenshaltung s. die von E. *Barnikol* mitgeteilte, kantisch-preußischen Geist atmende Briefnotiz (Gottes ist der Orient. Festschr. O. Eissfeldt 1959 S. 30 f.).

[142] Vielleicht im Sinne des Einleitung[2] S. 168 zitierten Goethe-Wortes zu verstehen.

[1] vgl. Briefw. hrsg. v. Schwartz S. 92 f. 95.

[2] Encyclopaedia Britannica XIII (1881) S. 396–431 s. v. Israel

[3] Enc. Brit. XIII S. 430; vgl. Isr. u. jüd. Geschichte[1] (1894) S. 340.

[4] Eine Übersetzung von Justinians Novelle findet sich bei J. *Parkes*, The Conflict of the Church and the Synagogue (1934) App. II.

[5] A. Pernice (1841–1901) Rechtshistoriker in Halle, Greifswald und Berlin; früherer Schüler Mommsens.

[6] H. Limpricht († 1909), Chemiker in Greifswald, Schwiegervater Wellhausens.

er kann, und höhnt über gelegentliche allgemeine Thesen,[7] die außerhalb des Zusammenhangs sich wie willkürliches Orakeln ausnehmen. Durch die bösartige Kritik wird er affiziert.

Nochmals meinen herzlichen Dank

Ehrerbietig Ihr ergebener[8]

Halle, 15. Dez. 84

Ich freue mich sehr darauf, die betreffenden Bogen durchzulesen, wenn ich auch nicht glaube, Ihnen dadurch zu nutzen.

Die Welt interessiert sich vielleicht weniger für die Römischen Kaiser als für Theodor Mommsen, und nicht so sehr für die Geschichte, als für Ihre Auffassung derselben. Was bloße historische Gelehrsamkeit über Judentum und Christentum und Heidentum herauskriegt, ist mir ziemlich gleichgültig; ich bin aber höchst gespannt zu erfahren, was Sie darüber denken. Es gibt historische Fragen, die in prinzipielle übergehen, über die man nicht bloß in den Quellen forschen, sondern über die man auch aus seinem Busen heraus urteilen muß; und darüber will man gerne Ihre Meinung hören. Ihr *Urteil*, eben das Ihrige, das niemand anders fällt als Sie, wollen wir hören; und wir sind nicht wenig dankbar, daß Sie dem unverschämten Drängen endlich nachgegeben haben.

Halle, 4. 1. 85

Ihre Bogen fanden sich bei meiner Rückkehr aus Greifswald vor, und ich habe sie sogleich durchgelesen. Gelernt habe ich nun zwar sehr viel, aber zu lehren vermag ich auf diesem Gebiete eigentlich nichts. Es sind nur ein paar Kleinigkeiten, die ich bemerke, um was zu bemerken. Sie erlauben vielleicht, daß ich die Fahnen noch eine Weile behalte, um vielleicht noch dies und jenes aufzustöbern.

198.203 [339.347].[1] Es besteht ein Unterschied zwischen der Religion Zoroasters und zwischen der tatsächl. Religion im pers. Reiche, schon der Achämeniden.[1a] Die Magier sind dem Avesta fremd, vielleicht überh. nicht urspr. iranisch. Mithra ist ein alter Volksgott, der durch Zoroaster nicht verdrängt werden konnte und der je länger je mehr sein Haupt neben Ahuramazda wieder erhob. Indessen werden Sie wahrsch. mit Absicht Zoroastrismus im Sinne der Griechen gebrauchen, wie man ja auch manchmal für Christentum sagt „die Religion Jesu", obwohl sich beides schwerlich deckt.

200.204 [342 A. 1. 348f] Alohin ist nur so geschrieben, nicht aber so ausgesprochen. Die Sprache der Pehlevi ist iranisch, die Schrift aramäisch und zwar so dass nicht bloss aram. Buchstaben, sondern ganze aram. Worte als

---

[7] wohl auf ‚Zukunftsphilologie' I/II (1872/3), Wilamowitzens Auseinandersetzung mit Nietzsche bezüglich.

[8] im folgenden sind die, nur unwesentlich von einander abweichenden, Höflichkeitswendungen am Anfang und Ende der Briefe weggelassen.

[1] Hinter den Zahlen der Wellhausen übersandten Fahnen sind die Seiten der Buchausgabe in eckigen Klammern angegeben.

[1a] Vgl. den Brief vom 19. 1. 85. – Zum Problem s. C. *Colpe*, Die Religionsgeschichtliche Schule I (1961).

Ideenzeichen herübergenommen wurden, die aber stets iranisch ausgesprochen sind. Man schrieb malhan malka, sprach aber immer Schahan Schah. Ich weiss indessen nicht, welches iran. Wort in diesem Fall für das semitische alahin zu setzen ist.

201.206 [344.352] Sie transkribieren das gequetschte g in Sedchistan und Aderbaidgan verschieden.

202 [345 A. 2] die Freien oder vielmehr die Söhne der Freien ist noch später der Name der Perser, welche in Jemen herrschten, nachdem sie die Abassynier vertrieben hatten.

207 [355] Turan und Iran ist kein ethno- sondern nur ein geographischer Gegensatz. Die schweifenden Nomaden können recht gut auch, in unserm ethnolog. Sinne, Iranier gewesen sein, Türken schwerlich. Ich glaube, dass die ansässigen Iranier Sedimente der nomadischen gewesen sein können. Die turanische Wüste war eine noch viel großartigere vagina gentium als die arabische – denke ich.[2] Jedenfalls ist die Kluft zwischen diesen Nomaden und der Kultur nicht so unüberbrückbar – sit venia verbo – wie Sie annehmen.

238 [411] Beduinen dürfen die Araber von Hatra nicht genannt werden. Der Name Hatra in seiner arab. Form bedeutet sogar das direkte Gegenteil von Badu: Badu das freie Land, Haḍr die feste Ansiedlung. Der Fürstenname Barsemias ist übrigens aramäisch, und die prächtigen Bauwerke sind kaum arabischen Ursprungs, obgleich die Araber hier früh die Herrschaft gewonnen haben müssen.[3]

239 [413] Nöldeke stützt sich besonders auf den arabischen Namen der Arsakidendynastie = die Zeit der Teilkönigtümer. Die Araber scheinen doch in diesem Punkte eine nota characteristica der Arsakidenherrschaft empfunden zu haben.[4]

241 [415] Mobedh ist keine bloss verkürzte, sondern eine viel jüngere, lautlich umgewandelte Sprachform.

256 [453 f.] Peschito bedeutet simplex im Gegensatz gegen hexaplaris (Origenes); wenigstens gilt das jetzt als das weitaus wahrscheinlichste.[5] Das Urteil über die syrische Sprache ist etwas extravagant. Verdorben ist sie nicht, sondern ganz regelrecht entwickelt. Arm ist sie auch nicht grade, wenigstens nicht ärmer als etwa das Hebräische. Die Verdunkelung des Etymon ist kein Tadel für eine Sprache; übrigens ist auch hier die Tatsache nicht so auffallend. Die Lehnwörter werden erst zahlreich in der gelehrten Phase des Syrischen, viel später als die von Ihnen gemeinte Zeit.

260 [462?] Ganz interessant für die wunderliche Vermischung von Religion und Wollust ist noch aus später christlicher Zeit das Leben des heiligen

---

[2] Vgl. H. *Tackenberg* in: Historia Mundi II (1953) S. 51; F. *Kern*, Der Beginn der Weltgeschichte (1953) S. 20 f.

[3] Von Mommsen in der Endfassung anscheinend verkürzt.

[4] Mommsen geht auf Wellhausens Hinweis nicht ein. Er scheint vielmehr die eigene, gegen Nöldeke gerichtete Anschauung näher ausgeführt zu haben. Dagegen wieder Nöldeke a.a.O. 345.

[5] Vgl. jedoch A. *Vööbus*, Early Versions of the N. T. (1954) S. 90. – Der Abschnitt wurde von M. umgeschrieben.

Symeon Salos, in den Bollandisten 1. Juli.[6] So ähnlich wie die heilige Hure Pelagia bei Usener.[7]

267 [476] Es ist wenigstens zweifelhaft, ob Sela' (= der Felsen) Judic 1, 36. 2 Reg 14, 7. Isa 16, 1 mit dem späteren Petra gleichgesetzt werden darf.

268a *Himgarisch.*[8] Ich weiss nicht Bescheid, zweifle aber sehr. Die richtigen Himgariter sind nicht ausgewandert, sondern nur die dort lebenden Nomadenstämme, die sprachlich und ethnologisch durchaus den [?] Arabern im Norden und in der Mitte der Halbinsel gleichstehen und von den himgaritischen Bauern und Städtern sehr wohl geschieden werden müssen, wenn sie auch in deren Lande lebten und gelegentlich sich für ihre Erben ausgaben, um mit der alten Kultur und Macht der Sabäer zu renommieren.[9]

Das ist der Verlauf meiner Bemerkungen; Sie sehen, wie untergeordnet und kleinlich sie sind. Vielleicht fällt mir noch ein oder das andere auf; indessen das steht schon jetzt fest, dass nicht das geringste Erhebliche dabei herauskommen wird.

Meine Frau hat die Freude gehabt, einen Brief von Ihrer Frau Tochter mit einliegender Photographie Ihrer beiden lieben Enkelkinder zu Weihnachten zu kriegen. Ich freue mich besonders über die kleine Adelheid, von der der Vater zuerst gar nicht viel wissen mochte.

Ich wünsche Ihnen zum Schluß ein frohes Neues Jahr und Mut und Kraft zur Vollendung eines Buches, durch das mir und vielen anderen eine neue Welt aufzugehen verspricht.

Halle, 19. 1. 85[1]

Ich wollte in dem vorigen Briefe Ihnen noch sagen, daß eine Geschichte der Achaemeniden und Sasaniden von Nöldeke und Gutschmid im nächsten Hefte der Encyclopaedia Britannica s. v. Persians[2] erscheinen wird; das Heft kommt Ende Februar heraus. Dann habe ich noch zu gestehen, daß meine Vorstellungen über die Differenz zwischen Zoroastrismus und Sasanidenreligion veraltet zu sein scheinen und daß man gegenwärtig dazu neigt, beides zu identifizieren. Wenigstens tut das, einigermassen nach dem Vor-

---

[6] Symeon von Edessa; vgl. H. *Gelzer,* Kleine Schriften (1907); E. Benz, Kyrios III (1938) S. 4ff.; L. *Rydén,* Das Leben des hl. Narren Symeon v. Leontios von Neapolis (Acta Univ. Upsal. Studia Graeca Upsal. IV) 1963.

[7] H. *Usener,* Legenden der Pelagia 1879.

[8] Vgl. Enz. d. Islam II, 329–31.

[9] Vgl. S. 485 f. – Hat M. den Text der Fahne umgestellt und zusammengestrichen?

[1] M. hat anscheinend diesen Brief Wilamowitz zur Einsichtnahme zugesandt (Briefwechsel hrsg. v. Schwartz S. 254).

[2] Enc. Brit. XVII (1885) S. 561–616; Nöldekes Artikel erschien deutsch (in überarbeiteter Form) in seinen ‚Aufsätzen zur persischen Geschichte' (1887). A. v. *Gutschmids* Geschichte Irans u. s. Nachbarländer von Alexander d. Gr. bis zum Untergang der Arsaciden (1888) ist die vollständige und von Th. Nöldeke posthum veröffentlichte Fassung seines übersetzten Artikels.

gange von J. Darmesteter,[3] E. Meyer in seiner Geschichte des Altertums I.[4] Er steht allerdings dabei stark unter dem Eindruck der Alttestam. Parallele, wonach der Mosaismus 1000 Jahre älter sein soll als das Judentum und in Wahrheit das selbe ist. Aber er führt doch auch einige triftige Gründe an, und schätzt er nicht nach Gebühr das Gewicht der Gegeninstanz, dass die Magier in Avesta fehlen. Es geht einem sonst leicht so, dass man von den Partien eines Buches, die einem fern liegen, leichter eingenommen ist als von denen, von denen man etwas versteht. Mir geht es bei Ihrem Buch grade anders, Ihr Kapitel XI ist herrlich. Ich finde nichts daran zu bemängeln.[4a] Nur ut aliquid fecisse videar, mache ich ein paar überflüssige Bemerkungen zu untergeordneten Punkten.

p. 273 [487] Mit Edom haben nur die Könige, nie die Richter geschlagen. p. 275 (304) [490f. 542] Die Späteren Juden in Palästina sprachen aramäisch, nicht hebr. Hebräisch war nur die Gelehrtensprache, aber bei den Vorlesungen in der Synagoge z. B. mußte der hebr. Text (lange vor Christus) nach der Vorlesung ins Aramäische übersetzt werden, damit die Leute es verstanden. Der aram. Dialekt der Juden ist der selbe, der in Syrien gesprochen wurde.[5] Dagegen was wir syrisch nennen, ist der aram. Dialekt von Mesopotamien, von Edessa und Nisibis.

280a 306 Das Taufbekenntnis wurde in Rom bis ins 4. Jahrh(ni fallor) *griechisch* gesprochen. Es wird durch Ihre Darstellung ungemein klar, dass die jüdische Diaspora die Mutter der Kirche ist und dass durch a. 70 die Tochter ins Erbe der Mutter tritt. Ich finde, Sie haben es darnach garnicht nötig, auf die anderweitigen origines des Christentums einzugehen; die *wirklichen* origines haben Sie klar gelegt.

281.283 [502.506?] Araber ist der Idumäer nicht. Das alte *Land* Edom war damals allerdings in den Händen der Araber, aber die alten *Bewohner* waren schon im babyl. Exil, vielleicht dem Druck der vordringenden Araber weichend, in das leere Judäa eingerückt; und das alte Judäa hieß seitdem Idumäa, mit der Hauptstadt Hebron. Die aus dem Exil heimkehrenden Juden wohnten nur sehr wenig südlich über Jerusalem hinaus, also eigentlich gar nicht in dem alten Judäa. Die Idumäer waren so gute Hebräer wie die Israeliten, und nahmen dann ebenso wie diese die aramäische Sprache an.[6]

---

[3] J. *Darmesteter*, Ormazd et Ahriman (Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes 29 1877); ein allgemeinerer Überblick in Selected Essays 1895.

[4] Ed. *Meyer*, Geschichte des Alterthums I (1884) S. 539–43.

[4a] Vgl. das Wilamowitz gegenüber abgegebene Urteil: er finde „die reinste und vollste Befriedigung" (Briefw. S. 251).

[5] Zur Diskussion des Problems der gesprochenen Sprache in Palästina s. Fr. *Rosenthal*, Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen[2] (1964) S. 106ff.; H. *Birkeland*, The Language of Jesus (1954); P. *Kahle*, Die Kairoer Genisa (1962) und zuletzt N. *Allony*, Sefer ha-qoloth – kitāb al-maṣūtāt le-Moscheh ben Ascher (Ha-maqor we-ha-targum), Leschonenu 29 5725 (1965/66).

[6] Anscheinend von M. abgeändert.

291c [522]: sehr wichtig; und wie das Untier des Landes zum falschen Propheten wird, verstehe ich nicht.[7]

301 [538] der siebenarmige Leuchter war keiner der eigentlich im Heiligtum gebrauchten? Ich kenne die Gründe nicht.

Ich schäme mich fast diesen Brief aufzugeben. Aber meinen guten Willen werden Sie vielleicht daraus erkennen.

21. 1. 85
(Karte)

Vielen Dank für Ihren Brief. Ich sehe in Schürers Theol. Literaturz. 10. Jan. 85 eine Anzeige[1] von E. Havet, Le Christianism et ses origins[2] mit einem langen Zitat aus Bd. 4 S. 485 ff., dessen Quintessnez der Referent so zusammenfasst „1. die Vorstufe des Christentums im r. Reich ist das hellenist. Judentum, die jüdische Diaspora gewesen 2. die wirkl. Geschichte u. d. Predigt Jesu ist für die Entwicklung der kathol. Kirche von gar keiner Bedeutung gewesen". Der Referent, Harnack in Giessen, billigt das;[3] ich auch.

Was den Satz betrifft, dass Zoroastrismus: Sasanidenreligion = Mosaismus: Judentum, so scheint mir doch auch die Sprache des Avesta eine sehr bedenkl. Instanz dagegen zu sein, obgleich allerdings viele ganz junge Formen drin vorkommen sollen. Jedenfalls adhuc sub iudice lis est; ich verstehe zu wenig davon, wohl etwas modernes Persisch, aber sonst nichts.

Doughty[4] kannte ich nicht.

Halle, 22. 1. 85
(Karte)

Der Leuchter des Titus war der im Gesetz vorgeschriebene heilige siebenarmige Leuchter Exod 25, 31–37. Bell VII 5, 5. Ausser diesem *einen* mit Lade und goldenem Tisch zur notwend. Ausstattung des inneren Heiligtums gehörigen mosaischen Kandelaber gab es aber im Tempel noch manche andere Leuchter, die wenn sie kostbar waren als Weihegeschenke dorthin gekommen waren. Zu denen gehören die zwei Leuchter Bell VI 8, 3. Der heilige Siebenarm ist notwendig einheitlich wie Gott selber, „mit seinem Gaben siebenfach".[1]

Dass die Idumäer ggü. den Juden mit Samaritern verglichen werden, ist ganz treffend.

Ich danke Ihnen vielmals für Ihre freundl. Zusendung; ich bin froh, auf dergleichen gestoßen zu werden, denn von selber komme ich nicht darauf.

---

[7] s. Dazu Wellhausen, Offenbarung S. 22 f., wo er auf die von M. unter dem Eindruck der W'schen Beobachtung abgeänderten Ausführungen leicht polemisch bezug nimmt.

[1] Th. L. Z. 1885 Sp. 4–7.

[2] E. *Havet*, Le Christianisme et ses Origins Tome IV Paris 1884.

[3] Genauer: ‚ich halte diese Ansicht innerhalb gewisser Grenzen für richtig'.

[4] M. C. *Doughty*, Documents épigraphiques recueillis dans le Nord de l'Arabie [mit Einleitung von E. Renan] 1884; auch in: Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale Tome XXIX Paris 1891 S. 1–64 [Nabatäische Inschriften]. – Vgl. Röm. Gesch. V, 476 A. 2.

[1] Vgl. K. *Galling*, Z. D. P. V. 1923 S. 39–41.

Halle, 12. 2. 85

Ich danke vielmals für Ihre Zusendung; Sie haben mir einen großen Spaß damit gemacht. Ich kenne die Gegend einigermassen, in der Nähe von Melle ist ein Freund von mir Pastor, mit dem ich die Landschaft nach allen Seiten durchstreift habe, freilich nur weil sie hübsch ist, nicht aus antiquarischem Grunde. Und wenn die Cherusker zwischen Hameln und Minden gewohnt haben – was ich bisher nicht wußte – so habe ich ein höchst persönliches Anrecht an sie, da Wellhausens nur in dieser Gegend vorkommen und hier sehr dicht gesät sind. S. 21[2] ist Hedemünden wohl durch ein Versehen eingeschlichen; es liegt 3 Stunden oberhalb von Münden, bei Witzenhausen. Die Lübbeschen Berge S. 27[3] sind wohl die Lübbekeschen Berge; es liegt da eine kleine Stadt Lübbeke im Ravensbergischen.[4]

Halle, 20. 3. 85

Ich sage Ihnen meinen aufrichtigen Dank für Ihr Buch. Ich habe auch auf dem Gebiet, auf dem ich von Rechts wegen besser Bescheid wissen müßte als Sie, sehr viel daraus gelernt; ich bin erstaunt, mit welcher Aufmerksamkeit und mit welchem Interesse Sie Dinge, die Ihnen ganz fern liegen oder zu liegen scheinen, verfolgt haben. Für mich ist keine Entsagung nötig, um das Buch zu lesen; aber allerdings ist es sehr viel gelehrter, reicher an fremdartigem oder wenigstens dem klassisch gebildeten Publikum nicht geläufigem Stoff, und durch die notwendige Mosaikarbeit schwerfälliger als die ersten drei Bände.

Ich habe manche Druckfehler gesehen, die störend sind. Bei den Fahnen, die Sie mir zugehen ließen, habe ich darauf nicht geachtet, weil dieselben noch gar keine Korrektur, jedenfalls nicht die Ihrige, passiert hatten und ich es für überflüssig und vielleicht naseweis hielt, Ihnen da vorzugreifen. Für die 2te Auflage will ich mir anmerken, was ich finde.

Arsakiden und Sasaniden von Gutschmid und Nöldeke sind jetzt erschienen.[1] Wünschen Sie es, so schicke ich Ihnen mein Exemplar zu. Doch wird die Encyclopaedia Britannica wohl auf der Berliner Bibliothek sein. Man kann die betreffenden Hefte auch einzeln kaufen, à 7½ Mark.

Alfred Pernice[2] sagte mir, dass man beabsichtige neben Hirschfeld[3] noch einen griechischen Historiker nach Berlin zu ziehen. Ich finde, daß es kaum einen anderen gibt als Wilamowitz, wenn man nicht einen blossen trockenen

---

[1] Die Örtlichkeit der Varusschlacht, Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1885; die Seitenzahlen nach dem Sonderdruck. – Im gleichen Jahr erschien eine stark erweiterte selbständige Ausgabe.

[2] S. 83 im Band der Sitzungsberichte. In der Sonderausgabe – s. S. 44 – ist die Angabe bereits weggefallen.

[3] bzw. S. 89.

[4] 4 Zur Gesamtfrage s. zuletzt H. v. *Petrikovits*, Arminius (Bonner Jbb. 1966 S. 175 ff.).

[1] s. S. 242 Anm. 2.

[2] s. S. 239 Anm. 5.

[3] O. Hirschfeld (1843–1922) Althistoriker und früherer Schüler Mommsens.

Gelehrten wie Gutschmid[4] haben will. Der Letztere hat allerdings den Vorzug, auch die oriental. Geschichte im weitesten Umfange zu beherrschen.

22. 12. 85
(Karte

Abgesehen von prol. gal.[1] kann ich nur auf Joannes Morinus, exercc. bibl. II XVII (p. 476 sqq[2]) verweisen. Wahrsch. stehen bei Hody, de bibliorum textibus originalibus[3] Stichenverzeichnisse; aber die hiesige Bibliothek besitzt erstaunlicherweise das Buch nicht. Für das Neue Testament verweist mich ein Freund auf cod. Claromont. epist. Pauli ed. Tischend. p. 468. 469;[4] er bemerkt, das inschr. Verzeichnis, wenn afrikanisch, müsse älter sein als die Synode von Hippo (393) u. Karthago (397), da es den Hebräerbrief von den Paulinen ausschließe; er fasst das doppelte una sola als eine lebhaft protestierende Glosse gegen epistolae petri duae. Auch die Ordnung der Bücher sei interessant; die Reihe actus, apocalipsis, epistolae iohannis scheine auch bei Tertullian angedeutet zu werden.[5] [6]

Marb., 3. 10. 89

Ich habe seit langem die LXX Studien nicht mehr verfolgt und weiss z. B. nicht, ob Untersuchungen darüber angestellt sind, mit welcher LXX Rezension der Librische Lugdunensis[1] zusammenstimmt. Ich fürchte auch, daß auf

---

[4] A. v. Gutschmid (1831–87) Althistoriker in Kiel, Königsberg, Jena und Tübingen. – „Der Gutschmid war doch ein merkwürdiger Zusammenkratzer; anschaulich wird er nie –" sagt Wellhausen in einem Brief an R. Pietschmann v. 14. 12. 02 (Nachlaß Pietschmann U. B. Göttingen).

[1] Wohl Hier. Prael. ad Gal. (Vallarsi Vii 1769 S. 367 ff.); dazu Praef. ad Eph. ebd. S. 538 ff. insbes. S. 539.

[2] J. *Morinus*, Exercitationes Ecclesiasticae et Biblicae (Paris 1669) S. 476–508.

[3] Humphr. *Hodius*, De Bibliorum Textibus Originalibus (Oxford 1705).

[4] C. *Tischendorf*, Codex Claromontanus (Lpzg. 1852). Nach J. *Leipoldt*, Geschichte d. ntl. Kanons (1907) S. 77 f. stammt das Verzeichnis aus der Zeit um 300, er sieht allerdings in dem Fehlen des Hebräerbriefs nur ein Versehen des Schreibers (vgl. S. 213).

[5] Mommsen, Hermes 1886 S. 148 A. 3 bringt dasselbe nach brieflicher Mitteilung von Theod. Zahn-Erlangen; er scheint demnach – von gemeinsamen Zeiten in Göttingen her (Z. wirkte dort als Repetent, Dozent und ao. Prof. von 1865–77) – der von Wellhausen genannte Freund zu sein. Zahn bestätigt in seiner Lebensbeschreibung (Die Religionswiss. in Selbstdarstellungen I 1925 S. 233), daß W., der „etwas jüngere Freund", ihm Anleitung in der Erlernung des Syrischen gab.

[6] Es handelt sich um eine Anfrage betr. des Stichenverzeichnisses in einem Cheltenhamer Kodex des Liber Generationis des Hippolyt von Portus, über welches Mommsen in Hermes XXI (1886) S. 142 ff. handelte. – Ein guter Teil dieser Handschriftensammlung wurde 1887 auf Empfehlung Mommsens von der Preussischen Staatsbibliothek angekauft. Zu dieser Handschrift s. Die Handschriften-Verzeichnisse d. Kgl. Bibliothek zu Berlin XII (1893) S. 279 f. (Nr. 127. 4).

[1] Es handelt sich um eine Lyoneser Heptateuchhandschrift (über sie s. E. A. Lowe, Codices Latini Antiquiores VI 1953 771 (S. 21); Vetus Latina II 1951–54, S. 5–7; Th. Ayuso-Marazuela, La Vetus Latina Hispana II [1967] El Octateucho 18b–19b, 38a–43b), von der ein Teil von Libri gestohlen worden war. Der Herausgeber und damalige Besitzer Lord Ashburnham hatte diesen Teil der Handschrift im Jahre 1880 zurückgegeben.

unserer Bibliothek die Literatur (z. B. Roberts Ausg. des Lugd.) fehlt; Graf Baudissin,[2] dem ich die Sorge dafür überlasse, kümmert sich nur um die s. g. biblische Theologie. Nach diesem Vorwort erkläre ich mich mit Vergnügen bereit zu Ihrem Dienst, wenn Sie es bei so bewandten Dingen noch für der Mühe wert halten mir das Msc. zu schicken.[3] Zeit habe ich immer. Vermutlich stimmt der Text der Collatio eher mit dem s. g. Lucian als mit der Sixtina und dem Alexandrinus. Tischendorfs Text[4] ist nur ein Abdruck der Sixtina, mit Varianten des Alex.

Lagarde[5] ist ein Hanswurst und ein Lügner. Ich werde vielleicht einmal den Beweis der These führen, ohne Witze und sans phrase. Über Wilamowitz' neues Buch[6] bin ich sehr erfreut. Das Kapitel über Entstehung der Tragödie scheint mir ganz vollständig gelungen. Desgleichen das über die Geschichte des Textes kommt mir ausgezeichnet, dabei auch für einen Nichtfachmann sehr lesbar vor. Was Herakles war, habe ich dagegen noch nicht ganz verstanden; auch ist es mir auf dem Gebiete nicht recht heimelich.

Ich hoffe, dass Ihre Frau Tochter Ihnen nicht mehr Anlass gibt sich zu ängstigen. Wenn man ihren eigenen Versicherungen glaubt, befindet sie sich sehr wohl; aber sie ist in der Beziehung etwas zu heroisch und zu sorglos. Sie scheint alle Dinge Gott zu befehlen, das ist freilich auch wieder sehr verständig.

o. D. [1889]

In der Stelle Deut 18. los qq. (Msk Druck p. 111[1]) ist die Haupt . . . hineingekommen durch eine Dublette. Nämlich Deut 18. los q. ist doppelt

---

[2] W. W. Graf Bandissin (1847–1926), Alttestamentler in Strassburg, Marburg und Berlin.

[3] s. Anm. 1 zum folgenden Briefe.

[4] Vetus Testamentum iuxta LXX interpretes[4] 1869.

[5] A. de Lagarde (1827–91), Orientalist und Alttestamentler in Göttingen. Wellhausen wurde sein Nachfolger. Wellhausen hielt die Gedächtnisrede für L. in der Akademie (Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen Geschäftl. Mitteilungen 1894 S. 49–57). Sie ist etwas kühl im Ton, aber gerecht der Person gegenüber und die enorme Leistung voll würdigend. Zusammenfassend sagt W.: „Er hat die Theologen nicht bloss aus dem Schlaf gerüttelt und ihnen das Gewissen geschärft, sondern er hat ihnen auch gezeigt, wie schön und wie fruchtbar ihre Disziplin sein könnte; er hat die Theologie zu Ehren bringen wollen und ist stolz darauf gewesen, ihr anzugehören" (57). – In der Rede findet sich der für W. selbst charakteristische Satz: „Von der Naivetät, daß die Wissenschaft die Worte Jesu und die Einrichtungen der Apostel zu eruieren und dass die Religion das Ergebnis dann einfach anzunehmen habe, war er in späteren Jahren sehr zurückgekommen" (S. 56; vgl. S. 52, wo W. ein solches Wort L's aus früherer Zeit zitiert).

[6] Euripides' Herakles I II (1889).

[1] = Mosaicarum et Romanarum legum Collatio rec. Th. Mommsen (in: Collectio Librorum Juris Antejustiniani III 1890) S. 184 f. – Eine Charakterisierung des jedenfalls vor 438 n. Chr. (s. Mommsen S. 127), vielleicht aber auch schon viel eher (s. M. Kaser, Römische Rechtsgeschichte 1967 S. 229: „zu Anfang des 4. Jhts.") entstandenen, dem Aufweis der wesentlichen Übereinstimmung des römischen mit dem älteren mosaischen Recht gewidmeten Werks eines christlichen oder jüdischen Anonymus findet sich bei P. Krüger, Geschichte der Quellen und Litteratur des Römischen Rechts 1912 S. 342–45. – Vgl. auch E. Levy, Zeitschr. d. Savigny-Stiftg. Rom. Abtlg.

übersetzt, d. h. die ältere . . . Uebersetzung verbessert durch eine nachgesetzte Korrektur.[2] Non inveniatur in te qui lustret f. t. aut f. t.

nec *divinus* apud quem	*μαντευομενος μαντειαν*
sortem tollas nec	*κ. κληδονιζομενος κ*
consentias *venenariis im-*	*. . . ιζομενος φαρμακος*
postoribus qui dicunt	*επᾴδων επαοιδην*
quid *conceptum habeat*	*εγγαστρι*
mulier quoniam *fabulae*	*μυθος*
seduitoriae sunt.	
Nec *intendas prodigia*	*κ. τερατοσκοπος*
nec interroges mortuas	*επερωτων τους νεκρους*

Bei *κληδων* hat der Übersetzer an *κληρος* gedacht (oder so gelesen); die Zusammenhänge hat er erraten, z. B. nec consentias *ουκ* (statt *μη*) . . . *νιζομενος*; qui dicunt *επαδων επαοιδην* usw. Rationell und verfolgbar ist nichts: ein klassischer Kerl![3] Dann folgt die Verbesserung Non inveniatur in te

auguriator nec inspector	*μαντευομενος μαντειαν*
avium nec maleficus	*και κληδονιζομενος και*
aut incantator nec	*φαρμακας*
pythonem habens in	*επᾴδων επαοιδην εγγα-*
ventrem nec haruspex	*στρι μυθος καὶ τερατοσκοπος*
nec interrogator mor-	*επερωτων τους νεκρους*
tuorum nec portenta	
inspiciens	

Beide Übersetzungen gehen auf den gleichen griech. Text zurück, nicht auf differente Vorlagen. Die Differenzen sind letztlich durch die verrückte Übersetzung hineingebracht. Dergleichen doppelte Übersetzungen, von denen gewöhnlich die eine die Korrektur der anderen ist, sind sehr häufig.[4]

---

50 (1930) S. 698 ff. und G. Cervenca, Studia et Documenta Historiae et Juris 29 (1963) S. 253 f. – Mommsen selbst hatte dem Wortlaut der Bibelzitate seine Aufmerksamkeit gewidmet, wie die Zusammenstellung S. 127 ff. (dort S. 133 vergleicht er das Zitat von Dt. 18. 10 ff. mit Hieronymus c. Pel. 1. 36 und Augustin Spec. 35) anzeigt. Die Zitate haben, wie er erkannte, einen vorhieronymianischen Charakter. Sie sind seitdem nicht wieder untersucht worden.

[2] Mommsen hat die Erklärung des ersten Teils der Übersetzung angeführt (S. 184) und dazu im Apparat hinzugefügt: ut me monuit Wellhausen, eiusdem loci est altera versio ab interpolatore adiecta (S. 185).

[3] Einen weiteren Beleg für diese Übersetzung gibt es nicht (freundliche Auskunft von Herrn P. Bonif. Fischer, Vetus Latina-Institut in Beuron). Danach ist es möglich, daß es sich nicht, wie Krüger (S. 343) Mommsen zu verstehen glaubt, um die Wiedergabe „einer der älteren lateinischen Übersetzungen" handelt sondern, worauf Wellhausens Bemerkung zu gehen scheint, um eine ad hoc-Übertragung, die vielleicht auf einer vom Normaltext etwas abweichenden Vorlage fußt. – Die Textform des Lyoneser Kodex findet sich bei U. Robert, Heptateuchi partis posterioris versio Latina antiquissima (1900) p. 15.

[4] Gelegentlich werden Ansichten Wellhausen von Mommsen zitiert; so zu Lev. 18. 17 auf S. 161 und zu Dt. 19. 14 auf S. 181. Die zugrunde liegenden brieflichen Äußerungen Wellhausens haben sich nicht erhalten.

Marburg 7. 6. 90

Ich danke Ihnen für die gütige Übersendung Ihrer Abhandlungen über die Script. Hist. Aug.[1] und über die Religionsfrevel nach röm. Recht.[2] Die letztere habe ich gelesen und verstanden; es wäre mir lieb, wenn ich in der Unterscheidung rechtlicher Verhältnisse und in der Terminologie dafür erfahrener wäre. Ich muss mich öfter mit altarab. Rechte plagen; es fehlt mir da sehr die Kenntnis eines bekannten und durchgebildeten Rechtes, woran ich antithetisch anknüpfen könnte. Die Beschreibung müsste nämlich durchweg ziemlich negativ ausfallen; schon der Unterschied zwischen privatem und öffentlichem Recht ist nicht vorhanden.

Zu Note 1 auf p. 400 und Röm. Gesch. V 549 könnte ich ein Zitat hinzufügen: Cureton Spicileg. Syr 19, b 7^3 = Müller Frgm. Hist. Graec V 2 p. 91 „Ce n'est que d'hier que les Romains ont conquis l'Arabie et y ont abrogé d'anciennes lois et notamment la circoncision, au moyen de laquelle ils se mutilaient".[4] Bei den alten heidnischen Arabern = Nabatäern herrschte durchweg die Beschneidung.

Göttingen, 18. Juli 1895

Sie überschütten mich mit literarischen Zusendungen, die mir als Zeichen Ihres Wohlwollens ebenso wertvoll sind, wie als Beweise Ihrer moralischen und geistigen Kraft einigermassen beschämend. Die Gegenstände liegen mir zum grösser(n) Teil fern, aber sogar der Abhandlung über das gromatische Corpus[1] entnehme ich lehrreiche Einzelheiten, z. B. die Angabe über das Begräbnis an öffentlichen Wegen: diese Sitte findet sich auch bei den Arabern. Am liebsten habe ich natürlich Ihre Antworten auf die Antrittsreden der neuen Akademiker gelesen;[2] Ihre gerechte Weitherzigkeit sagt mir zu, die von jeder Orthodoxie, auch von der altklassischen oder deutschklassischen weit entfernt ist und für die Keime der Zukunft ein offenes Auge hat, wenngleich sie in dem Erwerb der Vergangenheit den lebendigen Schatz der Gegenwart erblickt. Unter den Antrittsreden hat mir nur die von Stumpf[5] gefallen,[4] der überhaupt sowohl als Gelehrter wie als Mensch eine sehr gute Acquisition ist.

Ihrer Frau Tochter geht es besser, so dass Ihr Schwiegersohn nicht mehr in Unruhe ist. Bis zur völligen Genesung wird freilich wohl noch einige Zeit vergehen.

---

[1] Die scriptores historiae Augustae, Hermes 25 (1890) S. 228–92.

[2] Der Religionsfrevel nach römischem Recht, Hist. Zeitschr. 64 (1890) S. 389–429; vgl. Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch. [4]S. 377; [7]S. 355.

[3] W. *Cureton,* Spicilegium Syriacum Ldn 1855.

[4] Aus Bardesanes' Buch der Gesetze der Länder, hier nach der bei C. *Müller,* Fragmenta Historicorum Graecorum V. 2 (Paris 1867) gebotenen Übersetzung von V. *Langlois* zitiert.

[1] Die Interpolationen des gromatischen Corpus (Jbb. d. Vereins von Alterthumsfreunden im Rhlde. H. XCVI. XCVII S. 272–92). Vgl. Mommsen, Zum röm. Grabrecht (Ztschr. d. Sav. Stiftg. 1895 S. 203 ff.).

[2] Sitzgsber. d. Kgl. Preuss. Akad.d. Wiss. 1895 S. 738 f. 741 f. 745.

[3] a.a.O. S. 735–38; C. Stumpf (1848–1936) Philosoph, Psychologe und Musikforscher; über ihn Die Philosophie in Selbstdarstellungen hrsg. v. R. *Schmidt* V (1924) S. 206–65.

Poststempel, 15. 10. 96 Göttingen
(Karte)

Ich kann Ihnen leider nicht sehr viel sagen, vielleicht weiss Harnack mehr. Der Gegensatz ist zwischen dem *Singular* τὸ ἔθνος (die Juden) und dem Plural τὰ ἔθνη (die Heiden). Dieser Gegensatz läßt sich schon im Alt. Test. bemerken. Das *Adjektiv* ist natürlich vom Plural abgeleitet. Es ist *nur* griechisch-lateinisch, im Alt. Test. findet es sich nicht und die Juden sagen statt dessen aramâi = aramäisch, welches gleichbedeutend ist mit ἑλληνικός. Denn Aramäer = Hellenen = Nichtjuden; die Wörter haben den nationalen Sinn verloren und den allgemeinen Sinn *Heiden* angenommen.[1]

Die capitis deminutio[2] trifft uns schwer, besonders auch hinsichtl. der Verwaltung der ganzen Universität.

Poststempel, 15. 10. 96 Göttingen
(Karte)

Hellen nennen die Juden den Heiden, wenn sie griechisch sprechen, Aramai wenn sie jüdisch sprechen. Schon Isaias 9, 12 nennt die Septuaginta die Philister Ἕλληνες, die sonst ἀλλόφυλοι heissen. Wie es kommt, dass Hellenismus und Aramaismus als Heidentum gleichgesetzt werden, ist nicht ganz leicht zu sagen.[1] Die den Juden zunächst bekannten Heiden waren Aramäer; diese hüllten aber ihr Heidentum einigermassen in die Formen des Hellenismus, während die Juden sich des Hellenismus erwehrten und darin eine Zeit lange die ihnen feindlichste Form des Heidentums erblickten. Aramäisch war die alte Welt, hellenisch die neue; die *Welt* steht dem Volke und Reiche Gottes gegenüber.

Göttingen, 2. Juli 1898

Vielen Dank für Ihre gütige Zusendung,[1] die mich außerordentlich interessiert hat und nicht bloss aus persönlichen Gründen. Ich habe von der Schule her eine kleine Schwärmerei für die alten Germanen mir gerettet; Severin und Eugippius waren mir aus Rettbergs Kirchengeschichte[2] bekannt, einem Buche, das früher zu meinen Lieblingsbüchern gehörte. Ich habe gedacht, Eugippius wäre einfach *der Geier;* mir scheint, als hätte das spätere Griechisch eine gewisse Neigung für den Anfang mit Eu- wie Euphrates, Evangelium. So hätte vielleicht aus Aigypios entstehen können Eugippios – leichter jedenfalls als Egesippus aus Josippus.

Nochmals herzlichen Dank!

---

[1] Vgl. Wellhausen, Das Evangelium Lucae (1904) S. 10 f.; anders H. *Windisch,* Th. W. II, 505.

[2] Wilamowitzens Weggang nach Berlin.

[1] Zu dieser Frage s. neuerdings S. M. Stern, J. Th. St. 1968, S. 134 A. 1.

[1] Eugippii Vita Severini ed. Th. Mommsen 1898 (neue, gelegentlich von M. abweichende Ausgabe durch R. *Noll* 1963); vgl. Eugippiana I und II, Hermes XXXII und XXXIII.

[2] Friedr. Wilh. *Rettberg,* Kirchengeschichte Deutschlands I/II (1846–48); über ihn s. R. E. XVI (1905) S. 676–78.

Poststempel, 3. 7. 98
(Karte

Ich meine, dass aus *Αιγυπιος* geworden ist *Εγυπιος* und daraus *Ενγυπιος* = Eugippius. Ich sehe, dass *Αιγυπιος* wirklich als Eigenname vorkommt.

(Poststempel Göttingen, 23. 2. 99)
(Karte)

Vielen Dank![1] Den § 9[2] kann ich nicht recht konstruieren. Vielleicht soll es heissen: Bei den Römern ist die Hinrichtung wegen öffentlichen Delikts aus dem Menschenopfer *hervor-* und der Entstehung der Gemeinde *vorher*gegangen. Im folgenden Satze wäre der Deutlichkeit wegen noch ein *ist* einzusetzen.

Göttingen, 24. 2. 99

Ihre Fragen[1] setzen allerdings eine Rechtsordnung, eine Hypostasierung der Gesamtheit (im Unterschied von der Summe der Einzelnen) in Organen und Funktionen voraus, wie sie z. B. bei den vorislam. Arabern nicht anzutreffen ist. Ich muß mich da in der Negative halten, kann aber diese Negative nicht entbehren als Folie für die Ansätze im Strafrekt 1) in Island und 2) bei den Hebräern.

Mir scheint, daß es auch ohne Frazer[2] geht und dass Ihre Begrenzung der Sache guten Grund hat, obgleich die Fragen, wie gesagt, auf meinem Gebiet grösstenteils unbeantwortbar sind. Man kann vielleicht doch hie und da motivieren, warum sie nicht beantwortbar sind, und das würde dann von selber zu einer Art Darlegung der primitiven Kultur führen – wahrschein-

---

[1] Es handelt sich um Mommsens an eine Reihe von Juristen und Philologen gerichtete Anfrage zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. M. beabsichtigte, durch Fragen über die Grundelemente der Strafe Näheres über die Entwicklung der verschiedenen Strafrechte zu erfahren und aus dem Vergleich die Periodenfolge im römischen Recht zu rekonstruieren (M. lenkte damit zu der vergleichenden Methode Niebuhrs zurück, die er zunächst so entschlossen abgelehnt hatte). – Die Anfrage, zusammen mit den Antworten, wurde 1903 privat gedruckt. 1905 erschien eine um inzwischen eingeholte weitere Stellungnahmen ergänzte öffentliche Auflage unter dem Titel ‚Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zu Rechtsvergleichung gestellt von Th. Mommsen, beantwortet von H. Brunner, B. Freudenthal, I. Goldziher, H. F. Hitzig, Th. Nöldeke, G. Roethe, J. Wellhausen, U. v. Wilamowitz-Möllendorf. Mit einem Vorworte von Karl Binding'. – Konnte man nach der Einleitung S. VI der Meinung sein, daß die Stellung der Fragen im Jahre 1902 (oder doch nur kurze Zeit früher) erfolgt sei, so zeigt diese Karte, daß die Anfrage, mindestens in einer vorläufigen Form, schon sehr viel früher erfolgt war.

[2] Der gedruckte Text (S. 6) lautet: Bei den Römern ist die Hinrichtung wegen öffentlichen Delikts aus dem Menschenopfer, der Entsühnung der Gemeinde hervorgegangen. Die Hinrichtung wegen Privatdelikts ist der von der Gemeinde wegen zulässig befundene Racheakt". – Die von Wellhausen angebotete Textform ist, wie der Brief vom 22. 10. 99 zeigt, durch die Analogie des arabisch-israelitischen Rechts bestimmt.

[1] Vgl. Anm. 1 zum voranstehenden Brief.

[2] J. G. Frazer (1854–1941), Mitbegründer einer universal vergleichenden Religions- und Kulturwissenschaft.

lich nicht bloss bei Nöldeke[3] und mir, sondern auch bei Oldenberg[4] und selbst bei Brunner.[5]

Schnell bin auch ich nicht im Stande mich zu äußern, so wenig wie Oldenberg – schon deshalb nicht, weil ich kein Jurist bin und mich nur schwer in diesen Dingen zurecht finde.

Göttingen, 22. Okt. 99[1]

Es war meine Absicht, Ihr Strafrecht[2] erst zu studieren, ehe ich Ihnen dafür dankte. Aber das geht nicht so bald, so anziehend mir auch die Lektüre ist. Denn der Gegenstand liegt mir nicht fern. Das Strafrecht ist für das semitische Altertum der wichtigste Gradmesser für die Erstarkung des Gemeinwesens. Der Begriff Strafe, wenn es nicht bloss pädagog. Züchtigung ist, ist eigentlich unbekannt. Er hat in der Tat etwas Sekundäres an sich; die Strafe ist eine Kastration *der Rache*. Die Rache ist ein unmittelbar verständlicher leidenschaftlicher Trieb, sie fragt nicht nach gleichmässiger Vergeltung, sondern freut sich wenn sie weit über die angetane Kränkung hinausgeht; es ist viel mehr *Hemmung* der Rache, wenn dabei gerechnet und gewogen wird. Die Hemmung geschieht durch eine Macht, die über den Einzelnen hinausgeht. Wenn der Einzelne gegenüber einem Beleidiger *aus fremdem Stamm* sich selber nicht helfen kann, so wird seine Rache zur Angelegenheit seines ganzen Geschlechts oder Stammes; dadurch verliert sie schon in etwas den persönlichen Charakter und bekommt eine Neigung zur Abrechnung, die namentlich bei der Aufstellung der Bilanz im Friedensschluss oft sehr komisch hervortritt. Innerhalb *des eigenen Stammes* aber (wo Blutfehde ausgeschlossen soll) tritt die talio statt der Rache[3] ein; d. h. der Stamm sistiert den Verbrecher und übergibt ihn dem Beleidigten zur Vollstreckung der Rache, *mit der Massgabe*, daß er nicht über das was ihm geschehen ist hinausgehen darf: Auge um Auge, Blut um Blut. (Wenn der Verbrecher nicht zu fassen ist, so sagt sich der Stamm von ihm los und er wird hostis). Dass der Stamm oder das Gemeinwesen selber *die Exekution* übernimmt, ist erst ganz spät; er verhilft nur dem Einzelnen zur Rache und limitiert dieselbe zugleich. Freilich aber gibt es gewisse Beleidigungen der *Gesamtheit* durch eines ihrer Mitglieder, namentlich religiöser Natur („gegen Gott und den König freveln"). Da rächt sich die *Gesamtheit*,[4] und alle ihre Angehörigen müssen zusammen

[3] Th. Nöldeke (1836–1930) Orientalist in Kiel und Strassburg.

[4] H. Oldenberg (1854–1920) Indologe in Kiel und Göttingen.

[5] Heinr. Brunner (1840–1915) Rechtsgeschichtler in Wien,Lemberg, Prag, Strassburg und Berlin.

[1] Wellhausen hielt am 27. 1. 1900 seine Göttinger Kaisergeburtstagsrede über: Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit, deren Ausführungen sich auf S. 12 f. mit denen des Briefs berühren, ohne sich mit ihnen voll zu decken. – Andeutungen auch in der Besprechung von O. *Procksch's* Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr (1899) Th. L. Z. 1900 Sp. 385. – Engste Berührung zu den vorstehenden Zeilen findet sich in Wellhausens Antwort auf Mommsens Anfrage, besonders auf S. 91–95; der Brief verhält sich zu diesen Seiten wie die Skizze zur Ausführung.

[2] Römisches Strafrecht 1899 (Vorwort datiert v. 29. 8. 98).

[3] Vgl. jedoch D. *Daube*, Studies in Biblical Law (1947) S. 102 ff.

[4] Vgl. noch Mt 27.25.

die Exekution vollziehen: daher die Steinigung. Ich sage Ihnen nichts Neues mit diesen Gemeinplätzen; Interesse würden dieselben erst gewinnen durch reiches Detail. Das steht mir zwar zur Verfügung, allein es fehlt mir an der juristischen Schulung, um es vernünftig darzustellen. Ich hoffe von Ihnen zu lernen. Aber nicht bloss in der Aussicht darauf bin ich Ihnen dankbar; am meisten freut es mich, daß ich dies merkwürdige und vielleicht einzigartige Buch als persönliches Geschenk von Ihrer Hand besitze. Und diese Empfindung Ihnen auszudrücken möchte ich nicht noch längere Zeit warten.

Göttingen, 21. 12. 99
(Karte)

Da ich zu den germanist. Ausführungen,[1] die ich mit grossem Vergnügen gelesen habe, wegen vollkommener Unkenntnis des Gebietes nicht gut etwas sagen kann, so habe ich dem von Ihnen vorgeschlagenen Herrn die Sache übergeben. Es wird wohl nicht sehr lange dauern, bis er sich äußert. Er scheint genau Bescheid zu wissen und namentlich mit dem Sachsenspiegel intim bekannt zu sein.[2]

Göttingen, 17. Juni 1901

Ich bin erschrocken über die Ehrung,[1] freue mich aber nicht wenig darüber, und namentlich darüber, daß Sie mir die Nachricht davon geben und vermutlich die Schuld haben, daß ich ihrer gewürdigt worden bin.

Göttingen, 28. Juni 1901

Eure Excellenz
als Kanzler des Ordens pour le mérite bitte ich meinen ehrerbietigen Dank entgegenzunehmen und weiter zu geben, dafür dass ich der Aufnahme in den Orden gewürdigt bin. Ich bin vollkommen überrascht, und meine grosse Freude wird dadurch nicht beeinträchtigt, dass ich die hohe Ehre nicht als Verdienst betrachte, sondern als Auszeichnung unter Gleichwürdigen, unter denen ja notwendig eine Wahl getroffen werden muß.

In aufrichtiger Verehrung
Eurer Excellenz
gehorsamer Diener
Wellhausen

Göttingen, 27. April 1902

Ich bin aufgefordert worden, mich an der Wahl zweier Ritter des Ordens pour le mérite zu beteiligen. Ich mag nun nicht aufs Geratewohl zwei Namen zu nennen, sondern weiss mir nicht anders zu helfen als dass ich Sie bitte,

---

[1] Wohl: Interpolationen im Theodosischen Brevier, Neues Archiv XXV S. 587 ff.
[2] Ferd. Frensdorff, 1873–1916 Vertreter der deutschen Rechtsgeschichte in Göttingen.
[1] W. wurde in der Sitzung vom 29. 5. zum Ritter der Ordens pour le mérite gewählt (s. G. Lehmann, Die Ritter des Ordens pour le mérite II 1913, S. 594).

mich mit wenigen Worten zu instruieren und zu dirigieren. An die durch H. Grimm[1] und A. Weber[2] vertretenen Spezialfächer braucht man sich ja wohl nicht zu halten.

Göttingen, 1. Mai 1902

Verehrter Herr

Vielen Dank für Ihre gütige Mitteilung. An Karl Justi[1] hatte ich selber sofort gedacht. Dagegen nehme ich an Harnack[2] Anstoß, freilich lediglich aus formalen Gründen. Ich finde nicht, dass die Umgehung der statutarischen Bestimmung in der Weise, wie Sie es versuchen, gerechtfertigt werden kann. Ein Theologe hört doch nicht darum auf, Theologe zu sein, weil er ein hervorragender Gelehrter ist. Das kommt mir vor wie eine Beleidigung des ganzen Ordo, der ich mich meiner Vergangenheit wegen nicht anschliessen kann und die Friedrich Wilhelm IV. schwerlich beabsichtigt hat. Ich hoffe, daß Sie mich verstehen und entschuldigen werden.

Ihr Ihnen aufrichtig ergebener und zugetaner

[1] Herm. Fr. Grimm (1828–1901), Literar- und Kunstgeschichtler, Sohn von Wilh. Grimm.

[2] Fr. Alb. Weber (1825–1901) Indologe in Berlin.

[1] Karl N. H. Justi (1832–1913), Kunstgeschichtler in Bonn.

[2] Harnack wurde dennoch – zusammen mit Justi – in der Sitzung v. 24. 5. gewählt (s. Lehmann II, S. 594) und hat sich über diese Auszeichnung mehr als über jede andere gefreut (v. Zahn-Harnack[2] S. 207 f.).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Bibliographia synodorum particularium collegit Jacobus Theodorus Sawicki (= Monumenta iuris canonici, series C: subsidia, vol. 2). Civitas Vaticana (S. Congregatio de seminariis et studiorum universitatibus) 1967. XXX, 379 S., kart. US $ 8.50.

Wer eine Spezialbibliographie mit der Zielsetzung zusammenstellt, die gesamte Literatur zu einem Sondergebiet seit Anfang des Buchdrucks zu erfassen, ist gezwungen, sich scharfe Grenzen zu ziehen, um eine uferlose Ausweitung zu vermeiden. Der Warschauer Rechtshistoriker S., der von der Erforschung der polnischen Synodalgeschichte zu seiner bibliographischen Bestandsaufnahme der Partikularsynoden kam, hat das getan (S. X f.). Er will sich auf die Arbeiten beschränken, die sich thematisch mit den Synoden im allgemeinen und mit den oder einzelnen Partikularsynoden und ihren Dokumenten befassen; Partikularsynoden sind dabei, ohne Rücksicht auf Konfessionsgrenzen, alle als Synoden faßbaren Kirchenversammlungen, die nicht in die Reihe der herkömmlich so genannten „ökumenischen Konzilien" gehören. Vieles und auch Wesentliches zum Thema, das sich in allgemeineren historischen und kirchenhistorischen Arbeiten findet, muß so natürlich unberücksichtigt bleiben. Doch wird hin und wieder diese Grenzziehung auch überschritten; man findet etwa C. de Clercq, La législation religieuse franque (Nr. 1072, 1079, 1080) – eine wohlbegründete Ausnahme –, P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien (Nr. 1437) und den Artikel „Arianismus" von F. Loofs in Herzog/Haucks RE (Nr. 2058).

Um Rubrizierungsschwierigkeiten aus dem Wege zu gehen und möglicherweise notwendige Doppelanführungen zu vermeiden, hat S. die rund dreieinhalb tausend Titel seiner Bibliographie auf nur zwei große Rubriken, „generalia" und „specialia", verteilt, innerhalb deren sie nach dem Alphabet der Verfasser angeordnet sind. Das erfordert eine Erschließung durch Register. S. entspricht dem mit je einem Personen-, Orts- und Sachindex. Doch diese Indices befriedigen keineswegs ganz. Was man immer wieder vermißt, ist ein Register der einzelnen Konzilien; man muß sie unter den Tagungsorten aufsuchen, was bei Orten, die eine ganze Reihe von Konzilien erlebt haben, sehr lästig sein kann, weil man nicht erfährt, auf welches Konzil sich die einzelnen Nummern beziehen, so daß man sie alle nachschlagen muß. Sodann führen Stichproben immer wieder auf Unzulänglichkeiten im einzelnen. Zu Sammlungen wie derjenigen der Handschrift von Novara oder der Spanischen Epitome, deren Ausgaben durch Martínez Díez genannt sind (Nr. 2163 f und 2163 b), führt vom Index aus kein Weg; vielmehr erscheint die Epitome im Sachindex unter „Hispana", während die wirklich auf die Hispana bezogene Arbeit von Ariño Alafont, alphabetisch falsch unter Alafont eingeordnet (N. 459), nicht verzeichnet ist. Verwirrung in der alphabetischen Einordnung entsteht auch für den Portugiesen J. A. Martins Gigante, der sich einmal (Nr. 1479) falsch unter Gigante, ein zweites Mal (Nr. 2164) richtig unter Martins findet.

Ein Beitrag zur Kölner Synode von 346 findet sich unter „Deutschland", nicht aber unter „Köln" (Nr. 484). Die Arbeit von Jaffé zur Chronologie der bonifatianischen Synoden (Nr. 1740) erscheint unter „Deutschland", andere Arbeiten zum gleichen Thema (Nr. 1244, 1576, 2057) nur unter „S. Bonifatius" (während die Beiträge der Diskussion Schieffer - Löwe dem formalen Auswahlprinzip zum Opfer fallen). H. Gelzer, Die Konzilien als Reichsparlamente (Nr. 1461) gehört unter

„Byzantium", nicht unter „Deutschland". Streaneshalch und Whitby ist ein und derselbe Ort, ebenso Diedenhofen und Thionville. Solche Mängel, Ungenauigkeiten und Unvollständigkeiten der Indices vermögen den Benutzungswert einer Bibliographie empfindlich zu beeinträchtigen.

Absolute bibliographische Vollständigkeit ist natürlich immer eine Utopie, und so vermißt man auch bei S. dieses oder jenes. Zu Dionysius Exiguus (Nr. 157/8) fehlt die Ausgabe der Kanonessammlung nach der ersten Redaktion durch A. Strewe (Berlin 1931). Gewiß nicht fehlen sollte die „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche" von A. und G. L. Hahn (^{3}1897, Nachdruck 1962). Mit H. de Riedmatten, Les actes du procès de Paul de Samosate (Fribourg 1952) und M. Richard, Malchion et Paul de Samosate (Ephemerides theologicae Lovanienses 35, 1959, 325–338) hätten die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata, vor allem die von 268, erfaßt werden können. Zu Serdika fehlt: F. Loofs, Das Glaubensbekenntnis der Homoousianer von Sardica (Abhandlungen der preuß. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. 1909, S. 1–39); W. Schneemelcher, Serdica 342 (in: Ecclesia semper reformanda = Evangel. Theologie, Sonderheft Ernst Wolf zum 50. Geburtstag, München 1952, S. 83–104). Und da ja auch nichtkatholische Synoden der Neuzeit aufgenommen werden, sollte etwa die Barmer Bekenntnissynode der Deutschen Evangel. Kirche von 1934 nicht unberücksichtigt bleiben.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof D. Dr. h. c. Friedrich Müller. Herausgegeben von Franklin Clark Fry. Suttgart (Evangel. Verlagswerk) 1967. 384 S., 1 Frontispiz, 8 Bildtafeln, geb. DM 29.50.

Am 18. Oktober 1964 vollendete der inzwischen (am 2. Februar 1969) verschiedene Bischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Sozialistischen Republik Rumänien, der siebenbürger „Sachsenbischof", Friedrich Müller sein 80. Lebensjahr. Die zu diesem Termin geplante, aber erst drei Jahre später fertiggewordene Festschrift, in der Thematik ihres Leitmotivs auf die Mitte des theologischen Denkens und kirchlichen Wirkens des Jubilars gerichtet, darf nach dem Kreis der an ihr Beteiligten zu Recht als Dankes- und Freundesgabe des Weltluthertums bezeichnet werden; sie muß zugleich aber auch ebenso als siebenbürger Dankesgabe gelten, stammen doch nicht weniger als sieben ihrer 23 Beiträge aus siebenbürgisch-sächsischer und einer aus siebenbürgisch-ungarischer Feder, wenn auch vier dieser acht Autoren jetzt außer Landes leben – es sind die Beiträge von H. Binder, L. Binder, G. Gündisch und H. Pitters, alle Mitglieder der theologischen Fakultät Klausenburg/Hermannstadt, sowie von K. K. Klein (Innsbruck), P. Philippi (Heidelberg), K. Reinerth (Lauffen) und J. Sólyom (Budapest).

Dem Buch voran geht ein Auszug aus der Praefatio zur Formula pii consensus der sächsischen Bekenntnissynode zu Mediasch von 1572, der mit erregender Aktualität die Treue Gottes als den Grund kirchlicher Bewahrung und Bewährung im Wandel der geschichtlichen Verhältnisse bekennt. Nach einem Vorwort des Herausgebers folgen in Thesen gefaßte grundsätzliche systematische Erwägungen zur Thematik des Bandes von Albrecht Peters (Heidelberg): „Glaube und Geschichte" (S. 21–40) und eine ebenfalls auf das Leitthema bezogene biblische Meditation des österreichischen Landesbischofs (S. 41–49) Gerhard May: Die Zeit ist da, daß das Gericht Gottes anfange am Hause Gottes. Eine biblische Meditation über I Petr. 4,17). Die Überleitung zu den Beiträgen der historischen Theologie, die mit zehn Aufsätzen einen sehr gewichtigen Anteil an dem Bande nimmt, bringen biblisch-hermeneutische Überlegungen von Ragnar Bring (Lund) über „Die Bibel als historisches Dokument und als das Wort Gottes" (S. 50–69), eine recht problematische Auseinandersetzung mit einem als gegenwärtige Gefahr geargwöhnten historischen Auslegungspositivismus, bei der schwer ersichtlich ist, wie sie der Konsequenz eines doppelten Schriftsinnes entgehen kann.

Die historischen Beiträge stehen in chronologischer Ordnung. Zu Beginn entwickelt Hermann Binder eine neue Hypothese zur Echtheit oder einem wesentlichen Echtheitsmoment der Pastoralbriefe: „Die historische Situation der Pastoralbriefe" (S. 70–83); B. betrachtet sie als ursprünglich echte, später sekundär für aktuelle kirchliche Zwecke überarbeitete Paulusbriefe, deren historische Situation im Rahmen dessen, was vom Leben des Paulus bekannt ist, er nachzuweisen sucht (mit höchst gezwungener Deutung von Tit. 1,5 auf grund sekundärer Textlesart und unter Verwertung der Fragmentenhypothese für 2. Tim. 4, 9 ff.); der Entwurf wirkt nicht weniger gezwungen als alle anderen Versuche zur Echtheit der Pastoralen auch.

Karl Kurt Klein gibt in seinem Aufsatz „Gotenprimas Wulfila als Bischof und Missionar" (S. 84–107) eine kurze, weiterführende Zusammenfassung des wesentlichsten Ertrages seiner langjährigen Beschäftigung mit der Person und Geschichte des Gotenbischofs. So beachtlich K.s Beitrag zum Wulfilabild auch ist, so sehr wird man doch auch hier wie bei seinen anderen einschlägigen Arbeiten bei einer Verwertung seiner Darstellung nur mit kritischer Vorsicht verfahren dürfen, da eine gewisse Neigung zu kurzschlüssig gewagten Deutungen kaum zu übersehen ist. Bezeichnend ist im vorliegenden Aufsatz die völlig willkürliche Auswertung des serdizensischen Kanon X (griech. = 13 lat. = VIII Turner) für die Geschichte Wulfilas (S. 96–98; zum historischen Hintergrund des Kanons vgl. H. Hess, The Canons of the Council of Sardica, Oxford 1958, S. 103 ff.). Das anfechtbarste Moment aber ist vielleicht die Unterschätzung der entscheidenden Bedeutung, die der politischen Konversion Fritigerns für die Verwurzelung des arianischen Christentums unter den Westgoten beizumessen ist.

„Das Problem des Mittelalters in der Kirchengeschichtsschreibung des deutschen Protestantismus" behandelt der Wiener Mediävist Harald Zimmermann (S. 108–129). Er referiert zunächst die Geschichte der Problemstellung in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung, um dann seinerseits zu einer Füllung des Begriffs „Mittelalter" zur kirchengeschichtlichen Verwendung vorzustoßen. Das Mittelalter erscheint dabei als ein anscheinend doch recht einseitig theologiegeschichtlich gefaßtes, durch Augustin und Luther begrenzbares Spannungsfeld von Kontinuität und Reformabilität. Wenn aber Kontinuität ein wesentliches Moment geschichtlicher Existenz überhaupt ist und Reformabilität die der Kirche je gegebene Möglichkeit, sich durch Rückbezug auf das sie begründende Evangelium zu erneuern, eignet dieser Bestimmung doch wohl eine Allgemeinheit, die sie für eine Periodisierung als wenig brauchbar erscheinen läßt.

Karl Reinerth: „Das Kronstädter Graduale" beschreibt und untersucht eine liturgische Handschrift des 16. Jahrhunderts aus dem Bruckenthal-Museum in Hermannstadt (S. 130–160). Er zeigt eine enge Verwandtschaft des Kronstädter Graduales mit der Hermannstädter Liturgie auf und verweist auf die Zugehörigkeit zu einem liturgischen Typus, dessen Vorbild in deutschen Liturgien des Hochmittelalters zu suchen ist.

Kritische Bemerkungen zu psychoanalytischer Lutherdeutung anläßlich des Buches von E. H. Ericson, Young Man Luther, 1958 steuert der hannoversche Landesbischof in einem kurzen Aufsatz bei (Hanns Lilje: „Neue Kontroversen um Luther", S. 161–166).

Der Mann, der für seine siebenbürgisch-sächsischen Zeitgenossen zur wesentlichsten Verkörperung der deutschen Reformation wurde, hat in der Untersuchung über „Geschichte und Tradition bei Melanchthon" von Wilhelm Maurer (Erlangen) die ihm in einem Band wie dem vorliegenden gebührende Berücksichtigung gefunden (S. 167–191). M. analysiert Melanchthon als Historiker in seinem Verhältnis zur Geschichte. Geschichte sei ihm „die stets bedrohte und doch immer wieder erfolgende Selbstdurchsetzung und Weitergabe eines urtümlich von Gott Gegebenen" (S. 190), des ursprünglichen Sittengesetzes, und bleibt so identisch mit Tradition. Ihren wissenschaftssystematischen Standort findet sie entsprechend in der Rhetorik.

1541 und in zweiter Auflage noch einmal 1545 hat Johannes Honter in seiner Kronstädter Druckerei ein anonymes Schriftchen mit dem Titel „Disticha Novi

Testamenti materiam et ordinem capitulorum cuiusque libri per literas initiales indicantia" herausgebracht. Auf der Suche nach der Vorlage ähnlicher Merkverse im ungarischen Neuen Testament des Johannes Sylvester hat Jenö Sólyom: „Disticha Novi Testamenti". Ein didaktischer Buchdruck des siebenbürgischen Reformators Johannes Honter (S. 192–203) jetzt ermitteln können, daß diese von Honter veröffentlichten Verse aus dem „Roseum memoriale" des Petrus von Rosenheim (gest. 1433) stammen. Sie stehen damit literaturgeschichtlich im Zusammenhang mittelalterlicher didaktischer Merkversdichtungen zur Bibel, auf die im 16. Jahrhundert mehrfach zurückgegriffen worden ist.

Eine bislang unbekannte Urkunde zur siebenbürgischen Reformationsgeschichte veröffentlicht und erläutert Gustav Gündisch: Franz Salicäus. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Siebenbürgens (S. 204–219). Es handelt sich um einen Brief des Statthalters Utiešenović-Martinuzzi aus dem Jahre 1546 über die Anfänge der Wirksamkeit des Franz Salicäus, des Reformators von Birthälm (Biertan bei Mediasch). Die Urkunde ist nur erhalten in einer Abschrift, die Salicäus selbst in sein Exemplar der „Loci praecipui theologici" Melanchthons eingetragen hat.

Ludwig Binder: Die frühesten Synoden der evangelischen Kirche in Siebenbürgen (S. 220–244) gibt einen kritischen Abriß der siebenbürgischen Synodalgeschichte der Reformationszeit bis zur Mediascher Synode von 1561, auf der die Brevis Confessio des Matthias Hebler als erstes explizites reformatorisches Bekenntnis der siebenbürgisch-sächsischen Kirche angenommen wurde.

Mit einem kurzen Bericht über die Hilfsmaßnahmen des National Lutheran Council für die deutschen und ungarischen Lutheraner in dem Rumänien zugefallenen Siebenbürgen führt Frederick K. Wentz (Springfield, Ohio): „American Lutheran Contacts with their Romanian Brethren in the 1920's" in die jüngste Zeit. Seinem Bericht folgt dann eine Reihe von Beiträgen mit ökumenischer und praktisch-theologischer Thematik (Stewart W. Herman, Chicago: Mutual Assistance Among Lutherans in Latin America, S. 254–259. – George W. Forell, Iowa City: The University's Ethical Crisis, S. 260–268. – E. Theodore Bachmann, New York: Continuing Theological Education for Pastors amid Rapid Change, S. 269–275. – Hermann Pitters: Die Wirklichkeitsnähe der Predigt. Gedanken zur geschichtlichen Situation der kirchlichen Verkündigung, S. 276–286. – Hermann Dietzfelbinger: Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche heute, S. 287–306. – Paul Philippi: Bruderschaften zwischen Gemeinde und Amt. Historisch-phänomenologische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Frage, S. 307–323. – Kurt Schmidt-Clausen, Genf: Das Problem der Kirchenunion, S. 324–342. – Lukas Vischer, Genf: Die Einheit, die wir suchen. Geschichtliche Kontinuität und Erneuerungsbereitschaft als Faktoren kirchlicher Glaubensbewährung, S. 343–356. – Arno Lehmann, Halle: Habent eundem Christum [zur Ausdrucksform christlicher Kunst in den jungen Kirchen], S. 357–364). Den Abschluß bildet eine biblische Meditation des estnischen lutherischen Erzbischofs Jaan Kiivit (Reval): Der „ältere Bruder" im Evangelium (S. 365–374). – Die am Ende des Bandes gegebene Bibliographie des Jubilars führt 165 Titel auf aus der Zeit der habsburgischen Donaumonarchie bis in die der Volksrepublik Rumänien.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Alte Kirche

Giuseppe Luigi Dossetti (Hrsg.): Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica (= Testi e Ricerche di Scienze Religiose 2). Rom (Herder) 1967. 296 S., kart.

Die Aufgabe, die sich D. für seine kritische Ausgabe gestellt hat, ist nicht einfach die, einen Text als möglichste Annäherung an das Original zu konstituieren – eine Arbeit, die z. B. für das Constantinopolitanum überflüssig wäre, da sie von Schwartz

in ACO (II 1, 2, S. 80) bereits getan ist (vgl. D., S. 269); im Vordergrund steht vielmehr das Ziel, die beiden Texte in ihrer gesamten überlieferungsgeschichtlichen Streuungs- und Variationsbreite zu erfassen und darzustellen. Dementsprechend nimmt eine gegliederte und sichtende Bestandsaufnahme der Überlieferung der beiden Texte den größten Teil des Buches ein: „I testimoni del simbolo dei 318 padri" (S. 29–167) und „I testimoni del simbolo dei 150 padri" (S. 169–211). Erfaßt wird dabei das 4. und 5. Jh.; ein Ausgreifen ins 6. und 7. Jh. erfolgt nur hilfsweise im Blick auf die Überlieferungsgeschichte des auf Chalkedon zurückgehenden Materials. An einigen Punkten dieser Bestandsaufnahme ist D. mit seinen Analysen auch über die bloße Materialdarbietung nach dem neuesten Forschungsstande hinaus vorgestoßen zu eigenen Ergebnissen, so in der Rekonstruktion einer koptischen Version des untergegangenen griechischen Corpus Canonum (S. 123 ff.), in der historischen Einordnung der sog. „Doctrina 318 Patrum Nicaenorum" in die antiochenischen Auseinandersetzungen um 376 (S. 51 ff.) oder in der überzeugenden Datierung des „Tomus Damasi" auf 377/8 (S. 94 ff.).

Der kritischen Durchsicht der Zeugen folgen die Texte (S. 213–251), jeweils parallel in griechischer und lateinischer Fassung mit ausführlichem Apparat. Für das Nicaenum ist der laufende griechische Text neu konstituiert. Für die lateinische Parallelüberlieferung ist solche Konstituierung eines Textes nicht möglich, da sie nicht auf eine einzige Urfassung zurückgeht, und deshalb gibt hier der laufende Text einfach die Version des Hilarius aus dem opus historicum, allerdings in einer im Blick auf das Griechische emendierten Fassung. Ob das aber ein glückliches Verfahren ist, kann man bezweifeln. Turners Weise der Paralleldarbietung ist der Art dieser lateinischen Überlieferung sicher angemessener und erleichtert auch ihre Verwertung für die Beurteilung des griechischen Textes. Für das Constantinopolitanum wird dann sachgemäß der griechische Text aus der zweiten Sitzung von Chalkedon gegeben, während der laufende Text der lateinischen Parallele die Rusticus-Version aus der fünften Sitzung ist, auch das vielleicht nicht ganz befriedigend, aber doch weniger problematisch als das bei der lateinischen Nicaenum-Überlieferung angewandte Verfahren.

Ein dritter und letzter Abschnitt (S. 253–284), der in seiner Überschrift den Haupttitel des Buches aufgreift, ist Gesamtproblemen der Texte gewidmet. Nachdem D. hier zunächst in zusammenfassenden Rückblicken auf das zu beiden Texten ausgewertete Material noch einmal eine Gruppierung der Textzeugen zur Verdeutlichung der überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge unternommen hat, wendet er sich schließlich den allgemeineren Fragen der Beziehung des Constantinopolitanum zur konstantinopeler Synode von 381 und seines Verhältnisses zum Nicaenum zu. Die erste, gewiß mit Recht im Sinne einer tatsächlichen Zuordnung des Symbols zum Konzil von 381 beantwortete Frage wird in enger Anlehnung an A. M. Ritter referiert. Eine Lösung des zweiten Problems findet D., ausgehend von den Beobachtungen von Lebon über die unpräzise Großzügigkeit in der zeitgenössischen Verwendung der Etikettierung „Glaube von Nizäa", in der Annahme, das Konzil von 381 habe eine als Taufbekenntnis ausgestaltete Form des Nicaenum aufgenommen und in den pneumatologischen Aussagen präzisiert, und „ciò facendo, non volle minimamente comporre una *nuova* formula di fede, ma semplicemente confermare l'antica" (S. 282). Ausdruck dieser Überzeugung D.s ist die singulare Fassung seines Titels: „*Il* Simbolo di Nicea e di Costantinopoli". Geht man aber nicht von der unterstellten Intention des Konzils aus, sondern von den vorliegenden Texten selbst, dann fragt sich doch, ob eine solche programmatische Titelformulierung nicht übereilt ist. Liegt dem Constantinopolitanum wirklich ein zum Taufbekenntnis umgeformtes Nicaenum zugrunde? Mindestens ebensogut, wenn nicht noch eher ließe sich ja doch (vgl. Ritter, S. 185) an ein nizänisch überarbeitetes partikulares Taufbekenntnis als Grundlage denken, und das wäre eben ein ganz anderer Sachverhalt. Erst, wenn es möglich wäre, diese von D. gar nicht erfaßte Alternative eindeutig zu entscheiden, könnte sich zeigen, ob man wirklich nur von *dem* Symbol von Nizäa und Konstantinopel reden dürfte statt, wie es vorerst vom reinen Textbefund

aus immer noch nahegelegt wird, von *den* Symbol*en*. Doch entscheidet sich der Wert des Buches von D. nun gewiß nicht an möglichen Einwendungen gegen den thetischen Gehalt seiner Titelformulierung; er beruht vielmehr auf der Nützlichkeit der hier vorgelegten Bestandsaufnahme, kritischen Sichtung und Auswertung des gesamten Textmaterials der beiden Symbole für die Zeit des 4. und 5. Jahrhunderts.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Didymus der Blinde: Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus). In Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo hrsg., übers. und erläutert v. Albert Henrichs. Teil I: Kommentar zu Hiob Kap. 1–4. Teil II: Kommentar zu Hiob Kap. 5, 1–6, 29 (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 1 und 2). Bonn (Rudolf Habelt) 1968. I: 333 S., kart. DM 72.–, geb. DM 86.–; II: 219 S., kart. DM 58.–, geb. DM 72.–.

Diese beiden Bände, die zugleich den Anfang der neuen Reihe: Papyrologische Texte und Abhandlungen bilden, machen zum ersten Mal einen großen Teil des Hiobkommentars von Didymos dem Blinden der Öffentlichkeit bekannt. Bislang waren nur Katenenbruchstücke dieses Kommentars überliefert. Bei den vorliegenden Bänden handelt es sich um den ersten Teil des Hiobkommentars, der zusammen mit einer Reihe von anderen Texten im Jahre 1941 in der Nähe von Tura in Ägypten gefunden wurde. Er enthält eine Auslegung von Hiob Kap. 1–4 (Bd. I) und Kap. 5–6, 29 (Bd. II). Der restliche Teil des Kommentars, der die Auslegung von Hiob 7, 20 – Kap. 11 und Kap. 12–16, 2 enthält, soll als Bd. III und Bd. IV in der gleichen Reihe erscheinen. Für den übrigen Stand der Arbeit an den Tura-Papyri mag ein Hinweis auf den kürzlich veröffentlichten Bericht von L. Koenen und L. Doutreleau genügen, der darüber erschöpfend Auskunft gibt (‚Nouvel inventaire des papyrus de Toura', in: RechSR 1967, S. 547–564).

Die Bedeutung des Hiobkommentars von Didymos dem Blinden für die Erforschung altkirchlicher Probleme ist mannigfaltig. Es sollen hier nur zwei Momente hervorgehoben werden. Einmal gibt uns der Kommentar erneut einen Einblick in die exegetische Methodik der Alten Kirche. Er ist ein sehr gutes Beispiel für die Bibelexegese, wie sie in der zweiten Hälfte des 4. Jh. n. Chr. in Alexandria üblich war, eng verbunden in der alexandrinischen Schultradition mit der allegorischen Bibelauslegung des Philo und vor allem der Auslegung des Origenes, dem Didymos auch sonst theologisch sehr nahe steht. Zum anderen ist der Kommentar ein weiteres wichtiges Zeugnis für die Theologie des Didymos, die lange Zeit im Dunkeln lag, jedoch nun durch die Entdeckung und teilweise Publizierung der Tura-Papyri des Didymos erneut an Interesse gewonnen hat.

Im Blick auf die besondere Gestalt des Papyrus-Kodex mag hier noch darauf hingewiesen werden, daß der Hiobkommentar im Unterschied zum Psalmen- und Ecclesiastes-Kommentar von Tura nicht in einer Kursive, sondern in einer gut lesbaren Bibelunziale des 6. Jh. geschrieben ist. Der Herausgeber gibt dabei die Kolumnen des Kodex im Druck wieder. Diese äußere Gestalt wie auch die übrige Anlage des Kommentars machen deutlich, daß der Kommentar für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt gewesen ist, während es sich bei Psalmen- und Ecclesiastes-Kommentar um ‚Vorlesungsnachschriften' gehandelt haben wird, die nur einem engeren Schülerkreis bekannt gewesen sein dürften.

Der Herausgeber des Hiobkommentars stellt seiner Edition eine kurze Einleitung voran, die jedoch in ihren 11 Seiten alle wesentlichen Fragen zu Text und Edition beantwortet. Für weitere Fragen verweist er mit Recht auf die früheren Editionen von Didymos-Texten.

Da es sich bei der Arbeit um die Erstedition eines Papyrustextes handelt, ist vor allem die editorische Leistung zu würdigen. Zweifellos ist sie mit sehr viel Umsicht und Sorfalt, ja, wenn man an den textkritischen Apparat denkt, manchmal sogar mit fast übertrieben scheinender Präzision erarbeitet worden. Wenn man bedenkt, daß der Herausgeber den Drucktext selbst erstellt hat, so ist diese Leistung noch

mehr zu würdigen. Der Text gibt dabei nicht nur die Kolumnen des Kodex wieder, er wird zugleich durch die Angabe der Zitate erschlossen, die genau markiert sind. Ein besonderes Verdienst des Herausgebers ist es, daß er den Text mit den überlieferten Katenenfragmenten verglichen hat und diese ebenfalls am Rande vermerkt. Dabei zeigt sich, daß die bei Migne (PG 39, 1119 ff.) abgedruckte Nicetas-Katene bereits eine jüngere Überarbeitung darstellt, die die Didymos-Zitate nur ungenau wiedergibt. Henrichs hat darum drei ihm erreichbare ältere Hiobkatenen (Hss. Vaticanus 749 = 8./9. Jh.; Sinaiticus Gr. 3 = 11. Jah.; Venetus 21 = 10. Jh.) verglichen, die deutlich machen, daß die Abweichungen der Nicetas-Katene von der älteren Katene weitgehend auf Nicetas zurückzuführen sind. Darüberhinaus ermöglicht dieser Vergleich mit den überlieferten Katenenfragmenten, Didymos den Blinden als Autor des Hiobkommentars mit genügender Sicherheit zu erweisen, obwohl sein Name in den Bibelkommentaren von Tura nicht erscheint. So ergibt sich unabhängig von dem Beweisgang, mit dem L. Doutreleau die Verfasserschaft des Didymos für den Zacharias-Kommentar erwiesen hat, ein erneuter Beweis für die Autorschaft des Didymos. Vergleicht man hierzu nun noch die zahlreichen Parallelen mit den übrigen in Tura gefundenen Kommentaren, die auch der Anmerkungsteil dieser Edition deutlich werden läßt, dann dürfte auch die Autorenschaft des Didymos für den Psalmen- und Ecclesiastes-Kommentar nicht mehr zu bezweifeln sein.

Mit der gleichen Sorgfalt und Genauigkeit, wie bei der Edition des griechischen Textes geht der Herausgeber bei der Übersetzung voran. Sie zeigt den geschulten Philologen gerade auch an der sehr genauen und wörtlichen Übersetzung der Lemmata. Zwei Ergänzungen: Bd. I S. 97 f. ist in der Übersetzung eine Zeile ausgefallen, die wie folgt ergänzt werden muß: „... und verbrann- / te die Schafe und fraß die Hirten ebenso. Wenn nämlich auch der Heilige / ..."; Bd. I S. 147 ist auf der Mitte der Seite ein „und" in der Lücke zu ergänzen.

Der Herausgeber hat sich die Mühe gemacht, den Text durch eine Reihe von Anmerkungen noch weiter zu erschließen. Diese Anmerkungen wollen keinen Kommentar bieten, sondern „sollen das erste Verständnis des Textes erleichtern und vermeiden nach Möglichkeit jede theologische Diskussion" (Bd. I, S. 20). Soweit die Anmerkungen Parallelen innerhalb der Kommentare des Didymos und seines übrigen Werkes aufzeigen, auch dort, wo sie die alexandrinische Tradition erhellen, in der sich Didymos zweifellos befindet, zeigen sie erneut die große Umsicht, mit der die Editionsarbeit unternommen wurde. Etwas anders ist es bei Anmerkungen, die bereits eine erste theologische oder philosophische Interpretation versuchen und die teilweise zu kleinen Exkursen anschwellen. Hier hätte sich der Herausgeber vielleicht manchmal kürzer fassen können. Ein besonders problematischer Versuch einer Interpretation scheint mir Anm. 155 (Bd. I S. 259) vorzuliegen, wo es um den Begriff der θεωρία geht. Dort heißt es: „Die Sehnsucht nach göttlicher Schau ist ein anderer Ausdruck für Philosophie", was mit Philo, Plato u. a. Zeugen belegt wird. Mir scheint dabei die spezifisch christliche Bedeutung der θεωρία bei Didymos, wie überhaupt im christlich-alexandrinischen Sprachgebrauch, übersehen zu sein. Θεωρία als Ziel christlicher Erkenntnis meint die mystische Schau des Gnostikers und zielt bei Didymos im Zusammenhang seiner Exegese häufig auf das pneumatische Verstehen der Bibel.

Ähnlich kritische Fragen könnte man auch an Anm. 28 (Bd. II S. 45) anschließen, wo es um die Frage der Lichtsymbolik bei Didymos geht, obwohl in diesem Falle der Hinweis auf Gnosis und Neuplatonismus eine gewisse Berechtigung hat. Dennoch muß man m. E. in diesem Zusammenhang auch die häufig bei Didymos auftretende Bezeichnung für Christus als ἥλιος τῆς δικαιοσύνης in Betracht ziehen und versuchen, Didymos aus Didymos zu interpretieren. Gerade wenn man sieht, mit welcher Stringenz Didymos den Grundsatz des ‚scriptura sacra sui ipsius interpres' in seiner Zeit durchzuhalten sucht, erscheinen einem gewisse Ableitungen aus rein hellenistischen Wurzeln etwas problematisch, so gewiß in Alexandria auf Didymos auch die philosophische Schultradition eingewirkt hat.

Zu den Exkursen, die beiden Bänden angehängt sind, mag man fragen, ob sie nicht günstiger gesondert erschienen wären, da sie über den engen Bereich einer Textausgabe hinausführen und gewiß weiteres Interesse beanspruchen dürfen. Es handelt sich dabei um folgende Themen: „Didymos' Lehre von der Seele" (Bd. I S. 311–314), „Reden ist Silber, Denken ist Gold" (Bd. I S. 315–319). Hierzu nur ein kleiner Hinweis: In den Psalmen-Katenen zu Ps 118, 72 (PG 39 / Sp. 1572 B) heißt es mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: *Πρὸς θεωρίαν δὲ λεκτέον τὸ ἀργύριον ἀντὶ λόγου, τὸ δὲ χρυσίον ἀντὶ νοῦ*. Exkurs III hat zum Thema: „Zitiert Didymos den Physiologos" (Bd. I S. 320–323). Der Exkurs in Bd. II (S. 207–210) behandelt: „Eine Glosse bei Didymos" und zeigt die Abhängigkeit des Didymos von älteren Bibelglossaren.

Die drei jeweils am Ende der beiden Bände befindlichen Register sollen nicht unerwähnt bleiben. Sie geben einen Index der Bibelstellen, ein griechisches Wortregister und einen Namen- und Sachindex, die zur Erschließung des Kommentars vorzügliche Hilfen an die Hand geben. Zum Schluß soll noch einmal darauf hingewiesen werden, daß die kritischen Bemerkungen lediglich als Randbemerkungen gemeint sind, die keineswegs die Leistung bei der Edition des Textes schmälern wollen. Gerade als Textedition ist diese Arbeit hervorragend und für die weitere Arbeit an Didymos von unschätzbarem Wert. Man darf hoffen, daß dieser gute Anfang einer neuen Reihe würdige Fortsetzung finden wird. Man fragt sich jedoch, weshalb eine so gute und wichtige Arbeit ohne öffentliche Zuschüsse erscheinen mußte, so daß bei einer so kostensparenden Herausgabe dieses Textes der Preis für die beiden Bände fast unerschwinglich hoch ist.

Bonn *Wolfgang A. Bienert*

Ursula Hagedorn, Dieter Hagedorn und Ludwig Koenen: Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus), Bd. III, herausgegeben, übersetzt und erläutert (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 3). Bonn (Habelt) 1968. XXI, 280 S., geb.

Wenige Monate, nachdem die beiden ersten Bände des Hiobkommentars von Tura erschienen sind (s. die Besprechung oben S. . . .), liegt nun auch Teil III mit Text, Übersetzung und Erläuterungen vor. Er enthält den Kommentar des Didymos zu Hiob Kap. 7, 20c–11, so daß lediglich Teil IV (Hiob Kap. 12–16, 2) noch aussteht.

Da dieser Band in ähnlicher Weise wie seine beiden Vorgänger gestaltet ist, genügt es, auf Einzelheiten einzugehen, die diesen Band besonders kennzeichnen.

Text und textkritischer Apparat dieses Bandes sind mit der gleichen Sorgfalt hergestellt wie in den beiden ersten Bänden. Da die zugrundeliegenden Originale unter UV-Licht untersucht werden konnten, ließen sich jetzt auch zuverlässige Angaben über die Interpunktion machen (vgl. Einl. S. XI). Der Vergleich mit den Katenenhandschriften ist fortgesetzt worden, die biblischen Parallelen sind am Rand verzeichnet. Die Übersetzung des Textes ist mit großer Sorgfalt unternommen worden; man gewinnt den Eindruck, daß die Übersetzer mit biblischem und altchristlichem Sprachgebrauch gut vertraut sind. (2 kleine Druckfehler: S. 159 Z. 7 v. o. muß heißen „dargelegte" und S. 179 Z. 4 v. u. „sie glaubten").

Diese Vertrautheit zeigt sich auch in den beigefügten Erläuterungen, die abweichend von Bd. I/II im Anhang S. 224–280 abgedruckt sind. Sie bringen wichtige Parallelen aus den anderen Kommentaren des Didymos, wobei unpublizierte Texte ausführlich zitiert werden. In ihren Erläuterungen gehen die Herausgeber insbesondere auf die Frage der Präexistenz der Seele, die Frage des Sündenfalls und der Apokatastasis bei Didymos ein, da diese Probleme im Hiobkommentar eine zentrale Stellung haben und ihre Untersuchung sich zweifellos lohnt. Es ist jedoch zu fragen, ob Hinweise auf eine noch nicht veröffentlichte Untersuchung zu diesen Fragen, wie sie in Anm. 69 (S. 246) und Anm. 101 (S. 257) stehen, nützlich sein können.

Den Herausgebern ist in jedem Fall dafür zu danken, daß nun ein weiterer Band mit exegetischen Texten des Didymos der Öffentlichkeit zugänglich gemacht ist, damit die notwendige, neue Besinnung auf Didymos und seine Theologie auf breiterer Basis erfolgen kann.

Auf Grund einer finanziellen Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft ist der neue Band erfreulicherweise gegenüber Bd. I/II wesentlich billiger geworden.

Bonn *Wolfgang A. Bienert*

Luc Verheijen: La Règle de saint Augustin. Bd. I Tradition manuscrite, 477 S., Bd. II Recherches historiques. Paris (Etudes Augustiniennes) 1967. 258 S.

Das Problem der Regula Augustini kompliziert sich durch den Wirrwar der Bezeichnungen für die unter Augustins Namen umlaufenden monastischen Texte. Die bis zur Gegenwart nachwirkende Unterscheidung von Regula prima, secunda, tertia, welche einst auch die chronologische Abfolge dieser Regeln angeben sollte, geht auf die romanhafte mittelalterliche Historiographie der Augustinereremiten zurück. Diese will die Stiftung der Augustinereremiten durch Augustin, und zwar in zeitlicher Priorität zu den Regularkanonikern, die nach der Regula tertia lebten, nachweisen. Unter Regula prima wird ursprünglich die heute Regula consensoria – im Anschluß an Benedikts von Aniane Codex Regularum – genannte Ordnung verstanden, die nicht augustinisch ist, sondern wohl in das Spanien des 7. Jahrhunderts gehört. Später hat man auch die augustinische Nonnenregel Regula prima genannt. Seit dem Neuerwachen des Interesses für die Augustinerregel, das mit dem Artikel von C. Lambot: Un code monastique précurseur de la Règle Bénédictine, Rev. liturg. et monast. 14 (1929) 331–7, einsetzt, sind eine Menge neuer Namen vorgeschlagen worden. Da Verheijen wiederum ein neues System der Bezeichnung einführt, um endlich Klarheit zu schaffen, dürfte eine tabellarische Übersicht, die das Wichtigste enthält, nützlich sein. Es ist zu wünschen, daß die Terminologie Verheijens sich durchsetzt.

Erasmus[1]	de Bruyne[2]	Vega[3]	Mandonnet[4]	Arbesmann Hümpfner[5]	Verheijen	Textausgabe
Regula prima	Regula consensoria	Reg. prima		S. Fructuosi decretum	Regula consensoria	(PL 66, 993-5) Verheijen II, S. 7-9 (=Arbesmann/Hümpfner S. 485-8).
					Obiurgatio (=Augustin ep. 211, 1-4)	(CSEL 57, 356-8) Verheijen I, S. 105-7.
	EA (=Aug. ep. 211, 5-16)	Reg. quarta	Transkription (der Regel ins Weibliche)		Regularis Informatio	(CSEL 57, 359-71), Verheijen I, 53-66 (dipl. Ausgabe).
Regula secunda	OM (=Ordo Monasterii)	Reg. sec.	DM (Disciplina Monasterii)	Regula prima	OM	(PL 32, 1449-52), Verheijen I, S. 148-52.
Regula tertia	RA (=Regula Augustini)	Reg. tertia	Kommentar zu DM	Regula secunda	Praeceptum	Verheijen I, S. 415-37.
					Regula recepta (=1. Satz von OM + Praeceptum)	PL 32, 1377-1384.

Die Bezeichnungen Obiurgatio und Regularis Informatio kommen auch bei Bartholomäus v. Urbino[6] vor. Der Name Ordo Monasterii ist dem codex Laudunensis 328 bis entnommen.

Verheijen geht davon aus, daß sich zunächst neun Texte zur Untersuchung anbieten. A) Stücke, die an Männer gerichtet sind: 1) Praeceptum (die „eigentliche" Regula Augustini), 2) Ordo Monasterii, 3) Praeceptum longius (= OM + Praeceptum), 4) Regula recepta (= Erster Satz von OM + Praec.). B) Stücke, die an Frauen gerichtet sind: 5) Obiurgatio (= Augustins Ermahnung an rebellierende Nonnen, ep. 211, 1–4), 6) Regularis Informatio (= weibliche Fassung des Praeceptum = ep. 211, 5–16), 7) Epistula longior (= Obiurgatio + Regularis Informatio = ep. 211. Die ältesten Handschriften der weiblichen Regel bieten ein explicit nach der Obiurgatio und ein incipit vor der Regularis Informatio. Die heutige ep. 211 ist also eine Zusammenfügung zweier Stücke), 8) Ordo monasterii feminis datus (= weibliche Fassung von OM), 9) Epistula longissima (= ein Stück der Obiurgatio + OM feminis datus + Stücke der Reg. Informatio. Textabdruck (nach Vega) PL Suppl. II, 349–56). Das Problem, welches zu lösen ist, lautet: Welche von diesen Texten gehen auf Augustin zurück, woher kommen die anderen, und wie wurden sie in die „Regel Augustins" einbezogen? Da das Praeceptum und die Regularis Informatio identisch sind, stellt sich insbesondere die Frage, welcher der beiden Texte, der männliche oder der weibliche, primär ist. Erasmus hatte sich für Priorität des weiblichen Textes entschieden und diese Meinung zur herrschenden gemacht.

Verheijen faßt das Problem der Regula Augustini an der Wurzel an, indem er die gesamte handschriftliche Überlieferung – er hat 274 Manuskripte mit 317 Texteinheiten ausfindig gemacht – untersucht. Das geschieht mit einem doppelten Ziel: Herstellung eines kritischen Textes und Befragung der Tradition nach dem, was sie zur Geschichte und zum Ursprung der Regel hergibt. Da einige der oben genannten neun Einheiten nur Zusammenfügungen anderer Stücke sind und eine Untersuchung der männlichen und weiblichen Dubletten die Priorität der männlichen Texte ergibt, bleiben drei Grundeinheiten übrig, und zwar Obiurgatio, Ordo Monasterii und Praeceptum.

Der Verf. hat die schwierige Aufgabe, sich einen Weg durch das Dickicht der Handschriften zu bahnen, glänzend gelöst. Das Vorhandensein männlicher und weiblicher Paralleltexte (Praeceptum und Regularis Informatio), die sich gegenseitig beeinflußt haben können, erschwert zunächst die Klassifizierung. Diese Klippe wird aber elegant umgangen, indem der Verf. sich die Tatsache zunutze macht, daß in einer Reihe von Handschriften die Kombination Obiurgatio und Regularis Informatio, bzw. Ordo Monasterii und Praeceptum auftritt. Das Stemma der Obiurgatio, die ja keinen männlichen Paralleltext hat, gibt zugleich die Klassifizierung der Zeugen der Regularis Informatio. Schwieriger liegen die Dinge beim Ordo Monasterii. Der Verf. ordnet das Auftreten der Handschriften, welche OM oder vielmehr die Verbindung von OM und Praeceptum bringen, zunächst in die Geschichte des mittelalterlichen Mönchtums ein. Dabei zeichnet sich eine „augustinische" Welle nach der gregorianischen Reform ab. Norbert v. Xanten und Gerhoh v. Reichers-

[1] Censura Erasmi, in: Omnium Operum S. Augustini tom. I, Basileae 1528, S. 591–2.

[2] D. de Bruyne: La regula consensoria. Une règle de moines priscillanistes Rev. Bénéd. 25 (1908) 83–8; Ders.: La première règle de saint Bénoît, Rev. Bénéd. 42 (1930) 316–42.

[3] A. C. Vega: La Regla de San Augustin. Edición critica, precedida de un estudio sobre la misma y los codices de El Escorial 1933.

[4] P. Mandonnet: Saint Dominique, Bd. II, Paris o. J. (1938), S. 103–62.

[5] R. Arbesmann – W. Hümpfner: Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum, New York 1943.

[6] Milleloquium Veritatis sancti Augustini, ed. Paris 1682. Vgl. Arbesmann/Hümpfner S. LXXIX Anm. 77.

berg propagieren die strenge Befolgung von OM, d. h. den ordo novus gegenüber dem milderen ordo antiquus, den etwa Yvo v. Chartres vertrat. So sind Manuskripte, die OM bringen, verhältnismäßig häufig norbertinischen Ursprungs (I, S. 125 f.). Da OM ein weibliches Gegenstück hat, von dem wir freilich außer Fragmenten im Casinensis 331 (XII. Jh.) nur einen paraphrasierenden Text im Scorialensis a I 13 (X. Jh.) haben, (abgedruckt I, S. 140–2), muß das Verhältnis des OM feminis datus zu OM geklärt werden. Es ergibt sich, daß OM primär ist (I, S. 143-5). Die weibliche Umschrift von OM ist zudem unabhängig von der Transkription des Praeceptum erfolgt (I, S. 321). Außer den 40 Handschriften, in denen OM zusammen mit dem Praeceptum auftritt, wird das Praeceptum von etwa 250 Handschriften allein überliefert. Dank der Kombination OM + Praeceptum gibt aber das Stemma von OM Anhaltspunkte zur Ordnung der Tradition des isolierten Praeceptum: unter dessen Zeugen sind solche, die z. B. zum Praeceptum des Laudunensis 328 bis oder des Duacensis 336 (die OM + Praeceptum bringen) usw. gehören. Achtzehn Zeugen (aufgeführt I, S. 246) lassen sich nach diesem Verfahren nicht klassifizieren, sie bilden die Familie Ω^1, deren Stemma auf S. 248 geboten wird. Es zeichnen sich drei große Überlieferungszweige für den Text des Praeceptum ab: a) der „männliche" Γ (faßbar auf den späteren Stufen Δ und Θ), repräsentiert vor allem durch Parisinus lat. B. N. 12634 (VI.–VII. Jh.), Laudunensis 328 bis (IX. Jh.), Duacensis 336 (XII. Jh.), b) der ebenfalls „männliche" Zweig Ω^1, zu dem der durch Traube berühmt gewordene Monacensis lat 28118 gehört, welcher auf die Zeit Benedikts v. Aniane zurückgeht, c) der „weibliche" Zweig α (Regularis Informatio). Diese Darstellung vereinfacht natürlich stark und kann die Fülle dessen, was Verheijen zur Klassifizierung der Handschriften bringt, nicht wiederholen. Daß es sich um drei unabhängige Überlieferungszweige handelt, zeigt der Verf., indem er jeweils einen mit dem Zusammenklang der beiden anderen vergleicht. Wenn zwei Gruppen gegen die dritte übereinstimmen, haben sie immer die echte Lesart oder eine, die ebenso wahrscheinlich ist wie die andere (I, S. 257–314). Fälle, die sich nach diesem Prinzip nicht lösen lassen, werden S. 316 ff. besprochen. Hier ist, wie bei jeder Editionstätigkeit, zuweilen eine Entscheidung nach bestem Ermessen nicht zu umgehen (z. B. S. 361 zur Variante sanari – secari).

Der Verf. gibt durch methodische Erörterungen, Beschreibung der Handschriften und ausführliche Begründung der Stemmata dem Leser die Mittel in die Hand, die einzelnen Schritte mitzuverfolgen. Die getroffenen Entscheidungen können am Material selbst kontrolliert werden. So liefert er z. B. für den „weiblichen" Überlieferungszweig eine diplomatische Ausgabe der einschlägigen Teile des Turicensis Rhenaugiensis 89 (XI.–XII. Jh.), deren Apparat sämtliche Varianten der anderen Handschriften bereit stellt.

Das Ergebnis der mühevollen Untersuchungen des 1. Bandes ist ein kritischer Text von Obiurgatio, Ordo Monasterii und Praeceptum. Die bisherigen Ausgaben, insbesondere Goldbachers Edition von ep. 211, 1–4 (es sei nur bemerkt, daß Verheijen I, S. 106, 43 die La. de donatistis statt de deo natis wieder in ihr Recht einsetzt) und die Ausgabe der Regel von Arbesmann/Hümpfner (s. o. Anm. 5) sind nunmehr überholt.

Der 2. Band gibt zunächst eine Geschichte der Erforschung der Regula Augustini, die bis ins 20. Jahrhundert weithin von der Censura Erasmi und Bellarmin bestimmt wurde, so daß die Priorität der weiblichen Regel zur „traditionellen" Meinung wurde. Näheres Hinsehen enthüllt jedoch die erstaunliche Schwäche der Argumente, die für diese Ansicht beigebracht wurden. Eine Wende bahnte sich durch P. Mandonnet an, dessen 1938 posthum veröffentlichtes Werk (s. o. Anm. 4) dafür eintritt, daß OM und Praeceptum in der männlichen Form von Augustin stammen. OM sei zwischen 388/91 für das Kloster in Thagaste, Praeceptum dann später als „Kommentar" dazu für das Kloster von Hippo verfaßt worden. Für die Nonnen von Hippo habe Augustin dem Briefe 211 die weibliche Umschrift hinzugefügt. Die Verbindung von OM und Praeceptum, die ursprünglich sei und schon bei Caesarius v. Arles nachweisbar ist, sei erst im Jahre 1118 durch den Brief Papst Gelasius' II.

an die Regularkanoniker von Springersbach (Jaffé-Loewenfeld 6648) gelöst worden. Die Regula Augustini wird „enthauptet": OM gerät außer Gebrauch. Es bleibt nur der 1. Satz von OM, der mit dem Praeceptum kombiniert wird – das ist also die von Verheijen so genannte Regula recepta. Diese These Mandonnets kann Verheijen schlagend aus der handschriftlichen Tradition widerlegen. Die Regel wurde nicht erst 1118 „enthauptet", denn das Praeceptum tritt schon vorher gesondert auf. Von 20 Manuskripten des Praeceptum, die älter sind als das 12. Jh., haben nur 9 den Ordo Monasterii (S. 117). Zudem sagt der Brief Gelasius' II. nichts von einer „Enthauptung" der Regel. Wo Handschriften den Einfluß des Briefes zeigen, wird vielmehr OM beibehalten oder sogar einem Praeceptum anderer Provenienz hinzugefügt (II, S. 122–4). Die Entstehung der Regula recepta, die Mandonnet im Auge hat, ist nach dem handschriftlichen Befund nicht in den deutschen Raum zu verlegen. Die ältesten Manuskripte der Reg. recepta gehören zur Gruppe Ashburnham, die nach Nordfrankreich verweist. Indizien sprechen für Yvo v. Chartres als Urheber der Reg. recepta, doch ist Sicherheit hier nicht erreichbar (II, S. 119 f.).

Die Verbindung von OM und Praeceptum ist zwar sehr alt, aber das Zeugnis der Handschriften spricht nicht einhellig für ihre Ursprünglichkeit. In dem Zweig Δ scheint sie von Anfang an da gewesen zu sein, der Zweig Ω^1 erscheint gleich zu Beginn ohne OM. Der Verf. erwägt zwar die Möglichkeit, daß Ω^1 in einem älteren Stadium diese Kombination hatte (sie wäre aus Isidors von Sevilla Kenntnis der männlichen Form von OM zu erschließen), lehnt sie aber als zu hypothetisch ab. Im weiblichen Zweig α taucht OM nur sekundär auf (II, S. 125 ff.).

Verheijen versucht, die Fakten der handschriftlichen Tradition, das Zeugnis der von ihm edierten Texte und die Nachrichten, die uns von Augustin und seiner Umgebung zukommen, zu einem Bilde zusammenzufügen.

Die handschriftliche Überlieferung führt nicht auf das Praeceptum longius (OM + Praec.), sondern auf das „männliche" Praeceptum. Stammt dieses von Augustin? T. van Bavel (Augustiniana 9 (1959) 12–77) hat eindrucksvolle Parallelen aus Augustin zum Text des Praeceptum beigebracht. Jedoch erwähnt Augustin in den Retractationes und in Sermo 355 und 356 die Regel nicht, auch Possidius spricht weder in der Vita Augustini noch im Indiculus von ihr. Das Schweigen der Retractationes (die auch sonst Lücken haben) und im Indiculus erklärt Verheijen damit, daß die Regel keine „Publikation" war, also nicht erwähnt zu werden brauchte (II, S. 96 f.). Sermo 355 und 356 beziehen sich nicht auf sie, weil sie nicht für das Klerikerkloster, sondern für das Laienkloster galt. Hätte es aber nicht nahegelegen, die Laienregel den Klerikern als Vorbild vorzuhalten? Was Possidius angeht, so kann Verheijen eine interessante Parallele zwischen Vita Aug. 5 und dem Praeceptum zeigen: die Zitatserie Act. 4, 32 b + 32 c + 35 b kommt nur bei Possidius und im Praeceptum vor, sonst nicht. Da Possidius an dieser Stelle vom Laienkloster in Hippo spricht, führt die Beziehung zwischen Possidius und dem Praeceptum auf eine solche zwischen dem Praeceptum und dem Laienkloster zu Hippo (II, S. 96). Darin ist dem Verf. durchaus zuzustimmen. Da die Zitatserie in dieser Form bei Augustin selbst nicht vorkommt (vgl. aber die Texte auf S. 92 f.), möchte ich es dahingestellt sein lassen, ob der Befund bei Possidius ein Argument für die direkte Autorschaft Augustins ist. Verheijen entscheidet sich aus folgenden Gründen für Augustin als Verfasser des Praeceptum: 1) es ist in den Handschriften unter Augustins Namen überliefert, 2) es ist mit dem monastischen Denken Augustins verwandt – besonders wichtig sind die Parallelen zu De opere monachorum, 3) es existierte schon zur Zeit Caesarius' v. Arles, 4) es ist in seiner ursprünglichen Form an Laienbrüder gerichtet. Dazu kommt die stilistische Verwandtschaft mit Augustin (II, S. 157 f.). Der Verf. setzt das Praeceptum mit van Bavel und Sanchis und gegen Manrique um 397 an (II, S. 97 ff.).

Für OM nimmt Verheijen in modifizierter Form die These Mandonnets auf, dieser Text sei die Regel der klösterlichen Gemeinschaft von Thagaste gewesen. E. Hendrikx, Augustiniana 3 (1953) 341–53 hatte das angefochten, weil in Thagaste sonnabends gefastet wurde, für OM aber der Sonnabend kein Fasttag ist. Denn

Augustin folgte gemäß einem Rate des Ambrosius jeweils dem Fastenbrauch der Gemeinde, in der er sich befand. Dieses Bedenken möchte Verheijen unter Berufung auf Hackett und Gavigan (S. 144 ff.) aus dem Wege räumen. OM sieht fünf Festtage in der Woche vor, mit Ausnahme des Sonnabends und Sonntags. Dieses System konnte in Klöstern offenbar unabhängig von der Fastenpraxis der Ortsgemeinde befolgt werden. Die jüngere Melania fastet gerade auch in Thagaste 5 Tage, außer Sonnabend und Sonntag. Damit entfiele ein wichtiger Grund gegen die Lokalisierung von OM in Thagaste. Der Verf. plädiert dafür, daß Alypius diese Regel verfaßt hat, nachdem die Gemeinschaft in Thagaste durch Augustins Übersiedlung nach Hippo ihres Hauptes beraubt war und Alypius Bischof von Thagaste wurde. Er habe bei seiner Reise nach Bethlehem um 395 die Anregung zu einer Regel empfangen. Daraus erkläre sich auch die Verwandtschaft des ordo officii von OM mit dem von Bethlehem und Antiochia. Alypius habe später OM mit Augustinus Praeceptum verbunden und in dieser Form bei seinen Reisen in Italien bekannt gemacht. Da das Praeceptum unabhängig davon in Hippo entstanden sei, ist ein plausibler Grund für das Auftreten des Praeceptum ohne OM in einem Teil der Handschriften genannt. Verheijen stützt seine Alypius-Hypothese, welche die uns zugänglichen Fakten in ansprechender Weise zusammenordnet, auf den stilistischen Unterschied zwischen OM und Augustin. Die von ihm hervorgehobene Ähnlichkeit mit dem Stil des Alypius (für den nur dessen mündliche Äußerungen auf dem Religionsgespräch zu Karthago verwendet werden; es gibt jedoch noch andere, nicht immer breviloquente synodale Voten des Alypius: Breviloquenz und juristische Färbung, ist freilich nicht beweiskräftig. Bei Abfassung einer Ordnung fließen auch dem Laien juristisch klingende Wendungen in die Feder, und für stilistische Vergleiche ist das Material bei Alypius zu dürftig und im Genus (mündliche Rede) zu verschieden. Zudem scheint mir die These italienischer Herkunft von OM durch Verheijen nicht wirklich erledigt zu sein. Cassian berichtet über die Entstehung der „Matutin" in Bethlehem, bei der Psalm 50, 62 und 89 gesungen wurden, und bemerkt, daß von dort der Brauch in italienischen Kirchen komme, nach den Morgenhymnen den 50. Psalm zu singen (Inst. 3, 6). Da die liturgische Ordnung von OM für die „Matutin" Ps. 62; 5; 89 nennt, kann nach Verheijen OM nicht aus Italien stammen. Genau das gleiche Argument gilt aber gegen die Übernahme des ordo officii von OM aus Bethlehem, wo ja gerade der 50. Psalm gesungen wurde. Verheijen muß sich damit helfen, daß er den cursus von OM mit Ps. 5 für ursprünglich erklärt und Cassian einen Gedächtnisfehler bei seiner Beschreibung der bethlehemitischen Matutin unterstellt (II, S. 136). Das ist nicht sehr wahrscheinlich. Der orientalische Charakter des Stundengebetes von OM würde sich ebensogut aus Italien (z. B. Mailand) herleiten lassen. Der Ersatz von Ps. 50 (der z. B. im Kloster des Basilius bei Sonnenaufgang gebetet wurde; vgl. auch A. Baumstark, Nocturna Laus, Münster 1956, S. 167) durch den „morgendlicheren" Ps. 5 sieht eher sekundär aus, zumal die etwas unklare Darstellung bei Cassian den Eindruck erweckt, als sei die „Matutin" nicht durch Einfügung neuer Psalmen, sondern durch Abtrennung der 3 Psalmen von der nächtlichen Gebetszeit entstanden (Inst. 3, 4, CSEL 17, S, 38, 21 ff.: matutina hac solemnitate . . . cum cotidianis vigiliis pariter consummata, nämlich in der Ordnung vor Einführung der zusätzlichen Gebetszeit; ebd. 3, 6, S. 40, 23 ff.: nihil . . . de antiqua psalmorum consuetudine inmutatum; ebd. S. 41, 4 ff.: (die drei Psalmen) novellae solemnitati fuisse deputatos). – Bemerkt sei noch, daß der Gebrauch von pater in OM, mit dem sich Verheijen II S. 153 f. beschäftigt, sich gut durch die in Rom geschriebene Stelle De mor. eccl. cath. 1, 31, 67 erklärt: es bezeichnet den Abt in Klöstern pachomianischer Ordnung.

Gegen Hümpfner hält Verheijen, wie ich meine mit Recht, an Augustin als Verfasser der Obiurgatio fest (S. 303 ff.). Er vermutet, daß die Umschreibung des Praeceptum ins Weibliche das Werk der in der Obiurgatio zurechtgewiesenen Nonnen ist (S. 201 ff.).

Das bedeutende Buch von Verheijen hat die Forschung über die Regula Augustini nicht nur auf eine neue, solide Grundlage gestellt, sondern entscheidend för-

dert. Der Verf. hat weitere Gründe für die Abfassung des Praeceptum durch Augustin selbst beigebracht. Es ist zu hoffen, daß die von ihm in Gemeinschaft mit van Bavel angekündigte philologische Untersuchung der Regel die letzten Zweifel beseitigen wird.

Mainz *Rudolf Lorenz*

Jan Maria Szymusiak S. J.: Grzegorz Teolog. U Źródeł Chrześcijańskiej Mysli iv Wicku. Przedmowę napisał Henry de Lubac S. J. (= Starożytna Mysl Chrześcijańska pod redakcją Jana Marii Szymusiaka S. J., Tom I). Poznań-Warszawa-Lublin (Księgarnia Świętego Wojciecha) 1965. 600 S., 8 Abb., kart. Cena Zł 180.–. (Gregor der Theologe. An den Quellen des christlichen Denkens im 4. Jahrhundert).

Der Verfasser, der schon mit mehreren Abhandlungen zur alten Kirchengeschichte hervorgetreten ist, macht in seinem umfangreichen Werke seine Leser bekannt mit der überragenden Gestalt des Kappadoziers Gregor von Nazianz († ca. 390), dem sich die Kirche in Ost und West verpflichtet weiß. Im Vorwort lobt Lubac das Werk des Verfassers, weil es die großen Linien des philosophischen und theologischen Denkens und die Stellung Gregors in der Geschichte der Aszese sichtbar werden läßt. In der Tat entwirft der Verfasser unter ausgiebiger Benützung der Quellen und Literatur in einer großen Synthese ein lebendiges Bild von Gregor und der damaligen Zeit. In chronologischen Fragen, die bisher nicht geklärt waren, nimmt er mit Erfolg eine genaue Fixierung der Lebensdaten und Werke Gregors vor. In dem reich ausgestatteten Anmerkungsapparat wird auch die Auseinandersetzung mit anderen Meinungen geführt. Im Text des ersten biographischen Teils werden, wie es die heutige Literaturgeschichte liebt, viele Übersetzungen aus den Werken des Kirchenvaters eingefügt; sie sind eine plastische Illustration zu den theoretischen Ausführungen und werden dann vervollständigt im zweiten Teil, in dem eine m. E. gute Auswahl, eine Anthologie, aus Gregors Werken in polnischer Übersetzung vorgelegt wird; zehn Reden Gregors hat der Verfasser zum erstenmal ins Polnische übersetzt, 66 Gedichte sind genommen aus der Übersetzung von T. Sinko, weitere Übersetzungsfragmente stammen von früheren Autoren. Unter den zum erstenmal übersetzten Reden ist auch die 42. (Migne, PG 36, 457–492), das „Supremum Vale" vor den Vätern des Konzils von Konstantinopel 381, in welcher Rede Gregor ergreifenden Abschied nimmt von seiner neuen Berufs- und Arbeitsheimat, von den Stätten seiner Wirksamkeit und von seinen Gläubigen. Die übliche Einteilung in Leben und Lehre hat der Verfasser aufgegeben, es ist ihm hier bei Gregor gelungen, in die einzelnen Lebensabschnitte die Lehren Gregors harmonisch einzuordnen; so folgen dem Eintritt Gregors in die wahre Philosophie, das ist der Gottesdienst der reinen Kontemplation des Mönchstums, die Partien über die monastische Bewegung, über Aszese und innerliches Leben, über Theorie und Praxis. Es entbehrt nicht des Reizes, wie der Verfasser die Ernennung Gregors zum neuen Bischof des elenden „Fuhrmannsnestes" Sasima beschreibt, eine Ernennung, welche die schmerzlichste Episode in Gregors Leben bildete. Das Buch wird abgeschlossen, was mit Anerkennung vermerkt werden soll, von einer ganzen Reihe von Verzeichnissen, so über die Chronologie des Lebens Gregors, über die Bibelstellen, über mythologische, legendarische und geographische Namen, über die Zitate und die im Text erklärten griechischen Wörter. Wegen des Anteils Gregors an der Dogmengeschichte wäre gerade bei dem Index der griechischen Wörter Vollständigkeit erwünscht gewesen; es fehlt z. B. der Begriff des *homousios* von S. 127 A. 52, die andere Form S. 635 genügt nicht. Die Druckfehler brauchen nicht eigens angeführt zu werden, sie fallen nicht ins Gewicht. Die französische Zusammenfassung erleichtert die Benützung des Buches für solche, die nicht polnisch sprechen. Das Buch ist der erste Band einer Reihe von Abhandlungen und Übersetzungen, die, wie wir wünschen möchten, hoffentlich bald erscheinen können. Der Verfasser stellt fest, daß Gregors Anteil an der Erbsündenlehre, welche auf dem Weg über Athanasius von Irenäus abhängig ist und die gemeinsame mystisch-reale Verantwortlichkeit und Solidarität aller

Menschen einschließt, wenig bekannt ist; neu ist der Nachweis, wie Gregor die von seinem Bischofsamt geforderte Rolle des Friedensvermittlers übernommen hat. Gregor weiß, daß nicht jedermann die außerordentlichen Mittel einer integralen Aszese anwenden kann, aber er gibt Anweisungen, wie jeder Christ das neue aszetische Ideal auf drei Wegen nachleben kann, dem des Ehestandes, des Weihestandes in der Welt und des Weihestandes im Mönchtum, das ist also eine Aszese zum Gebrauch des Weltmenschen; die Behauptung, daß Gregor ein doppeltes Christenideal gepredigt habe, das eine für die Eingeweihten und das andere für die einfachen Leute, kann der Verfasser zurückweisen. Bei der Bibliographie ist jetzt zu Didymus dem Blinden das Buch zu nehmen: E. Staimer, Die Schrift „De Spiritu Sancto" von Didymus dem Blinden von Alexandrien, München (Zink) 1960. Wir pflichten dem Rezensenten unseres Buches in RevHistEccl 62 (1967) 795–797 bei, daß der Verfasser die Schatten bei Gregor etwas vernachlässigt. Auch Bardenhewer 3, 172 f., dessen Werk „Geschichte der altkirchlichen", nicht altchristlichen „Literatur" heißt und dessen 3. Band in 2. Auflage 1923 und mit dem ganzen Werk 1962 als Neudruck in Darmstadt erschienen ist, übt Kritik an Gregor; jedenfalls wäre eine Auseinandersetzung mit der Kritik am Platze gewesen, vielleicht war es doch mehr der obligate Stil der damaligen Rhetorik, den wir heute beanstanden. Das Werk des Verfassers bedeutet einen Fortschritt in der patristischen Forschung, es ist ein Zeugnis für die Lebenskraft der polnischen Theologie.

München *Adolf Wilhelm Ziegler*

Mittelalter

Ludwig Falkenstein: Der „Lateran" der karolingischen Pfalz zu Aachen (= Kölner Historische Abhandlungen, Bd. 13). Köln-Graz (Böhlau) 1966. VIII, 200 S., 8 Taf., geb. DM 32.–.

Seit langem hat nicht nur die Aachener Lokalforschung die Frage beschäftigt, ob mit der überlieferten Bezeichnung „Lateran" im Zusammenhang mit der karolingischen Pfalz zu Aachen der gesamte Pfalzkomplex oder einzelne (und dann welche?) Teile gemeint seien. Was bedeute die Übertragung des Namens des römischen Patriarchiums auf die Pfalz Karls d. Gr.? Verberge sich dahinter eine äußere Ähnlichkeit, ein bauliches Vorbild für die gesamte Pfalz, ein politisches Programm oder die Idee einer Roma secunda, von der etwa das Paderborner Epos Zeugnis gibt? Diese und andere Fragen beschäftigten die Forschung, und es gab eine Vielzahl von Antworten, durch die kaum mehr durchzufinden war. So ist es an sich schon verdienstvoll, wenn dieser umstrittene Fragenkomplex systematisch geprüft und geordnet wird. Mit detaillierter Sachkenntnis und methodisch gründlich hat F. sich dieser Aufgabe unterzogen. Dabei räumt er sorgsam und wohltuend mit einer Fülle von Hypothesen, Vermutungen und Phantasiegebilden auf und lenkt die Diskussion weitgehend zurück auf die schmale Basis von vier schriftlichen Zeugnissen. In ihnen allein – einer Angabe des Chronicon Moissiacense zu 796 sowie den einleitenden Worten der Aachener Synodaltexte von 816, 817 und 836 – findet sich die so viele Rätsel aufgebende Namengebung „Lateranis".[1]

Nach F.'s überzeugender Darlegung hat man unter dem Aachener Lateran schlicht ein Gebäude zu verstehen, „das der Palastkirche als Secretarium diente und sich ihr daher eng angeschlossen haben muß. Als Secretarium hatte es die Funktion einer Sakristei und diente zum Aufbewahren des Kirchenschatzes, bot aber auch größeren kirchlichen Versammlungen Raum. Wir haben in ihm also einen Bau zu vermuten, der nicht ganz klein gewesen sein kann" (S. 139). Als Erklärung für den Anlaß dieser ungewöhnlichen Namengebung weist F. auf den römischen Lateran „als Aufbewahrungsort für den ungemünzten Schatz und besonders für die kostbaren liturgischen Geräte und Bücher" (S. 159). Spätestens seit Karls d. Gr. gewaltiger Beute

aus dem Awarenfeldzug von 795/97 mag man angenommen haben, der zur Aufbewahrung des Schatzes bestimmte Komplex könne es mit dem Vestiarium des römischen Lateran aufnehmen, wobei statt des in Aachen schon anders verwendeten Terminus Vestiarium die Bezeichnung „Lateran" nahe gelegen haben werde. Diese Vermutung ist zweifellos die bisher ansprechendste, darüber hinaus ist sie auch der am weitesten und gründlichsten abgesicherte Versuch einer Erklärung.

Da F. beim Prüfen der verschiedensten Thesen und Forschungsansätze nicht nur die schriftlichen Quellen der Zeit intensiv befragt, sondern auch archäologische und bauliche Befunde diskutiert und prüft, ergeben sich „am Rande" viele Beobachtungen und Details, die gerade auch den kirchen- und liturgiegeschichtlich interessierten Leser ansprechen. Das gilt für spezifische Fragen der Kirchenpolitik Karls d. Gr. und seine Beziehungen zum Papsttum, die „Kaiserfrage" und verschiedene Kontroversen zur Aachener Geschichte bis hin zu stadtrömischen Problemen des Lateran, seiner Funktion und Anlage, des feierlichen päpstlichen Stationsgottesdienstes zu Ostern und anderes mehr.

Mit der vorliegenden Untersuchung liefert F. einen gediegenen Beitrag zur Aachener Pfalzforschung, dessen kritische Nüchternheit zu gefallen weiß.

[1] Bei den Zeugnissen von 816 und 817 handelt es sich um Inscriptiones zu Synodalakten, wie sie auch bei Kapitularien üblich sind. Auffällig ist beider große wörtliche Übereinstimmung. Während die handschriftliche Überlieferung zum Text von 816 reicher ist, liegt für den von 817 nur ein Pariser Kodex (Bibl. Nat. lat. 15670) vor, der in auffälliger Weise die Canones von 817 vor die von 816 stellt (vgl. auch J. Semmler, DA 16, 1960, S. 333). Dabei spricht manches für einen gemeinsamen Autor beider Inscriptiones, die den Synodalakten vielleicht nachträglich vorangestellt wurden. Die Quellenbasis für die Namengebung „Lateran" bestünde dann im Grunde aus nur drei Schriftzeugnissen.

Berlin *Reinhard Schneider*

Aurelio de Santos Otero: Das Kirchenslawische Evangelium des Thomas (= Patristische Texte und Studien, Band 6). Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1967. VIII, 193 S., geb. DM 42.–.

Der Titel meint die kirchenslavische Version der Kindheitserzählung des Thomas, deren ursprünglicher Inhalt möglichst genau fixiert werden soll. Als Ergebnis der Untersuchung an fünf slavischen Übersetzungen legt der Verf. einen deutschen Text vor, der gegenüber der Übersetzung von O. Cullmann in Hennecke-Schneemelcher: Neutest. Apokryphen I[3] 1959 S. 293–299 zahlreiche Veränderungen und wesentliche Ergänzungen enthält. Es gelingt ihm weiter, aus dem Vergleich der slavischen Übersetzungen untereinander und durch Beiziehung sowohl der bekannten griechischen Texte als auch der übrigen Rezensionen in einen wesentlichen Teil der Überlieferungsgeschichte Klarheit über die Abhängigkeiten zu bringen. Unter Anwendung aller Mittel der philologischen und historischen Kritik führt er den Nachweis, daß der Ausgangstext aller slavischen Versionen des 14.–16. Jh. eine kirchenslavische Übersetzung bulgarischer Herkunft vom Ende des 10. oder Anfang des 11. Jh. gewesen sein muß, die auf einer griechischen Grundschrift fußt. Die sklavische Übersetzungsweise kann heute als Hilfsmittel zu einer vom Verf. vorgelegten Rückübersetzung benutzt werden, deren Wert sich aus der Tatsache ergibt, daß das sonst bekannte griech. Handschriftenmaterial sehr viel jünger ist als einige der slavischen Texte.

Die Ergebnisse dieser überzeugenden Untersuchung zwingen zu einer Auseinandersetzung mit bisherigen Meinungen, die der Verf. sehr vorsichtig formuliert:

1. Der von A. Delatte veröffentlichte griech. Text steht der griech. Urschrift für die slavischen Versionen sehr viel näher als die Rezensionen A und B bei Tischendorf. Untereinander sind diese Texte verschiedene Überlieferungen einer Fassung, nicht aber verschiedene Fassungen.

2. Der von P. Peeters aufgestellten Hypothese über die syrische Herkunft des Evangeliums wird mit dem Hinweis auf Mängel widersprochen, die in den übrigen

Texten nicht vorkommen. Vielmehr stellt der Verf. fest, daß die nunmehr geklärte griech. Überlieferung in der Lage ist, die Mißstände in anderen Versionen, auch in dem von Peeters bevorzugten syrischen Text, zu erklären.

3. Die Textentwicklung der slavischen Überlieferung führt u. a. zu Korrekturen und Auslassungen anstößiger Stellen. Der Verf. schließt auf eine Herkunft der kirchenslavischen Übersetzungen aus dem Milieu bulgarischer Sekten (Bogomilen) und weist auf eine durchaus erkennbare theologische Tendenz des Evangeliums hin, ohne jedoch eine volle theologische Untersuchung vorzunehmen. Er beruft sich darauf, daß in gnostischen Kreisen ganz allgemein ein besonderes Interesse an den Kindheitsgeschichten Jesu bestand. Die Rückübersetzung ergibt vollends eine ganze Reihe von Begriffen und Motiven, die zur Ausdrucksweise verschiedener gnostischer Systeme gehören. Dagegen hält er das gnostische spekulative Element schon in der griech. handschr. Überlieferung für größtenteils verdrängt.

4. In der Schwebe bleiben muß die Frage des Bezugs einiger Zitate der Kirchenväter aus der gnostischen Literatur, obwohl sich die Zeugnisse bei Irenäus und Hippolyt leichter mit dem Kindheitsevangelium als mit der koptischen Logiensammlung vergleichen lassen, die ebenfalls Thomasevangelium benannt ist. Zwischen beiden gleichnamigen Evangelien bestehen abgesehen von Ähnlichkeiten der gnostischen Ausdrucksweise keine gemeinsamen Züge.

Man kann den Ergebnissen der Arbeit voll zustimmen, die unsere Kenntnisse über das Kindheitsevangelium ein gutes Stück weiter gebracht hat, auch wenn aufgrund der uns bekannten Texte heute erst ein vorletztes Wort gesprochen werden kann. Deshalb ist auch der Verf. bei dem Erweis der griech. Urschrift für die bekannte Textüberlieferung stehen geblieben und hat diese Erkenntnis nicht zu einer Behauptung des griech. Ursprungs des Evangeliums weitergeführt.

Wenn ein Wunsch offen bleibt, so der, daß der Verf. die Gelegenheit hätte nützen sollen, die schwer zugänglichen kirchenslavischen Texte mit vorzulegen, bevor er sie in den Fußnoten des zweiten Abschnitts analysiert. Zu denken wäre an eine synoptische Ausgabe von Jac, Sper und Nov unter Berücksichtigung der Varianten von Chl und Lavr.

Zirndorf *G. Richter*

Ruperti Tuitiensis Liber de divinis officiis, edidit Hrabanus Haacke OSB (= Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis VII). Turnholti (Brepols) 1967. LVII, 477 S., 2 Taf., geb.

Die letzten Jahre brachten für die Rupertforschung manchen Fortschritt. H. Grundmann beschäftigte sich nicht nur mit der literarischen Umgebung des rheinischen Benediktiners (Zwei Briefe des Kanonikers Meingoz von St. Martin an Abt Rupert von Deutz, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 21, 1965, 264–276), sondern gab auch den bisher stiefmütterlich behandelten Bericht des Abtes über den Brand von 1128 im Deutzer Kastell neu heraus und begleitete die Edition mit einer gründlichen Auslegung (Der Brand von Deutz 1128 in der Darstellung Abt Ruperts von Deutz, ebd. 22, 1966, 385–471). Der Siegburger Benediktiner Rhaban Haacke, der schon vor längerer Zeit einen Überblick über die Ruperthandschriften gebracht hatte (Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz, ebd. 16, 1960, 397–436; Die weite Verbreitung der Schriften eines Siegburger Mönches: Rupert von Deutz, Siegburger Studien I, 1960, 105–125), publizierte einen neu entdeckten Brief Ruperts (Der Widmungsbrief Ruperts von Deutz zu seinem Hoheliedkommentar, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 74, 1963, 286 bzw. 289–292); außerdem lieferte er neben der Untersuchung einer dogmatischen Teilfrage (Zur Eucharistielehre von Rupert von Deutz, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 32, 1965, 20–42) auch den Versuch einer zusammenfassenden Würdigung (Rupert von Deutz, Heimatbuch der Stadt Siegburg II, Siegburg 1967, 610–653). Die verhältnismäßig wenig behandelte Bedeutung des rheinischen Mönches für die Liturgiegeschichte (früheren Nachweisen sind hinzuzufügen: A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. B. 1902, 1, 90,

173, 416, 628, 643; Fr. J. Peters, Beiträge zur Geschichte der kölnischen Meßliturgie [Colonia sacra 2], Köln 1951, 18 f.) wurde wenigstens für einen charakteristischen Ausschnitt in der bedauerlicherweise allein maschinenschriftlich vorliegenden Trierer Lizentiatenarbeit des Ettaler Benediktiners Gabriel Heuser aus dem Jahre 1967 neu sichtbar gemacht (Rupert von Deutz, *De divinis officiis libri V–VIII.* Eine frühmittelalterliche Deutung der Kar- und Osterliturgie; vgl. Theologische Revue 63, 1967, 412; Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 20, 1968, 367). Ruperts Benutzung der Psalmen war einige Zeit vorher Georges Chopiney OSB (Rupert de Deutz et les mystères des psaumes, Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum 24, 1962, 22–34, 135–151) nachgegangen. Wertvolle Einzelhinweise schließlich bot, wie schon früher (vgl. die beiden Rezensionen Revue d'histoire ecclésiastique 56, 1961, 517–526; Scriptorium 16, 1962, 336–348), so jetzt aufs neue Hub. Silvestre (A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand de St. Laurent, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 28, 1961, 5–25; *„Diversi sed non adversi"*, ebd. 31, 1964, 126; Gunzo et Marius Victorinus, Revue Bénédictine 74, 1964, 322; Les autographes d'Adrien d'Oudenbosch et la date de la mort de Rupert de Deutz, Scriptorium 18, 1964, 274–277; Du nouveau sur Rupert de Deutz, Revue d'histoire ecclésiastique 63, 1968, 54–58; Notes sur la controverse de Rupert de St. Laurent avec Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux, in: St. Laurent de Liège [Eglise, Abbaye et Hopital militaire], mille ans d'histoire, Liège 1968, 63–80).

Neben diesen Autoren, die sich Rupert speziell zuwandten, kamen andere im Zusammenhang mit ihrer besonderen Fragestellung wenigstens beiläufig auf den Abt von Deutz zu sprechen (u. a. Geschichte des Erzbistums Köln I, bearbeitet von W. Neuß und F. W. Oediger, Köln 1964, 494–498, weitere Stellen 535; M. Spanneut, Sénèque au Moyen age, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 31, 1964, 35). Neues Licht fiel dadurch auf verschiedene Probleme namentlich der Exegese (Herb. Schade, Zum Bild des tanzenden David im frühen Mittelalter, Stimmen der Zeit 88/172, 1963, 7, 10, 12; R. Wasselynck, L'influence de l'exégèse de s. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 32, 1965, 177–181; F. G. Cremer, Die Fastenansage Jesu Mk 2, 20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese [Bonner biblische Beiträge 23], Bonn 1965, 121 ff., 125, 147[3], 158 f., 162; ders., „Die Söhne des Brautgemachs" [Mk 2, 19 parr.] in der griechischen und lateinischen Schrifterklärung, Biblische Zeitschrift N. F. 11, 1967, 251 f.) und der Dogmatik Ruperts (Br. Korošak OFM, Le principali teorie soteriologiche dell'incipiente e della grande scolastica, Antonianum 37, 1962, 424[2], 437 f.; Steph. Otto, Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 40/1], Münster 1963, 279–282, weitere Stellen 314 [Reg.]; L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, München 1966, 235; G. Tavard, Die Engel, in: M. Schmaus, Al. Grillmeier, L. Scheffczyk [Herausgeber], Handbuch der Dogmengeschichte II/2b, Freiburg 1968, 61 ff.; aus früherer Zeit seien nachgetragen Br. Decker, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin [Breslauer Studien zur histor. Theologie N. F. 7], Breslau 1940, 2[4]; F. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi, Rom 1941, 243 [Reg.]; H. Lennerz, De b. Virgine tractatus dogmaticus, Romae 1957, 203 f., 245). Auf die Abhängigkeit des noch immer nicht eindeutig greifbaren Honorius Augustodunensis von Rupert machte Rom. Bauerreiß OSB aufmerksam (Regensburg als religiös-theologischer Mittelpunkt Süddeutschlands im XII. Jahrhundert, in: L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann [Herausg.], Wahrheit und Verkündigung [Festschrift M. Schmaus], München 1967, 1142 ff., 1148 f., 1152). Dagegen begnügten sich F. Vandenbroucke OSB (La morale monastique du XI[e] au XVI[e] siècle [Analecta Mediaevalia Namurcensia 20], Louvain/Lille 1966, 17, 84–88, 101), Johs. Kunisch (Konrad III, Arnold von Wied und der Kapellenbau von Schwarzrheindorf [Veröffentlichungen des Histor. Vereins für den Niederrhein 9], Düsseldorf 1966, 57,

68, 93) und R. Herde (Das Hohe Lied in der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert, Studi medievali, serie III/8, 1967, 959, 1069) mit einem bloßen Referat.

Einen gewissen Höhepunkt der Rupertforschung bedeutete das Jahr 1967, nicht bloß, weil die französische Übersetzung (Rupert de Deutz, Les oeuvres du Saint-Esprit I. Introduction et notes par J. Gribomont OSB, texte établi et traduit par Elisabeth de Solms OSB [Sources chrétiennes 131], Paris 1967) zu erscheinen begann, sondern vor allem deshalb, als hier nach einer Vorbereitung, die im Grunde die Kräfte eines Mannes überstieg und mehr als ein Jahrzehnt in Anspruch nahm, von der Siegburger Neuausgabe der Schriften Ruperts der erste Band herauskam (Ruperti Tuitiensis Liber de divinis officiis, edidit Hrabanus Haacke OSB [Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis VII], Turnholti [Brepols] 1967). Ruperts 1111 entstandene Erstlingsschrift, die Meßfeier und Stundengebet im Wechsel des Kirchenjahres verfolgt und würdigt, liegt damit in einer Edition vor, die alle Vorzüge der gesamten Reihe aufweist: handliches Format, klares Schriftbild, sehr sorgfältiger, trotz aller Kompliziertheit nahezu fehlerfreier Druck. Das eigentliche Verdienst gegenüber dem bisherigen Text bei Migne besteht nicht nur darin, daß die von Rupert genannten Zitate aus den Kirchenvätern verifiziert sind, sondern auch daß über Ruperts Hinweise hinaus weitere Stellen als Entlehnungen entdeckt und bezeichnet sind. Ferner werden die Bezugnahmen auf die Bibel bis auf den Vers genau vermerkt. Beigegeben sind drei Register: eine Liste der benutzten Autoren, die nun endlich wenigstens für ein Werk Ruperts ein Urteil über seine Vorlagen und seine Literaturkenntnis erlaubt, ein liturgisches Sachverzeichnis und eine nach den Anfängen geordnete Zusammenstellung der verwerteten liturgischen Texte. Der Wunsch nach einem Glossar geht leider im Gegensatz etwa zum 4. Band der Continuatio mediaevalis (Reimbald von Lüttich), wo es einen Index nominum verborum et rerum notabilium gibt, nicht in Erfüllung; da es bei Rupert an seltenen oder auffallenden Worten (u. a. 19, 489 *textrix;* 45, 476 *sorbilare;* 291, 1289 *sugillatio;* 324, 960; 380, 474 *coaeternitas;* 378, 378 *supervacaneus;* 384, 622; 389, 801 *pluritas)* und Begriffen (318, 740 s. *pauperes Christi;* 323, 924; 381, 502 *Humaniformii)* nicht mangelt, könnte ein derartiger Index u. U. eine große Hilfe, um Parallelen oder gar Quellen aufzuspüren, werden. Allein bereits die vorhandenen Register machen die Ausgabe zu einem sehr brauchbaren Arbeitsinstrument und werden den Rückgriff auf Ruperts *De divinis officiis* ohne allen Zweifel sehr fördern.

Ein weiterer wichtiger Fortschritt über den Mignetext hinaus liegt in der Beigabe von Lesarten aus den Handschriften. Der Bearbeiter Rhaban Haacke OSB hat für den Begleitbrief, den Prolog und die ersten 23 Kapitel von Buch I 56, ferner für 2 bzw. 13 Kapitel von Buch VII noch einmal 2 Handschriften verglichen. Der Befund, von dessen Ergebnis er in der Einleitung (SS. XLIII–LIII) Rechenschaft ablegt, hat ihn bewogen, sich auf je einen typischen Vertreter für die drei erkennbaren Überlieferungszweige zu beschränken (S. XLIX); lediglich bei Ruperts Begleitschreiben (1–4) und bei den nicht von Rupert selbst stammenden Erweiterungen in der Eucharistielehre (S. XLIV f.; 41–44; l. II c. 9) sind die Varianten auch einzelner Textzeugen notiert. Angesichts des Umstandes, daß sich der erwähnte Vergleich nur auf 699 (bzw. 1408) von insgesamt 16045 Druckzeilen, d. h. 4,35 % (bzw. 8,78 %) des vollständigen Textes bezieht, ist die Frage erlaubt, ob der Editor nicht zu früh resigniert hat. Daß man auch seinen Pessimismus hinsichtlich der Fruchtbarkeit der – zugegebenermaßen unendlich mühevollen – Variantendurchsicht (SS. XLVII, XLIX, LIX.) nicht unbedingt zu teilen braucht, mögen zwei Beispiele veranschaulichen. 324, 982 benutzt eine der Handschriftenfamilien (C) die in der Vor- und Frühscholastik sehr umstrittene Bezeichnung *assumptus homo,* während die beiden anderen Überlieferungslinien den unverfänglichen Ausdruck *dominicus homo* verwenden; dazu kommt, daß bei einer früheren Gelegenheit alle drei Traditionen einheitlich die Fassung *dominicus homo* wählen (273, 576) und im gleichen Zusammenhang die unbedenkliche Formel *humanitatem assumere* bringen (273,

569). Der Sachverhalt duldet keine andere Erklärung: die Lesart *assumptus homo* stellt die ursprüngliche Textgestalt dar, ist aber später aufgegeben worden. Es bedarf weiterer Prüfung, um auszumachen, ob die Priorität der betreffenden Textfamilie auch sonst zu Tage tritt. Interessanterweise formuliert Ruperts Johanneskommentar, wenn er auf den *homo assumptus* zu sprechen kommt (Comm. in Joa. 3 PL 169, 320 D – 321 A), sehr behutsam; möglicherweise bemüht sich der Abt also in dieser jüngeren Arbeit nicht bloß für die Eucharistielehre, wie Rhaban Haacke 1965 wohl zu Recht vermutet hat, sondern auch für die christologische Terminologie um eine Selbstinterpretation. Einen zweiten Beweis für die Unerläßlichkeit einer genaueren Variantenkritik liefert ein häresiegeschichtlicher Begriff; obwohl P. Rhaban Haacke sich 329, 924 mit allen drei Textgruppen für *humaniformii* entschieden hat, gibt er 381, 502 einer einzelnen Zeugenreihe – diesmal B – den Vorzug vor den beiden anderen, liest *humanoformii* und setzt sich damit in Gegensatz nicht bloß zu der früheren Fundstelle in *De divinis officiis*, sondern auch zu dem Sprachgebrauch im Michäaskommentar (PL 168, 499 B).

Das angewandte Verfahren hat zur Folge, daß die neue Ausgabe nicht den Anspruch erheben kann (übrigens auch nicht will), den endgültigen, überlieferungskritisch bis ins Letzte gesicherten Text zu liefern. Trotzdem ist sie zweifellos ein wichtiger Schritt auf dieses Ziel hin und eine erfreuliche Verbesserung der bisherigen Situation, wenngleich sich gezeigt hat, daß die Textform bei Migne abgesehen von den freilich sehr zahlreichen Druckfehlern nicht schlecht ist (S. XLIX). Jedenfalls bedeutet der neue Text für künftige Rupertstudien eine erhebliche Hilfe und Erleichterung.

Über die Darlegungen zur Editionstechnik hinaus bringt die Einleitung eine gewissenhafte Beschreibung der bekannten Handschriften wie auch Nachrichten über verlorene Zeugen (SS. XVII–XLIII, LIV–LVII) – begreiflicherweise ohne daß versucht wird, den Grad der Verwandtschaft zu bestimmen (S. LIII). Auf Grund seiner textgeschichtlichen Beobachtungen kommt der Herausgeber zu dem Schluß, daß Buch XII Kapitel 25 nicht als authentisch angesehen werden kann, während er für einen längeren Zusatz in Schlußkapitel 37 aus Buch I die Frage offen läßt. Schließlich wird noch Material zur historischen Würdigung von *De divinis officiis* beigebracht, so ein z. T. tabellarischer Vergleich der Perikopenordnung Ruperts mit einem anderen zeitgenössischen (Cluny) und mit dem gegenwärtig gültigen System (SS. XII–XVII); vorausgeschickt ist eine Skizze, die nach dem Platz der Liturgie im theologischen Konzept des Abtes fragt (SS. IX–XII). Aus Ergebnissen, die nebenbei anfallen, sei die geklärte Datierungsfrage für Ruperts kontroverstheologische Schrift, den *Annulus*, herausgehoben (S. XLIV).

Nicht das geringste Verdienst der Ausgabe liegt darin, daß sie vor neue Aufgaben führt. So weist u. a. die geringe Zahl von vier Selbstzitaten Ruperts (447) auf die Notwendigkeit hin, nach weiteren Parallelen in den übrigen Schriften Ruperts zu suchen. H. Silvestre hat schon 1968 beobachtet, daß 107, 175 ff. das Zitat aus der *Passio s. Laurentii* auch in Ruperts letztem Werk *De incendio* 20 (Deutsches Archiv 22, 1966, 467, 10 f. ed. H. Grundmann) vorkommt. Zu 89, 1049 f. sei an den Richterkommentar erinnert (In Judic. 28 PL 167, 1057 D), wo offensichtlich dieselbe Vorlage benutzt worden ist. Die gegen die griechische Theologie gerichteten Darlegungen *De azymo et fermento* 52–56 rufen nach einem Vergleich mit der Polemik der Epoche. Was in Buch XI zur Trinitätslehre gesagt wird, wirkt unselbständig und sollte ebenfalls zur Konfrontation mit der Stellungnahme der Umwelt reizen, übrigens begegnet die 389, 801 erwähnte *pluralitas personarum* in ähnlichem Zusammenhang auch in Bedas Genesiserklärung (CCL 118 A, 27, 819).

Zum Schluß seien ein paar geringfügige Versehen genannt oder Wünsche angemeldet, nicht um die Leistung des Herausgebers, die allen Respekt verdient, zu schmälern, sondern um das große Interesse an seiner Arbeit zu bekunden und zugleich vielleicht die eine oder andere Hilfe für die bevorstehende Ausgabe der nächsten Rupertschrift *De victoria verbi Dei* (S. XL) zu bieten. An Literaturangaben sind zu ergänzen: S. XXXVII, Wien 913: Mittelalterliche Bibliothekskataloge

Österreichs IV Salzburg (Gerl. Möser-Mersky u. Mel. Mihaliuk), Graz 1966, 22, 39 (alte Nr. 186 mit 913 identifiziert; 187 nicht identifiziert), 71 (Katalog des 12. Jahrhunderts); XXXVIII, Paris 14277: die Angabe von Delisle, ferner Scriptorium 16, 1962, 345; LX sollte die nirgendwo sonst angegebene Bandzahl des Druckes in der Patrologia latina von J. P. Migne (170) vermerkt werden. Bei den biblischen Zitaten sind dankenswerterweise Abweichungen vom Vulgatawortlaut kenntlich gemacht – nur geringe zusätzliche Mühe würde es bereiten, Übereinstimmungen mit der Vetus latina anhand der Ausgaben von P. Sabatier oder der Beuroner Edition, von der immerhin Band Genesis erschienen ist, zu registrieren. Im Text der Edition lassen sich einige weitere biblische Bezugnahmen nachtragen: 42,17 Rom 1,17; 43,27 s. Rom 6,10; 43,40 Rom 7,14; 43,41 Rom 6,22; 281,887 Job 21,14; 290, 1242 I Petr 3,20; 354, 978 Ps 44,14; 372, 137 I Cor 13,10; 379, 396 s. Ps 145,6; 379, 398 s. Ps 148,10–11; 411, 572 cf. Mt 23,2. Bei den Hinweisen auf patristische Vorlagen könnte 173 f., 1137 f. Ambrosius, *De fide ad Gratianum* 3, 11, 87 PL 16, 607 C, genannt werden. Gibt es zu Ruperts Fassung der Magnifikat-Antiphon von Epiphanie 101, 1525 ff. vielleicht eine Parallele aus alten Antiphonarausgaben? In Register III (Initia locorum liturgiae) fehlen *Hodie stella magos* (III 24) 101, 1525, und *Transeamus* (III 21) 94, 1245. An sinnstörenden Druckfehlern sind zu verbessern u. a. S. LVI Troyes 469; 34, 98 *transferendo*.

Köln/Bonn *Matthäus Bernards*

Robert Ignatius Burns, S. J.: The Crusader Kingdom of Valencia. Reconstruction on a XIIIth-Century Frontier, I–II. Cambridge, Mass. (Harvard University Press) 1967. XX + VIII, 561 S., 8 Taf., 8 Karten, zus. $ 18.50.

Don Claudio Sánchez Albornoz hat einmal das Grenzproblem den „Schlüssel zur Geschichte Spaniens" genannt; man könnte diese Formel erweitern und sagen, daß es einen der Hauptschlüssel zur Geschichte ganz Europas darstellt. Denn selbst dort, wo die Natur schwer überschreitbare Gebirge wie die Pyrenäen und die Karpaten aufrichtete, haben die Menschen diese Grenzziehung nicht respektiert.

Eine Untersuchung, die sich mit der Geschichte der aragonesischen Südgrenze befaßt, ist also willkommen. Doch ist gleich einschränkend zu sagen, daß der Titel des zu besprechenden Werkes zu weit gefaßt ist – hat der Verleger den Verfasser dazu gedrängt? Korrekt müßte es heißen: „The Contribution of the Church to the Reconstruction of the Aragonese Frontier" (als Obertitel hätte sich die Formel: „Church and Frontier" angeboten). Denn über die Ereignisse des Reconquista in diesem Raum wird eingangs nur soviel mitgeteilt, als zum Verständnis des folgenden erforderlich ist; von den weltlichen Maßnahmen zur Fertigung der Grenzbereiche ist also nicht die Rede.

Würdigt man unter dem eingegrenzten Gesichtswinkel die beiden Bände (der zweite enthält Anhänge, eine umfangreiche, sehr dankenswerte Bibliographie, fast 150 Seiten Anmerkungen und ein gediegenes Register), darf man sie als einen sehr förderlichen Beitrag zur Geschichte Spaniens im 13. Jahrhundert begrüßen. Nicht nur ist die vorhandene Literatur gründlich ausgeschöpft, sondern auch viel Archivmaterial eingebaut.

Verfasser ist der Jesuitenpater R. I. Burns, Professor der Geschichte an der Universität St. Francisco, der im Vorwort verrät, daß er für die Abfassung zehn Jahre benötigte und von diesen fünf in Europa verbrachte. Man muß seinem Orden danken, daß er Father Burns so lange für eine solche Aufgabe freistellte (welche staatliche Stelle vermöchte das heute noch?).

Mit ein paar Worten sei der historische Rahmen des behandelten Themas skizziert:

Am 8. Okt. 1238 hatte König Jaime I. Valencia eingenommen: ein Erfolg, der das von seinen Vorfahren schrittweise Erreichte in den Schatten stellte und in der ganzen Christenheit ein Echo fand. Militärisch war er beachtlich, da er mit einem Heer von – nur kurzfristig verpflichteten – Lehnsleuten, von freiwilligen Kreuzfahrern und städtischen Milizen in einem mit Kastellen übersäten Land herbeige-

führt wurde; aber der „Eroberer", ein geschickter Unterhändler, hatte seine Waffenerfolge noch durch Verhandlungen mit Kapitulationswilligen vermehrt. Wo sich in der Folgezeit die Moslims gegen die Eroberer wandten, wurde das Land evakuiert und mit christlichen Einwanderern bevölkert – ein Hin und Her, das erst in den Anfangsjahren seines Nachfolgers, Don Pedro I. des Großen (1276–85), sein Ende fand.

24 000 Quadratkilometer hatte Don Jaime, mit dem Beinamen „El Conquistador", dem ja außerdem noch die Vertreibung der Moslims von den Balearen gelang, auf dem Festland zu dem aragonesisch-katalanischen Doppelreich hinzugewonnen, das er geerbt hatte. Zu wünschen ist, daß einmal ein Forscher in ähnlich sorgfältiger Weise wie Professor Burns klärt, wie der König mit den Schwierigkeiten dieses großen Raumes fertig wurde, für den er 100 000 christliche Haushalte für erforderlich ansah – am Ende seiner Regierung waren erst 30 000 da; denn trotz der angebotenen Vorteile war der Drang nach Süden nicht stark genug. Mit denen, die kamen, hatte der König es nicht leicht: die aragonesischen Ritter trachteten danach, den ihnen vertrauten Feudalismus auf das Neuland auszudehnen; die Städte und Flecken begehrten ein Eigenleben; die zahlreichen Moslims, die nicht geflohen oder vertrieben waren, mußten einen Rechtsstatus erhalten und in die Wirtschaft eingegliedert werden, und eine Kirchenorganisation war aus dem Nichts zu schaffen – damit sind wir bei dem Thema des Fathers Burns.

Dem Verfasser kam der bekannte Reichtum an Archivalien zugute, die den Bereich der „Corona de Aragón" auszeichnet: es gibt nur wenige Länder, in denen Vorgänge der gleichen Zeit sich so bis in die Einzelheiten verfolgen lassen wie in Aragón. In substanzreichen Kapiteln werden wir nacheinander mit den Maßnahmen vertraut gemacht, die die Bistümer, die Kapitel, die Pfarreien, die Hospitäler, die Schulen, die Mönche und Nonnen, die Ritter- und Bettelorden betrafen. Hier sind sehr viele Tatsachen angehäuft, die nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die Frage, wie sich das kanonische Recht auf Neuboden auswirkte, bereitgestellt – manches verdient über Aragón hinaus Interesse. Instruktiv ist vor allem, wie in Valencia Krone und Kirche sich im Endziel einig waren, aber über die Einzelheiten manche Streitigkeiten entstanden, vermehrt durch solche zwischen den Bischöfen und den Klöstern, zwischen den verschiedenen Orden usw. Hinzuweisen ist schließlich auch auf die Auskünfte, die wir über die Finanzierung der Eroberung und des Wiederaufbaues erhalten – auch das ist über die Grenzen des neuen christlichen Königreichs hinaus interessant.

Ich greife zur Illustration einige Fakten heraus, auf die ich stieß.

Der Bischof von Valencia wurde dem Erzbischof von Tarragona unterstellt, womit den Ansprüchen der Kirche von Toledo ein Riegel vorgeschoben war. Er verfügte über die in eine Kathedrale zurückverwandelte Moschee; aber sie diente auch für die Tagungen der Cortes, da diese kein eigenes Gebäude besaßen. Die Muezzin konnten wie bisher ihren Ruf zum Gebet von den Minaretts erschallen lassen, aber das Gedröhn der Glocken war weiter zu hören. Die Bäder waren im Hinblick auf die beiden Religionen sowohl am Freitag als auch am Sonntag geschlossen. Manchen Kirchen kam zugute, daß sie auch die Einnahmequellen der Moscheen übernehmen durften. Für Jaime, der darauf bedacht war, daß seine anderen Länder ihm in sein Königreich Valencia nicht hineinreden konnten, ist bezeichnend, daß er bereits 1245 bei Papst Innocenz IV. die Erlaubnis erwirkte, in Valencia ein „Studium generale" einzurichten – es lag nicht an ihm, daß dieser Versuch einer Universitätsgründung scheiterte. Beachtlich ist, daß über alle Gemeinden Listen geführt wurden: einer von vielen Belegen für die Verschriftlichung der Verwaltung. So könnte ich noch lange fortfahren; aber diese Hinweise genügen wohl, um zur Benutzung der beiden Bände anzureizen.

Auffallend ist, daß Professor Burns nicht noch ein Kapitel über „the Spirit of the Frontier" angeführt hat. Wie stark wirkte der Kreuzzugsgedanke weiter? Wie verhielten sich Toleranz und Intoleranz gegenüber den Gläubigen zueinander? Wie weit bestand ein Drang, zu bekehren und zu missionieren? Es wäre zu begrüßen,

wenn der so fleißige Verfasser sein Werk auch noch in dieser Hinsicht vervollkommnete.

Das Buch sei nicht nur den Historikern, sondern auch den Soziologen empfohlen. Denn es regt dazu an, das – leider bis in die neueste Zeit aktuelle, auch die anderen Kontingente betreffende – Problem „Grenzverschiebung" generell anzupacken und durch Vergleich zu erhellen. Es müßten geschieden werden: Vorgänge zu Lasten einer kulturell unterlegenen Bevölkerung (z. B. der Indianer), zu Lasten einer Bevölkerung von ähnlichem Kulturniveau (z. B. den Moslims auf der Iberischen Halbinsel) und zu Lasten von Völkerschaften, die dem Aufgehen in den Bevölkerungen der benachbarten, politisch überlegenen Mächte keinen wesentlichen Widerstand entgegensetzten (wofür der Osten bis nach Rußland hinein Beispiele anbietet). Zu sondern wären die Fälle, wo (wie in Spanien) der religiöse Unterschied das Vorverlegen der Grenze erschwerte, wo (wie in Ostdeutschland) der gleiche Glaube das erleichterte, und zu klären wäre, welche Bedeutung die Gleichheit bzw. Ungleichheit der Sozialstrukturen gehabt hat.

Auch der Verfasser möchte seine Bände unter diesem Gesichtswinkel betrachtet wissen. Gleich am Anfang bezeichnet er sie als „a laboratory model for observing the medieval colonial process in a particular context".

Göttingen *Percy Ernst Schramm*

Reformation

Peter Meinhold (Hrsg.): Reformation im Bild. Orte und Menschen um Luther. Herausgegeben von Peter Meinhold, englische Übersetzung: Walter E. Bock. Schwedische Übersetzung: Ann-Kristin Wienke. Berlin (Lutherisches Verlagshaus) 1967. 160 S., 167 Abb., kart. DM 16.–.

In einer kurzen Einleitung stellt Verf. die Bedeutung Luthers im Rahmen der voraufgegangenen und gleichzeitigen Reformbewegungen heraus, um dann die Stätten und Gestalten in Bildern zu zeigen, die in mehrzeiligen Unterschriften in ihrem Standort der Reformationsgeschichte erklärt werden. Geschichtliche Darstellungen erscheinen seit längerer Zeit fast nur noch mit Bilddokumenten, so auch die Luther- oder Reformationsgeschichtlichen Bücher, angefangen von Schreckenbach-Neuberts Lutherbuch und Pflugk-Hartungs „Morgenrot der Reformation" über den Propylaenband und die monumentalen Zwingli- und Calvin-Festausgaben der Schweiz bis zu den Ausgaben der Gegenwart (z. B. Lutherbücher von Thulin, Lilje) oder dem Sammelband „Reformation in Europa" (Hrsg. Thulin), der gleichzeitig deutsch, englisch, holländisch und schwedisch in sechs verschiedenen Landesausgaben erschien, mit großem Text und ca. 300 Abbildungen. Die Besonderheit des Meinholdschen Buches ist die, daß es nur die Abbildungen zum Inhalt hat, neben der kurzen Einleitung, also ein schnell und gut einführendes Anschauungsbuch zur Reformation ist, mit jeweils deutschen, englischen und schwedischer Texten.

Die Überkritik bei Abb. 102 muß allerdings eingeschränkt werden. Die Lutherstube im Wittenberger Lutherhaus *ist* es wirklich, nicht nur die „sogenannte". Genaueste Denkmalpflegearbeiten 1966–67 haben spätere Übermalungen entfernt, aber überall die Malereien des 16. Jahrhunderts gefunden, die man später fast immer nur „erneuert" hat. Ebenso haben sich zahlreiche Namensschriften von Besuchern seit dem 16. Jahrhundert gefunden. Auch haben erste Untersuchungen des kleinen Nebenzimmers gezeigt, daß auch dieser Raum voll ausgemalt wurde, als das Kloster zu Luthers Wohnung (neben ständiger Benutzung der Hörsäle zu Vorlesungen) durch Hilfe des Kurfürsten und der Stadt umgestaltet wurde, darunter der repräsentativere Raum, in dem der Reformator arbeitete und die Arbeitsgemeinschaften (Bibelübersetzung), aber auch Stunden der Geselligkeit mit Familie, Freun-

den und Besuchern hatte. Eine solche frühe Tradition wird nicht erst später erfunden. Doch konnte Verf. vom Ergebnis dieser Lokaluntersuchungen bei Drucklegung des Buches noch kaum Kenntnis haben können.

Lutherstadt Wittenberg *Oskar Thulin*

Von Bischof D. Dietzfelbinger und Dekan Kelber angeregt und unterstützt hatte Direktor Dr. Steingräber im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg mit seinen Mitarbeitern eine hervorragende Sonderausstellung durchgeführt, deren Wert durch einen vorbildlichen Katalog über die kurze Ausstellungsdauer hinaus erhalten geblieben ist: Bibel und Gesangbuch im Zeitalter der Reformation. Ausstellungskatalog zur Erinnerung an die 95 Thesen Martin Luthers vom Jahre 1517. Nürnberg 1967. Eine historische Einführung schrieb Prof. D. B. Klaus über die Einzelgebiete: Von deutschen Bibelübersetzungen der reformatorischen Zeit zu Luther, zum Sprachproblem, zu den Illustrationen, zu Gottesdienstordnungen, Gesangbüchern, Kirchenordnungen und evang. Meßbüchern.

Im Katalog sind die bibliographischen Angaben durch kurze, inhaltreiche Einführungen zu Drucktext und Illustrationen bei jedem Exponat ergänzt. Illustrationsbeispiele geben dazu gute Erinnerungshilfen für den Laienbesucher damals und für alle wissenschaftlich Interessierten.

Lutherstadt Wittenberg *Oskar Thulin*

Philip Mc Nair: Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy. Oxford (Clarendon Press) 1967. xxii, 325 S., 1 Bild, geb. sh 55.–.

Philip McNair ist ein Dozent für italienische Literatur an der Universität Cambridge, der sich seit längerer Zeit mit der Erforschung der Reformation in Italien befaßt. Im Jahre 1960 entdeckte er, daß Bernardino Ochino der Verfasser des Manuskripts *Dialogus regis et populi* (der Bibliothek des Corpus Christi College in Cambridge) ist, das man seit der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts Peter Martyr Vermigli zugeschrieben hatte, weil es zwischen zwei Predigten des Letzteren in einen einzigen Band gebunden war (vgl. *Italian Studies*, Cambridge 15 (1960), S. 36–49).

Die Arbeit McNairs beschäftigt sich mit dem Leben des Laterankanonikers Vermigli in Italien, bevor dieser sich im August 1542 aus Glaubensgründen ins Ausland flüchtete, wo er seine Tätigkeit als evangelischer Theologe und Reformator in Straßburg, Oxford und Zürich entfaltete. Vor McNair hat kein Biograph Vermiglis dessen italienische Periode erforscht, obwohl dieser in jenen Jahren „a leading role in the abortive Reformation in his country" (S. xiv) spielte. Glücklicherweise war zwar der erste Darsteller von Vermiglis Lebenslauf, Josiah Simler, ein guter Historiker, doch war er erst zwölf Jahre alt, als Peter Martyr Italien verließ, weshalb er später der Tätigkeit des Reformators vor dem Jahre 1542 keine besonderen Forschungen widmete. Seine Angaben bis zu jener Zeit stammen daher aus zweiter Hand, nämlich: 1. von Vermigli, der ihm aus seinen Erinnerungen erzählte; 2. aus Zeugnissen von Vermiglis Freunden; 3. aus spärlichen autobiographischen Mitteilungen, die er den Schriften des Reformators entnehmen konnte. Die späteren Lebensdarstellungen Peter Martyrs (Fr. Chr. Schlosser, Heidelberg 1809, Ch. Schmidt, Elberfeld 1858 und Mary Young in dem Vermigli gewidmeten Kapitel in ihrem Werk über Aonio Paleario, London 1860) sind, was die italienische Periode betrifft, von Simler abhängig. McNair sucht in seinem Werk „as far as possible to delve beneath Simler to contemporary records whilst utilizing his biography to the full and still relying on him where no evidence confutes him" (S. xx). Er berichtigt manche ungenauen Angaben, muß aber dabei anerkennen, daß „most of Simlers's statements about Martyr in Italy ... are substantiated rather than invalidated by the results of my research" (S. xviii).

Im Appendix D erwähnt der Verfasser alle von ihm benutzten handschriftlichen Quellen, die sich in den Staatsarchiven verschiedener italienischer Städte (insbeson-

dere in Lucca), im Archiv des Vatikans und der „Procura Generale" der Laterankanoniker in S. Pietro in Vincoli in Rom und in einigen Bibliotheken befinden. Er veröffentlicht zum ersten Mal vollständig die frühesten von Vermigli eigenhändig geschriebenen Schriftstücke und einige Briefe, die ihn betreffen. Die wichtigste Entdeckung McNairs ist die Auffindung der „Acta Capitularia Canonicorum Regularium Congregationis Lateranensis" des ganzen XVI. Jahrhunderts in der Biblioteca Classense in Ravenna, während alle übrigen „Acta" dieser Kongregation in S. Pietro in Vincoli in Rom aufbewahrt werden.

Auf Grund dieser neuen Dokumente konnte der Verfasser einige Angaben Simlers, vor allem das Geburtsdatum Vermiglis, richtig stellen. Nach den „Atti dell'Opera di S. Maria in Fiore" (Taufregister von Florenz) wurde der Reformator am 8. September 1499, und nicht 1500, wie Simler sagt, geboren. Sein Taufname war Pietro Mariano, während er sich Pier Martire erst als Ordensnamen zulegte. Simler berichtet, daß Peter Martyr mit 16 Jahen ins Kloster eingetreten sei, doch konnte er in Wirklichkeit damals nicht mehr als 15 Jahre alt sein, weil er mit seinem Beispiel seine Schwester Felicita dazu brachte, am 22. Juli 1514 den Schleier zu nehmen. Nach Simler wäre Martyrs Vater Stefano gegen den Eintritt des Sohnes ins Kloster gewesen und hätte ihn deswegen enterbt. Dies entspricht jedoch nicht den Tatsachen, da die Acta Capitularia uns wissen lassen, daß das Generalkapitel der Lateranensischen Kongregation sich wiederholt mit der Erbschaft Martyrs beschäftigen mußte, denn als Mönch durfte er die Hinterlassenschaft nicht selbst besitzen, sondern sie entweder seinem Vater zurückgeben oder zugunsten eines Anderen darüber verfügen. N. Balbani, dem Biographen des neapolitanischen Calvinisten Galeazzo Caracciolo zu Folge, hätte Vermigli diesen 1541 zur Reformation bekehrt, nach McNair hingegen fand die Bekehrung 1540 statt, weil der Florentiner bereits in diesem Jahr Neapel verließ.

Mit Hilfe der handschriftlichen Quellen und einer reichhaltigen Literatur stellt der Verfasser die geistige Entwicklung Peter Martyrs von seiner frühzeitigen Berufung zum Mönchtum bis zu seiner Bekehrung zur reformatorischen Lehre und zur Flucht in die Schweiz dar. Die Etappen dieser Entwicklung sind folgende: Noviziat in der Abtei von S. Bartolomeo in Fiesole (1514–1518), Studienzeit im Kloster von S. Giovanni di Verdára in Padua (1518–1526), Lehrtätigkeit in Padua, Ravenna, Bologna und Vercelli, und Predigtmissionen in verschiedenen italienischen Städten (1526–1533), Abt von S. Giuliano und S. Ansano in Spoleto (1533–1536), ein Jahr in Rom in Verbindung mit dem „Consilium de emendanda ecclesia", und dann Abt des Klosters von S. Pietro ad Aram in Neapel mit Beziehungen zum valdesianischen Kreis (1537–1540), Visitator der Laterankongregation (1540–1541), Prior von S. Frediano in Lucca (1541–1542), Mitglied einer Kommission, um die Mißbräuche in der Laterankongregation abzuschaffen (1542), innere Krise und Flucht (August–September 1542).

Der Verfasser nennt die Bekehrung des Florentiners zur Reformation „apostasy"; doch verwendet er dieses Wort „in its primary and objective sense of abandonment of one's religion, principles or party ... and implies no condemnation of the apostate ..." (S. xxii). McNair meint, Juan de Valdés hätte die geistige Entwicklung Vermiglis entscheidend beeinflußt und gibt als Beweis dafür die Erklärung Simlers an, nach welcher der Florentiner in Neapel Werke Butzers, Zwinglis und Erasmus' gelesen hätte. Unter dieser Voraussetzung schreibt der Verfasser das ganze einleitende Kapitel über „The Environment of Evangelism" (S. 1–50), das fast vollständig (S. 17–50) Valdés und seinem Kreis in Neapel gewidmet ist. Worin aber dieser valdesianische Einfluß auf Vermigli bestand, geht nicht klar daraus hervor, weil McNair immer die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben erwähnt, die damals in Italien sehr verbreitet war und die valdesianische Strömung von den typisch-lutherischen oder calvinischen Kreisen nicht zu unterscheiden vermochte. Mit Recht behauptete J. N. Bakhuizen van den Brink, daß die valdesianische Frömmigkeit etwas für sich bleibt, das man weder dem römischen Katholizismus noch einem protestantischen Bekenntnis zuteilen kann (vgl. J. de Valdés, Amsterdam 1962 und

ARG 55 (1964), S. 88). Wenn man eine diese Frömmigkeit auszeichnende Eigentümlichkeit entdecken will, wird man sie im Verhältnis zwischen Wort und Geist (ähnlich wie bei den Schwärmern!) finden können. Man versteht dann wohl, warum Beza die Verbreitung der „CX Considerazioni" des Spaniers in Genf nicht erlauben wollte. Vermigli war weit entfernt von dieser „religion of the Spirit, profoxundly non sacramental in the immediacy of the inspiration of its Inner Light . . ." (S. 50) des Valdés. Von seinen ersten uns bekannten Schriften an war er ein Schrifttheologe. Deshalb scheint mir die Bezeichnung des Florentiners als „the Valdesian public expositor of the First Corinthians" (S. 153) nicht richtig. Die Bekehrung Vermiglis zum „Evangelism" „has been attributed to the society of Juan de Valdés; but . . ." muß selbst NcNair zugeben, daß weder Vermigli je Valdés, noch Valdés je Vermigli erwähnt. Mehr als die Verwandtschaft sind die Unterschiede zwischen den Beiden auffallend. Das Reformationswerk, das Vermigli durch Verbreitung der evangelischen Lehre im Volk in Lucca ausführen wollte, entsprach keineswegs der spiritualistischen Tätigkeit des Valdés in Neapel. Der von McNair zitierte F. C. Church verstand das Werk des italienischen Reformators in Lucca richtig: „Martyr viewed his mission to Lucca in much the same light as that which guided Calvin in Geneva" (S. 221). Es ist vielleicht möglich, daß Vermigli, wie McNair sich auf Simler stützend behauptet, in Neapel zu einem neuen Verständnis des Evangeliums gelangte, und daß der valdesianische Kreis zu seiner inneren Krise beitrug, aber Vermigli erhielt die neue evangelische Richtung nicht unter dem vermeintlichen Einfluß des Spaniers, sondern durch die Lektüre reformatorischer Schriften, genau so wie Simler berichtet. Vermigli hätte, wie gesagt, Galeazzo Caracciolo in Neapel zum evangelischen Glauben geführt, und dieser wurde ein guter Calvinist und nicht ein Valdesianer! Aber dann hätte der Verfasser das Kapitel „The Environment of Evangelism" nicht auf die valdesianische Strömung beschränken sollen. Selbst die Schrift „Beneficio di Giesu Christo", die McNair als Grundlage seiner Darstellung der valdesianischen Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben benutzt (in wie weit ist die Verwendung dieses Traktats für die Darstellung des valdesianischen Denkens berechtigt?) zeigt eine vielleicht stärkere Abhängigkeit von Calvin als von Valdés, wie T. Bozza in seiner Schrift *„Il Beneficio di Cristo e la Istituzione della religione cristiana di Calvino* (Roma 1961) (dem Verfasser nur durch eine Besprechung Cantimoris bekannt) bewiesen hat (vgl. V. Vinay: *Die Schrift „Il Beneficio di Giesu Christo" und ihre Verbreitung in Europa nach der neueren Forschung* in ARG 58 (1967), 29–72). Gerade der Aufsatz Bozzas überzeugte Cantimori davon, daß es die neue Aufgabe der Reformationsforschung in Italien sei, das Verhältnis zwischen diesem bis heute als katholisch bezeichneten „evangelism" und der nordeuropäischen Reformation aufzuklären. Don Benedetto da Mantova, der Verfasser des „Beneficio di G. Christo", gewann seine guten Kenntnisse der Werke der Reformation sehr wahrscheinlich vor seiner Ankunft in Neapel, nämlich in jenen frommen venetianischen Kreisen, die die Schriften Luthers, Melanchthons und Calvins eifrig lasen. Deshalb scheint mir die Hypothese Fra Domingos de St. Teresa (von McNair bestritten S. 86), daß die innere Krise Vermiglis während seiner Studienzeit in Padua ihren Anfang genommen hätte, nicht so leicht zurückzuweisen. Unter den Studenten dieser Universität waren „Saxons infected by Luther" (S. 115), und diese verbreiteten wohl Schriften des Reformators unter ihren Komilitonen (S. 86). Zur Zeit Vermiglis waren auch Pier Paolo Vergerio und Aloise Priuli als Studenten in derselben Stadt, und hier machte der Florentiner Bekanntschaft mit Bembo, Reginald Pole und Marcantonio Flaminio. Dennoch sagt der Verfasser, daß in Padua „Peter Martyr's inner life was nurtured in the medieval piety of the Cloister . . ." (S. 115). Das mag sein, nur war das Kloster kein genügender Schutz gegen die lutherische Lehre, denn die ersten Protestanten und Märtyrer in der venetianischen Republik waren gerade Mönche (z. B. die Franziskaner G. Galateo, B. Fonzio, Baldo Lupetino, ein Onkel des Flacius). Das alles genügt zwar noch nicht, um die Richtigkeit der Vermutung Fra Domingos zu beweisen, doch ist eine umfassendere Darstellung des „Environment of Evangelism" nötig, in der die Verbreitung des reformatorischen

Glaubens in weiteren, besonders den venetianischen Kreisen zu zeigen wäre, mit denen auch Gasparo Contarini direkt oder indirekt in Verbindung stand, der gleichzeitig Beziehungen auch zu Peter Martyr pflegte, wie McNair selbst hervorhebt. Man hätte also m. E. über diese venetianischen Beziehungen des Reformators weitere Forschungen treiben müssen.

Abgesehen von diesen Bemerkungen über die religiöse Entwicklung Vermiglis, ist das Werk McNairs von grundlegender Bedeutung für die Kenntnis des italienischen Reformators vor seiner Flucht ins Ausland. In den letzten Jahren dieser Periode war der Florentiner sehr eifrig in der Verbreitung des evangelischen Glaubens, so daß der Verfasser mit Recht sagen kann: „his fifteen months at F. Frediano were the most operative of his life. Indeed, what he achieved in so short a time is one of the marvels of the Continental Reformation" (S. 216). Lucca „found in Peter Martyr a Bishop-figure to compensate for the absent and indifferent (bishop) Riario, and ... the projection of him in this role casts new light on the religious crisis of 1542, and helps to explain the personal ascendancy which he won over the city" (S. 217). Das Kloster von S. Frediano wurde „the first and last reformed theological college in pre – Tridentine Italy – a miniature but brilliant university with Martyr as his Rector" (S. 221). Die durch Vermiglis Tätigkeit entstandene Reformationsbewegung in Lucca war so stark, daß der Verfasser weiter schreiben kann: „It is right, and historically justificable, to connect the reconstruction of the Roman Inquisition directly with the condition of Lucca, and so, in the last analysis, with the work of Peter Martyr" (S. 249).

Eine gewisse Strenge im moralischen Charakter des Florentiners zeigt sich bereits in seiner Reformtätigkeit in Italien, als er z. B. eine straffere Disziplin in den Klöstern Spoletos und S. Frediano, sowie auch in der ganzen lateranensischen Kongregation herstellen wollte. Er hielt eine zu große Milde und Nachsicht im Aufseheramt der Bischöfe, Pfarrer und Magistraten für eine Schuld, besonders wenn dies um eines Lebens in Gemütsruhe willen geschah, wie er es der kirchlichen und der weltlichen Obrigkeit während des Bauernaufstands 1549 in Cornwall und Devonshire vorwerfen wird (vgl. V. Vinay, *Riformatori e lotte contadine,* in „Rivista di storia e letteratura religiosa, Torino 3 (1967), S. 203–251). Richtig scheint mir das Urteil des Verfassers über die Haltung Vermiglis der römischen Kirche gegenüber: „Martyr never became a rabid anti-Papist like most of the Protestant Reformers" (S. 167; vgl. dazu auch C. Schmidt: P. Martyr Vermigli, Elberfeld 1858, S. 38). Dieses Maßhalten in der konfessionellen Kontroverse wird auch in der ganzen reformatorischen Wirksamkeit des Florentiners in England unter Eduard VI. auffallend sein (vgl. V. Vinay: *Riformatori e lotte contadine,* a.a.O.).

Noch ein Wort über die theologische Naivität des Kardinals Morone, der Vermigli im Jahre 1542 (!) „atto a predicare per extirpare queste (lutherische) eresie" wähnte und ein Jahr später das „Beneficio di Giesu Christo" für ein gut katholisches Frömmigkeitsbuch, besonders wegen jener Stellen über die Eucharistie, halten wird, die Don Benedetto einfach aus der Institutio Calvins übersetzt hatte! War Kardinal Morone naiv oder ein Nikodemit? Nach der entdeckten Abhängigkeit des „Beneficio" von der Institutio ist die Frage berechtigt.

Mehrere Anhänge bereichern McNairs Werk: „Stefano Vermigli's will"; „Plenary indulgences at S. Pietro ad Aram, Naples"; eine Liste der ersten Ausgaben der Werke Vermiglis, „A note on the manuscript sources for the life of Peter Martyr Vermigli in Italy", wie bereits erwähnt, und ein Namensregister.

Rom *Valdo Vinay*

Neuzeit

Joachim Dyck: Ticht-Kunst. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition (= Ars poetica. Texte und Beiträge zur Dichtungslehre und Dichtkunst, herausgegeben von August Buck, Heinrich Lausberg, Wolfram Mauser, Band 1). Bad Homburg v. d. H. / Berlin / Zürich (Dr. Max Gehlen) 1966. 206 S., kart. DM 19.80.

Alle Aussage des Barockzeitalters ist Kunst, sie will Gestaltgebung des Geistigen sein. Darum ist im Barock der Geist unmittelbar und unablöslich mit der Form verbunden, jegliche Form soll den geistigen Gehalt in sachgemäßer Entsprechung ausdrücken. Dieser Grundsatz gilt gleichermaßen vom dogmatischen Lehrsatz wie vom Kirchenlied, er bestimmt die Redewendungen der Barockpredigt ebenso wie Klangfiguren der barocken Kirchenmusik. So hat sich beispielsweise innerhalb der kirchenmusikgeschichtlichen Forschung, insbesondere der Bach-Deutung, längst die Erkenntnis Bahn gebrochen, daß zum Verständnis der künstlerischen Aussage im Barock das Wissen um seine Aussageformen erforderlich ist. Erinnert sei hier nur an die Bedeutung, die in der neueren Bach-Forschung der barocken Rhetorik zugemessen wird.

Schon hieraus wird deutlich, von welch beträchtlicher Aktualität das Werk von Dyck gerade auch für den Theologen ist. Es geht hier nicht nur um das historische Anliegen, inwieweit die barocke Dichtung durch die Gesetze der antiken, humanistischen oder rationalistischen Rhetorik bestimmt sei. Im Vordergrund steht vielmehr die grundsätzliche Frage, in welchem Maße der Geist des Barock in seine Sprache eingegangen ist.

Dyck selbst hat auf die starke Verbindung von Predigt und Rhetorik im Barock hingewiesen. Er hat gezeigt, daß die Predigt gleich welcher konfessionellen Herkunft ebenso wie die Dichtung unter einem gemeinsamen Kunstbegriff steht. Daniel Richter etwa hat 1660 gefordert, daß sich die Kirchenlieder nach den gleichen rhetorischen Vorschriften richten sollten, wie sie auch für das Gebet gelten. Die Kunst der „Inventio" besteht in dem Vermögen, jede Aussage auf eine geeignete Bibelstelle zu beziehen. Gemäß dem quintilianischen Begriff der „proprietas" liegt das rhetorische Dekorum in der Angemessenheit von Sache und Wort. Jedoch ist die rhetorische Stillehre kein rein dekorativer Formalismus, sie zielt vielmehr immer zugleich auf eine psychologische Wirkung. Die Forderung des „movere" entspricht zudem der barocken Affektenlehre. Die Originalität des Dichters oder Predigers liegt darum nicht in der Sache, sondern in der Variation der Formulierung, in seiner Fähigkeit also, durch rechte „Inventiones" die sachgemäße und wirkungsträchtige Aussageform zu finden. Als höchstes Beispiel der Poetik und Rhetorik gilt schließlich die Bibel selbst, deren Gleichnisse vor allem dem barocken Symboldenken entgegenkamen.

Dyck hat für seine anregenden Ausführungen auch eine beträchtliche Zahl theologischer Autoren aus dem Bereich der lutherischen und reformierten Orthodoxie herangezogen, die für die Probleme der geistlichen Rhetorik als wegweisend angesehen werden können. Insbesondere muß der von Johann Matthäus Mayfart in seiner Bibelrhetorik unternommene Versuch, die heilige Schrift durch rhetorische Analyse als sprachliches Kunstwerk zu erweisen, als ein Unternehmen von höchster Bedeutung für die barocke Hermeneutik bezeichnet werden.

Es ist zu wünschen, daß die aufschlußreichen Ergebnisse Dycks auch der Theologie, insbesondere der Erforschung der Geschichte des Kirchenlieds und der Predigt, fruchtbare Anregungen vermitteln mögen!

Marburg *Winfried Zeller*

Friedrich Wintzer: Claus Harms. Predigt und Theologie (= Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinsche Kirchengeschichte, Reihe I, Bd. 21). Flensburg (Christian Wolff Verlag) 1965. 216 S., kart. DM 14.80, geb. DM 16.80.

Die einstige Gepflogenheit, sich in Biographien und Selbstbiographien der Väter zu vertiefen, scheint heute nicht mehr selbstverständlich zu sein. Die Enkel und Urenkel sind es nicht mehr gewöhnt, bei den Vorvätern Leitbilder zu suchen. Dieser Wandel macht sich im Bereich der Praktischen Theologie besonders bemerkbar. Hier durften einmal, um ein bekanntes Beispiel zu nennen, C. Büchsels Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen zugleich den Rang einer Pastoraltheologie beanspruchen. Die vorliegende Monographie über Claus Harms, eine Göttinger theol. Dissertation, braucht sich kaum vor minder hohen Ansprüchen zu scheuen. Als historische Arbeit will und kann sie eine Homiletik nicht ersetzen; dennoch bietet sie einen Beitrag zur Geschichte der Predigt mit einem Ertrag an grundlegenden homiletischen Erkenntnissen, der zur Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen homiletischen Problemen vielerlei Anlässe gibt.

Zahlreich in den Text eingestreute Zitate als Belege erleichtern die Benutzung des Werkes, das mit dem Abdruck von zwei bisher unveröffentlicht gewesenen Briefen bereichert wurde. Ein sorgfältig ausgebauter Anmerkungsapparat und ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis geben der Arbeit Gewicht und gewähren dem Leser Hilfen. Ein Verzeichnis der gedruckten Predigten von C. Harms, ein Textregister und ein Verzeichnis der unveröffentlichten Predigten erleichtern den Zugang zu den Quellen.

Eine Selbstaussage von C. Harms – „Mein Predigtamt, das allein ist mein Leben gewesen" – wird zum Ansatz des Verfassers, durch eine predigtgeschichtliche Untersuchung den unmittelbaren Zugang zu Harms und zu seiner Theologie zu gewinnen. Konsequent folgt der methodische Aufbau der Arbeit diesem Ansatz: Nach einer im ganzen summarischen Würdigung von Person und Werk des als Archidiaconus und als Propst von Kiel bekannt gewordenen Theologen geht Verf. zunächst ausführlich auf den Inhalt seiner Predigten ein, um daraus seine Theologie zu erschließen. Von hier aus geht er den Problemen der eigentlichen Homiletik und ihren Lösungen durch Harms nach und behandelt die der prinzipiellen Homiletik zuzuordnende Frage nach dem Wesen der Predigt, die der materialen Homiletik eigene Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Predigt sowie dem Problem der Predigt als Schriftauslegung und schließlich die von der formalen Homiletik zu bewältigende Aufgabe der Predigtgestaltung. Eine theologiegeschichtliche Einordnung der Gesamtpersönlichkeit von Claus Harms auf Grund der Aufschlüsse, die neben anderen Publikationen seine 360 gedruckten Predigten erteilen, rundet die Lösung der theologischen und historischen Aufgabe ab, die sich der Verf. gestellt hat. Die erfreuliche methodische Klarheit erfährt an einer Stelle eine Unterbrechung: In dem der prinzipiellen Homiletik gewidmeten Teil der Arbeit sind Erwägungen über Harms' Verständnis vom Amt und von der Ordination eingeordnet. Es wäre eine Erleichterung für den Leser, wenn er solche, zur Theologie zählenden Probleme im Zusammenhang der der Theologie von C. Harms gewidmeten Untersuchung des ersten Hauptteiles finden würde.

Um durch Predigtanalysen einen theologischen Ertrag zu erzielen, untersucht Verf. die an den großen Festen des Kirchenjahres gehaltenen Predigten, die einen Einblick in Harms' Christologie gewähren. Aus den Predigten über die Reformation und ihre Lehre gewinnt er Aufschlüsse über eine Reihe theologischer Erkenntnisse, wie sie in den Bekenntnisschriften niedergelegt sind. Harms' Predigten über den Menschen geben seine Auffassung über Buße und Glaube, Rechtfertigung und Heiligung zu erkennen.

Von Interesse sind folgende Ergebnisse: Der junge Harms fand mannigfaltige und gegensätzliche theologische Richtungen vor. Rationalismus, Romantik, Idealismus bestanden gleichzeitig und behaupteten sich wenig später auch noch neben der Erweckungsbewegung. Harms beschäftigte sich in seiner Frühzeit mit allen Richtungen auf eklektische und kompilatorische Weise. Dem Einfluß Schleiermachers öffnete

er sich bereitwillig. Erst die durch die Napoleonischen Kriege ausgelöste Erschütterung, die sich nicht nur politisch und wirtschaftlich auswirkte, sondern auch eine überhandnehmende Gottlosigkeit ergab, zeitigte für ihn einen auf zweifache Weise sich auswirkenden Ertrag, der eine Theologie eigener Prägung ergeben sollte. Einmal lenkte sie ihn auf den Weg zu einer biblisch-reformatorischen Theologie, zum andern machte sie ihm „die Erwartung" zu einem bestimmenden Moment seiner Verkündigung. Verf. erkennt in diesen beiden seit etwa 1807 zu konstatierenden Tendenzen die Richtung der Entwicklung auf die Theologie hin, die ihren Niederschlag in den zur Saekularfeier der Reformation 1817 von Harms veröffentlichten 95 Thesen gefunden hat. Die Thesen sind nicht selten zur Grundlage für ein falsches Urteil über C. Harms gemacht worden; man sollte sie aber nicht überbewerten, weil sie nicht mehr bedeuten können als eine Quelle unter vielen anderen. Erst der Streit um die Thesen ergab abschließende Klärungen, wie sie u. a. in Harms' „Christologischen Predigten" vorliegen. Die Analyse der von etwa 1821 an gehaltenen Predigten ergibt, daß Harms' Christusfrömmigkeit seit dieser Zeit von einer Repristination der reformatorischen, auf das altkirchliche Dogma zurückgreifenden Christologie begleitet wurde. Von da her gewann er die Zuversicht, daß „alle Katholiken noch lutherisch oder evangelisch werden", wie sich Harms in der Predigt zum Reformationsfest 1844 prophetisch äußerte. Aus guten Gründen nahm ihn die Erweckungsbewegung ebenso für sich in Anspruch wie das konfessionelle Luthertum; daß er sich dennoch von beiden Richtungen unterschieden hat, wird vom Verf. glaubwürdig dargelegt.

Auf die im Bereich der Homiletik grundlegende theologische Frage nach dem Wesen der Predigt hat Harms so geantwortet, daß es durch ihn zu einer Neubesinnung gekommen ist. Die Aufklärungstheologie verstand das Wesen der Predigt als Belehrung, als vernünftige Anweisung zum rechten Leben. Die Ethik war der Gegenstand dieser Predigt, die vom Verantwortungsgefühl für die Gesellschaft getragen war. Wenn Harms der Predigt von seinem Glaubensbegriff her als „Wort Gottes" wieder eine eigene Wirklichkeit zuerkannte, so war dies nicht einfach das Ergebnis eines Rückgriffs auf die Auffassung der Reformatoren. Es waren die „Reden" Schleiermachers und Schriften von Novalis, die ihn zur Glaubensidentität von Predigt und Wort Gottes brachten; aber er fand auf diesem Wege zum Predigtbegriff der Reformatoren zurück.

Zugleich war damit die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Predigt gestellt. Ohne einen qualitativen Unterschied zu konstatieren, sprach Harms der Bibel als dem schriftlichen Wort Gottes gegenüber der Predigt als dem mündlichen Wort Gottes lediglich die Würde der primären Bezeugung des Evangeliums zu. In ihrem Verkündigungscharakter unterscheidet sie sich jedoch nicht von dem in der Predigt ergehenden Wort Gottes. Darum konnte für Harms die Predigt auch nicht essentiell Textauslegung sein. Ihre Bindung an einen Text galt ihm lediglich als ein guter alter Brauch, auf den er für seine eigene Predigtpraxis je und dann verzichten konnte. Schleiermachers Kritik an seinen textlosen Predigten tat er mit dem Einwand ab, daß Predigten über einen Text sehr unbiblisch und textlose Predigten sehr biblisch sein können. Seine eigenen Predigten zeigen eine breite Fülle von Möglichkeiten der Textbezogenheit. Die Skala reicht von der losen Anknüpfung an einen Text bis zur homilieartigen Auslegung eines Textes.

In der methodischen Gestaltung der Predigt als Rede blieb Harms bei dem traditionellen Schema, in dem Exordium, Textverlesung und Partition ihre Bedeutung hatten. Seine Predigten sind daher zum größten Teil als „Themapredigten" gestaltet; er hat aber auch „Homilien" gehalten, ohne sie doch geschätzt zu haben. Große Sorgfalt widmete Harms der Predigtsprache und der Gemeindebezogenheit seiner Verkündigung.

Überraschend ist die bislang viel zu wenig beachtete Tatsache, daß eine Fülle von Einzelfragen zur Homiletik unmittelbar in die gegenwärtige Diskussion über die Predigt eingreift. Die Rückfrage nach den Antworten, die C. Harms gab, dürfte auch für die heute zu bedenkenden Lösungen nicht ohne Gewinn sein.

Erlangen *B. Klaus*

Notizen

In einer Leipziger Akademieabhandlung gibt der zur Zeit zweifellos gründlichste Kenner der Geschichte des afrikanischen Wandalenreiches eine Analyse der wandalischen Innenpolitik, und das heißt natürlich in besonderem Maße der Religionspolitik, zur Zeit der Könige Thrasamund (496–523) und Hilderich (523–530): Hans-Joachim Diesner: Die Auswirkungen der Religionspolitik Thrasamunds und Hilderichs auf Ostgoten und Byzantiner (= Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 113, Heft 3). Berlin (Akademie-Verlag) 1967. 23 S., kart. MDN 2.30. Die Titelwahl der Abhandlung allerdings ist wenig glücklich, da nach der Analyse selbst eher von einem Rückschlagen der wandalischen Außenpolitik auf die Religionspolitik als von deren Auswirkungen auf Ostgoten und Byzantiner zu reden ist; nur ein Echo auf die antikatholische Politik Thrasamunds bei Theoderich wird gelegentlich (S. 9) vermutet.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Unter dem Titel De origine festi Visitationis B.M.V. (Corona Lateranensis 9 A. Roma [Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense] 1967.) untersucht Iaroslaus V. Polc die maßgebliche Rolle, die der Erzbischof von Prag Johannes Jenštejn (1348/9–1400) bei der Einführung des Festes Mariä Heimsuchung gespielt hat. Dabei werden nicht nur die theologisch-liturgischen Aspekte dieses Marienfestes, sondern auch die kirchlich-politischen Umstände, die seine Entstehung kennzeichnen – vor allem die Kirchenspaltung –, besonders berücksichtigt und dokumentarisch dargelegt.

Niederpleis *A. de Santos Otero*

Die spröde Materie, wie auch Schwierigkeiten mit dem wenig attraktiven und dabei weitläufigen Quellenmaterial mögen die Ursachen sein, daß wir so wenig über die Universitätsbursen des späten Mittelalters und ihr Schicksal in der Neuzeit wissen. Eine Freiburger theologische Dissertation (Referent: Prof. D. Dr. Wolfgang Müller) schildert Stiftung und Geschichte der sog. „Sapienz", einer der bekanntesten Freiburger Bursen (Adolf Weisbrod: Die Freiburger Sapienz und ihr Stifter Johannes Kerer von Wertheim (= Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 31). Freiburg i. Br. (Verlag Eberhard Albert Universitätsbuchhandlung) 1966. 274 S. 4 Tafeln, kart. DM 24.20). Der Stifter, Johannes Kerer, war als Professor der Universität und späterer Pfarrektor am Münster eng mit der Stadt Freiburg verbunden. 1493 wurde er in Augsburg Weihbischof. Seine zahlreichen Pfründen und Ämter gaben ihm die Möglichkeit, 1496 mit der Errichtung des Kollegium Sapientiae zu beginnen. Im Jahre 1500 konnte die Burse bezogen werden. Diese überdauerte alle anderen Freiburger Studienheime und wurde erst 1783 durch eine Regierungsverfügung aufgelöst. Seither bestand die Stiftung als reines Geldstipendium weiter. Im 19. Jahrhundert wurden die Realien verkauft, die Erlöse als Kapitalien angelegt. Die beiden Geldentwertungen besiegelten deshalb das Schicksal der Stiftung. – Ausführlich schildert der Verf. zunächst Leben und Werk des Stifters. Er geht in der Einführung auch auf das Stiftungswesen des späten Mittelalters, besonders an der Freiburger Universität ein. Im 2. und 3. Teil werden, archivalisch gut fundiert, Geschichte und Struktur der Stiftung sachlich differenziert: Vermögen, Verwaltung, Gemeinschaftsleben, Leitung, Studium und Hausordnung, Gebäulichkeiten, Aufnahme, Stipendien. Im Anhang sind 17, bislang ungedruckte Quellen publiziert. Ein Verzeichnis aller Alumnen der Stiftung rundet diesen Anhang ab. Orts-, Personen- und Sachregister erschließen den Inhalt der interessanten und instruktiven Studie.

Bamberg *Rudolf Reinhardt*

Seitdem Luthers Vorreden zur Bibel aus seiner Übersetzung der Hl. Schrift verschwunden und auch nicht mehr in Einzelausgaben greifbar sind, stehen sie einer weiteren Öffentlichkeit praktisch nicht mehr zur Verfügung. Das ist zu bedauern. Vermögen sie doch „auf besondere Weise in den Kern und in die Ausstrahlung seiner Theologie einzuführen." Erfreulicherweise hat H. Bornkamm sie nun in einer vorzüglichen Edition neu vorgelegt, in der lediglich die Vorrede zum Buch Daniel gekürzt wurde: Luthers Vorreden zur Bibel. Herausgegeben von Heinrich Bornkamm. Hamburg (Furche) 1967. 190 S., geb. DM 12.80. „Rechtschreibung und Sprachform" wurden überarbeitet, wobei aber Wert darauf gelegt wurde, „Luthers Sprache noch so vernehmlich wie möglich hindurchklingen zu lassen." Schwer verständliche Worte wurden in Fußnoten erläutert, und einige Erklärungen wurden ebenfalls hinzugefügt, so daß es möglich ist, daß diese wichtigen Dokumente Lutherschen Denkens auch von theologisch oder historisch unvorbereiteten Lesern zur Kenntnis genommen werden. In einer kurzen Einführung hat der Herausgeber außerdem einige Grundlinien aufgezeigt, die zum Verständnis der Vorreden Luthers hilfreich sind. So werden z. B. Luthers Erläuterungen mit älteren Bibelvorreden verglichen, oder es werden Ausführungen über Luther als theologischen Exegeten, als Historiker, Kritiker und Dichter gemacht, die das Studium der Äußerungen aus dem 16. Jahrhundert erleichtern. Es ist zu hoffen, daß diese Publikation die ihr gebührende Verbreitung findet.

Erlangen *Gerhard Müller*

Noëlle-Marie Egretier übersetzte die berühmte Streitschrift „Pro ecclesiae unitatis defensione" (1538) des Kardinals Reginald Pole: (= Défense de l'unité de l'Église en quatre livres. Texte traduit, présenté et annoté De Pétrarque XII). Paris (Librairie Philosophique J. Vrin) 1967. 352 S., 4 Abb., kart. Der Übersetzer zog auch die handschriftliche Überlieferung in London, Rom und Venedig heran. Die ausführliche Einführung stellt den Verfasser vor und macht mit der Intention seines Werkes vertraut.

Bamberg *R. Reinhardt*

Zeitschriftenschau

Antonianum 53, 1968.

S. 21–52: Alejandro Recio, Una tapa de sarcófago constantiniano hallada en Alcaudete (seither unbekannte Tafel eines Marmorsarkophags, zwischen 315 und 325 in Rom entstanden. Angeblich christliche Motive). S. 163–194: Eligius M. Buytaert, Abelard's Expositio in Hexaemeron (Untersuchung der gesamten handschriftlichen Überlieferung). S. 193–216: Luchesius Spätling, Die Legation des Erzbischofs Hugo von Rouen (1134/35). S. 217–259: Damien van den Eynde, Remarques sur la chronologie du cartulaire de Cluny au temps de Pierre le Vénérable (Verbesserungsvorschläge für die Datierung von 53 Stücken des durch A. Bernard und A. Bruel herausgegebenen Urkundenbuches für Cluny. Alle Urkunden gehören dem 12. Jahrhundert an). S. 401–418: Damien van den Eynde, Le commencement de l'année à Cluny au temps de Pierre le Vénérable (25. Dezember). S. 419–460: Eligius M. Buytaert, The Anonymous Capitula Haeresum Petri Abaelardi and the Synod of Sens, 1140.

Bamberg *R. Reinhardt*

Archiv für Liturgiewissenschaft 10/II (1968).

S. 327–343: H. Auf Der Maur, Das Verhältnis einer zukünftigen Liturgiewissenschaft zur Religionswissenschaft (behandelt die Frage, was ein Dozent für Liturgiewissenschaft in der theol. Ausbildung von der Religionswissenschaft her einbauen soll). S. 344–354: Ch. Mohrmann, Sakralsprache und Umgangssprache (Vortrag). S. 355–374: J. Hennig, Die Heiligung der Welt im Judentum und Chri-

stentum. S. 375–399: W. Arlt, Sakral und profan in der Geschichte der abendländischen Musik (kultgebundene und außerliturgische Erscheinungsformen der Musik; die Geschichte zeigt, daß es nur dort zu einer bedeutenden Kultmusik gekommen ist, wo nicht ein bestimmter Sakralstil postuliert und damit das künstlerische Wirken eingeschränkt worden ist).

Literaturberichte: Die Liturgie in der Theologie und im kirchlichen Leben nach dem 2. Vatikanischen Konzil (405–456), Die Liturgie in der Spiritualität und in der Frömmigkeit (476–520), Liturgie im Gespräch mit den Kirchen der Reformation (521–544), Die Liturgie von der Karolingerzeit bis zur Trid. Reform (545–565), Liturgie vom Trienter Konzil bis zum 2. Vatikanum (566–576).

München *G. Schwaiger*

Jahrbuch für Antike und Christentum 10 (1967 [1968]).

S. 7–19: F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens IX (33. Die Durchsuchung der Natur nach Sinnbildern des Kreuzes. 34. Die Verklärung des Kreuzes und der Lobpreis des Kreuzes. 35. Die Kreuzesmystik vom Baum des Lebens. 36. Der Kreuz-Äon in der Gnosis des 2. Jh. 37. Die Kreuzförmige Ausbreitung des Logos im Weltall. Das Kreuz als Feldmesser und die Ausbreitung der Weltseele in Chi-Form). S. 30–60: H.-J. Horn, Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. Zur Typologie des Fensters in der Antike (anläßlich der patrist. Behandlung von Cant. 2, 9; im allgemeinen Teil zeigt H. die Neigung, Mitteilungen von Quellen allzu schnell in literarische Motive aufzulösen). S. 61–81: A. Hermann (1967 verstorben; der Band ist seinem Gedächtnis gewidmet), Das erste Bad des Heilands und des Helden in spätantiker Kunst und Legende (Herkunft und mögliche Bedeutung eines literar. nicht gedeckten spätantiken Bildmotivs des Weihnachtskreises). S. 82–120: Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst IX (führt mit Untersuchung des Schafträgermotivs außerhalb der Sarkophagplastik unter der Frage seiner eventuellen Verwendung zur Christusdarstellung die Reihe der Studien zu Ende; Zusammenfassung der Ergebnisse und Rechtfertigung der Methode). S. 121–123: R. Noll, Ein Goldglas mit Bibelzitat (Fragment Morey Nr. 208; N. vermutet Bruchstück von Mt. 28, 20, muß aber selbst Problematik dieser Lesung zugestehen). S. 124–126: H. Bellen, Hirsch und Sklavenflucht (Deutung des Hirschsymbols auf der Sklavenmarke CIL XV 2, 7183 mit Hilfe von Artemidor II 12). S. 127–144: H.-J. Geischer, Heidnische Parallelen zum frühchristlichen Bild des Isaak-Opfers (Parallelen bieten kein unmittelbares Vorbild für den nicht allein aus dem biblischen Text zu erklärenden christlichen Bildtyp, lassen jedoch ein solches vermuten, das nach G. vielleicht im hellenist. Judentum zu suchen ist). S. 145–175: H. Funke, Majestäts- und Magierprozesse bei Ammianus Marcellinus (keine antichristl. Tendenz im Sinne „heidn. Geschichtsapologetik"). S. 176–180: W. Speyer, Der Tod der Salome (vermutet für Legende im apokryphen Briefwechsel Herodes/Pilatus gleiche Vorlage wie für Anthol. Palat. VII 542 und IX 56). S. 181–186: N. Brox, Gnostische Argumente bei Julianus Apostata (hält Aufnahme von Motiven gnostischer Allegorese in Julians Kritik an der bibl. Sündenfallgeschichte für möglich). S. 187 bis 199: C. Fabricius, Der sprachliche Klassizismus der griechischen Kirchenväter: Ein philologisches und geistesgeschichtliches Problem (Bedingungen für die christliche Rezeption der zeitgenössischen Hochsprache, der als solcher der Klassizismus eingeordnet war: apologet. Zielsetzung im 2./3. Jh., gesellschaftliches Ausgreifen des Christentums im 4. Jh.). S. 200–201: Th. Klauser, Ein altchristlicher Sarkophag als Ausgangspunkt einer hagiographischen Legendenbildung (Sarkophag von Tolentino; BHL 1656 „Catervus"). S. 202–210: O. Knoch, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Zu einem neuen Buch (zu K. Beyschlag). S. 211–216: W. Speyer, Der bisher älteste lateinische Psalmus abecedarius. Zur editio princeps von R. Roca-Puig (Mariengedicht des PBarc. inv. 149b/153). S. 251–290: Nachträge zum RAC: Barbar, von W. Speyer und I. Opelt.

Siegburg *Schäferdiek*

Miscelánea Comillas 49 (Jan.-Jun. 1968)

S. 5–19: G. Martínez Díez, Algunos aspectos de la penitencia en la Iglesia Visigoda-Mozárabe (Untersuchung eines von M. D. entdeckten, in HispSacra 19, 1966 veröffentlichten Bußtraktats aus dem 9. Jh.; altspanische Tradition, ohne irischen Einfluß: keine sog. Privatbuße, Unwiederholbarkeit der Buße). S. 21–71: C. Baciero, La subsistencia creada según Lugo (Auswertung einer von B. in MiscCom 46, 1966 beschriebenen und 47/48, 1967 erstmals veröffentlichten Abhandlung des Johannes von Lugo zur Metaphysik). S. 73–196: R. Olaechea, Nuevos datos histórico-biográficos sobre el conde de Aranda (I) (bis 1782, aufgrund von Archivmaterialien; dokumentarischer Anhang). S. 197–250: M. Andrés Mato: Concepción del hombre en los „Manuscritos económico-filosóficos" de K. Marx (Analyse) S. 251–277: N. González-Caminero, Vida „con" Schopenhauer. Memorias de Arthur Hübscher (Würdigung H.'s anläßlich seines „Leben mit Schopenhauer"). S. 279–284: A. Martínez Sierra, S. Paciano, teólogo del pecado original (Pacians De baptismo als Beispiel voraugustin. abendländ. Erbsündenlehre). S. 285–292: F. Rodríguez, Un ecumenista español entre la controversia y el diálogo: P. Manuel Candal (1897–1967) (Nachruf und Bibliographie).

Siegburg *Schäferdiek*

Revue d'Histoire Ecclésiastique 63 (1968)

S. 5–26: M. Aubineau, Une enquête des les manuscrits chrysostomiens: Opportunité, difficultés, premier bilan (Erfahrungs- und Ergebnisbericht über seine Katalogisierung der Chrysost.-Hss. in Großbritannien und Irland). S. 27–54: J. Dubois, Quelques problèmes de l'histoire de l'ordre des chartreux à propos de livres récents (A. Ravier, S. Bruno, 1967 und die nur maschinenschriftlich von der Großen Kartause herausgegebenen Bände der Reihe „Aux sources de la vie cartusienne"). S. 54–58: H. Silvestre, Du nouveau sur Rupert de Deutz (zur Ausgabe von „De incendio" durch Grundmann). S. 59–63: Pl. Lefèvre, Un statut organique de chanoines réguliers à Bruxelles en 1303 (Edition des unedierten Textes). S. 63–66: H. Bernard-Mairte, Á propos de la double personnalité de Las Casas (zur psychopathologischen Las Casas-Deutung von Menéndez Pidal). S. 365–378; 785–825: M. Dykmans, Le cérémonial de Nicolas V (Analyse der Ausgabe des Cod. Vat. Urbin. lat. 469 durch Tamburini/Nabuco und Edition der Aufzeichnungen wahrscheinlich des Pedro de Burgos, Zeremoniars Nikolaus' V. aus Cod. Vat. lat. 14585). S. 379–414: J.-F. Gilmont, La genèse du martyrologe d'Adrien van Haemstede (1559) (An Chrespin orientiert, von diesem und Rabus abhängig, 1557 in Ostfriesland begonnen, 1558/Jan. 1559 in der Verfolgungszeit in Antwerpen fertiggestellt). S. 415–428: J. Cambier, Deux études sur Clément de Rome (zu O. Knoch und K. Beyschlag). S. 429–437: St. Giet, Á propos de l'ecclésiologie du „Pasteur" d'Hermas (zu L. Pernveden). S. 437–503; 868–948: V. Conzemius, Églises chrétiennes et totalitarisme national-socialiste (Forschungs- und Literaturbericht). S. 745–784: C. Bartnik, L'interprétation théologique de la crise de l'empire romain par Léon le Grand (Übertragung des Romgedankens auf die Kirche). S. 826–834: A. D'Haenens, Érudition et vulgarisation: une conciliation possible. Á propos d'une encyclopédie hagiographique récente (zur Bibliotheca Sanctorum, Rom 1961 ff.). S. 835–843: G. Garitte, Une nouvelle source du „De fide" géorgien attribué à Hippolyte (die im armenischen monophysitischen Florilegium „Glaubenssiegel" überlieferten, einem Hippolyt von Bostra zugeschriebenen Quaestiones et responsiones de trinitate, über die L. M. Froidevaux in RechScRel 50, 1962 gehandelt hat). S. 843–857: R. Draguet, Notre édition des recensions syriaque de l'„Ascéticon" d'Abba Isaie (Zusammenfassung der Einleitung seiner Ausgabe für das CSCO, 289 f. u. 293 f.). S. 857–867: P. de Vooght, Gerson et le conciliarisme (Kritik an A. Combes).

Siegburg *Schäferdiek*

Rivista Storica Italiana 80, 1968.

S. 32–60: Leo Valiani, La Storia della Socialdemocrazia tedesca (1863–1914). S. 79–106: Franco Cardini, Gli studi sulle crociate dal 1945 ad oggi (Literaturbericht – Stand 1967 – mit Bibliographie; Nachträge zur Bibliographie von H. E. Mayer). S. 234–296: Fausto Parente, Escatologia e politica nel guidaismo del primo secolo avanti e dopo Christo e nel Cristianesimo primitivo. S. 332–339: Franco Cardini, Viaggiatori medioevali in Terrasanta: A proposito di alcune recenti pubblicazioni Italiane (zur 1966 veröffentlichten Reisebeschreibung des Santo Brasca aus dem Jahre 1480). S. 463–498: Giorgio Spini, Movimenti evangelici nell'-Italia contemporanea (seit der Jahrhundertwende). S. 499–515: Jean Chesneuax, Le società segrete in Cina nell'epoca moderna. S. 516–537: Claudio Gorlier, Motivazioni religiose della rivolta negra negli Stati Uniti. S. 538–592: Alfredo Margarido, I movimenti profetici e messianici angeolesi (vor allem 20. Jahrhundert). S. 593–638: Edoardo Grendi, Traffico portuale, naviglio mercantile e consolati genovesi nel Cinquecento. S. 741–758: Edward M. Peters, I principi negligenti di Dante e le concezioni medioevali del „rex inutilis". S. 759–784: Antonio Rotondò, Calvino e gli antitrinitari italiani. S. 854–909: Furio Diaz, L'abate Galiani consigliere di commercio estero del Regno di Napoli.

Bamberg *R. Reinhardt*

Studia Theologica 21 (Oslo 1967).

S. 1–12: K. Weiss, Die Hermeneutik des Meisters Eckhart; S. 13–19: K. Weiss, Meister Eckharts philosophische und theologische Autoritäten (2 Gastvorlesungen an der Theol. Fakultät Lund: Die parabolische Exegese lenkt von den Daten und Fakten des Textes zur eigentlichen veritas der Schrift hin, platonisch-neuplatonisches Philosophieren von der konkreten, mit dem Makel der Nichtigkeit und des malum behafteten Erscheinungswelt zur idealen, ewigen, allein wahren Welt. Dieser geistige Prozeß realisiert sich in Eckharts Mystik, einer rein intellektuellen Erhebung des Geistes und der Seele aus der Sinnenwelt in die veritas des reinen göttlichen intelligere). S. 20–61: U. Saarnio, Das Dasein Gottes im Lichte der Erkenntnistheorie.

S. 62–82: L. Kruse-Blinkenberg, The Book of Malachi according to Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus. S. 83–109: R. Gyllenberg, Anschauliches und Unanschauliches im vierten Evangelium. S. 110–163: P. Frankel, John Eck's Enchiridion of 1525 and Luther's Earliest Arguments against Papal Primacy (kritische Prüfung der Quellen für Ecks Behandlung der obiectiones haereticae contra Petrum et papam). S. 164–181: A. M. Aagaard, Christus wurde Mensch, um alles Menschliche zu überwinden (zu Athanasius, Contra Arianos III, 33, 393 C; die Menschwerdung Christi hebt das Menschliche auf, nämlich das Sterben *κατὰ φύσιν*; das Leben selbst ist ein Fleisch geworden mit dem Tod, damit der Tod im Fleisch sterbe). S. 182–202: O. Castrén, Über den Begriff der Traditionsgebundenheit (zur Traditionsdeutung innerhalb des NT, der „urchristlichen", „altkatholischen" und „augustinisch-thomistischen" Kirche und der Reformation; zur Traditionsgebundenheit in ökumenischer Sicht).

München *G. Schwaiger*

Studia Theologica 22 (Oslo 1968).

S. 1–28: N. Stokholm, Zur Überlieferung von Heliodor, Kuturnahhunte und anderen mißglückten Tempelräubern. S. 29–49: L. Grane, Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation (Offensichtlich verfügt Luther vor der Leipziger Disputation nicht über genauere Kenntnis der Theologie seines Ordensbruders Gregor. In der Disputation wird Gregor von Dr. Eck in der Hus-Frage genannt und von Luther, mehr unbewußt, als Bundesgenosse gebraucht. Erst die Resolutiones zu den Leipziger Thesen, Anfang September 1519 erschienen, verraten nähere Beschäftigung Luthers mit Gregor. Doch ist er 1519 bereits an einem Punkt angelangt, daß er – über das ius divinum der Schrift hinaus – keine „Autoritäten" mehr benötigt).

S. 51–91: O. Modalsli, Luthers Turmerlebnis 1515 (Beitrag zur vieldiskutierten Frage, mit Datierung auf das Frühjahr 1515: diesen Termin habe Luther 1545 selber genannt; in der 2. Woche nach Ostern 1515 begann Luther die Vorlesungsreihe über den Römerbrief, wo schon in den Glossen zu 1, 17 die charakteristische neue Identifikation von iustus ex fide und salvus zu finden ist). S. 93–106: H. Benckert, Zur Diskussion um „Gott" in der gegenwärtigen deutschsprachigen Theologie. S. 107–148: W. L. Dulière, Les textes évangéliques sur des visées temporelles de Jésus. S. 149–176: G. Lindeskog, Das Rätsel des Menschensohnes.

München *G. Schwaiger*

Die hier besprochenen Bücher, wie auch alle anderen Bücher und Zeitschriften, können Sie durch die Versandbuchhandlung „Dienst am Buch", 7000 Stuttgart, Postfach 3057, beziehen.

GOTTFRIED MARON

Kirche und Rechtfertigung

Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des II. Vatikanischen Konzils

(Kirche und Konfession, Band 15) *272 Seiten, engl. brosch. etwa 28,– DM*

Wie steht es mit dem Verständnis der Rechtfertigung im heutigen Katholizismus? Diese grundlegende evangelische Frage stellt Maron zunächst an das II. Vatikanische Konzil. Das Ergebnis ist überraschend: obwohl das Konzil nicht expressis verbis über die Rechtfertigung spricht, dafür aber um so ausführlicher eine Lehre von der Kirche entfaltet, finden sich implizit deutliche Ansätze für ein spezifisch katholisches Rechtfertigungsverständnis. Von der zentralen Sicht der Kirche aus kann „Rechtfertigung" nur als ein ekklesiologisches Geschehen, nämlich als Teilhabe an der Kirche gefaßt werden. Damit prägt der katholische Kirchenbegriff die Auffassung von der Rechtfertigung, während von der Reformation her umgekehrt der Rechtfertigungsartikel das Verständnis der Kirche bestimmen soll. Das Buch bietet eine durch zahlreiche geschichtliche Beobachtungen und aktuelle Bezüge vertiefte erhellende Analyse der gesamten gegenwärtigen theologischen Situation zwischen den Konfessionen.

V&R

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

UNTERSUCHUNGEN

Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte I

Von Knut Schäferdiek

In methodisch unbekümmerter Gleichsetzung von interessierter systematischer Analyse und geschichtlicher Einordnung hatte einst I. A. Dorner den spanischen Adoptianismus des achten Jahrhunderts als letzten selbständigen und notwendigen Pendelschlag der entwicklungsgeschichtlichen Dialektik des altkirchlichen christologischen Dogmas gewertet.[1] Hundert Jahre später hat dann J. Solano diese Wertung noch einmal als Fragestellung aufgenommen und dabei als Fehleinschätzung zurückgewiesen,[2] und das ist sicher insofern richtig, als der adoptianische Streit sich nicht gradlinig in die Wirkungsgeschichte der Entscheidung des Konzils von Chalkedon einordnen läßt. Eine andere Frage allerdings ist es, ob Dorner sachlich nicht doch auch zutreffend geurteilt hat, ob nicht tatsächlich im adoptianischen Streit, wenn auch nicht in der ursprünglichen adoptianischen Intention, so doch im Verlauf der Auseinandersetzungen bei Felix von Urgel, ein Problem der klassischen Zweinaturen-Christologie zutage tritt, das, wie das christologische Bemühen der neuscotistischen Theologie zeigt, bis heute noch nicht ausdiskutiert zu sein scheint. Doch unabhängig von dieser Frage nach dem allgemeinen theologischen Gewicht der adoptianischen Streitigkeiten steht diejenige nach ihrem besonderen geschichtlichen Profil. Wie sehr sie unmittelbar im Schnittpunkt bestimmender kirchengeschichtlicher Entwicklungslinien liegen, hat zuletzt

---

[1] Isaak August Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II 1, Berlin[2] 1853, S. 311: „Der Adoptianismus ist . . . die ächte Fortsetzung der im Diophysitismus und Diotheletismus eingeschlagenen Richtung der Kirche selbst, nichts zur allgemeinen menschlichen Natur Christi Gehöriges ihm absprechen zu lassen. Er will gleichsam die Früchte der bisherigen Entwicklung auch für die Person einärndten." Dorners eigenes theologisches Interesse an der menschlichen Personalität Christi schwingt hier deutlich mit.

[2] Jesús Solano, El Concilio de Calcedonia y la controversa adopcionista del siglo VIII en España. In: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von Aloys Grillmeier und Heinrich Bacht. II, Würzburg 1953, S. 841–871. Solano bezieht sich allerdings nur mittelbar (nach Hefele/Leclercq III 2, Fußnote auf S. 1038) auf Dorners Wertung und führt sie, so seine Stellungnahme vorwegnehmend, nur anonym ein als „afirmación de algún historiador procedente del campo no católico" (S. 841).

sehr eindringlich W. Heil gezeigt.[3] Im Gegensatz zu seiner umfassenden, besonders intensiv auf die karolingischen Kräfte eingehenden Darstellung soll hier nur versucht werden, der Bedeutung des adoptianischen Streites als einer Bewegung innerhalb der spanischen Kirchengeschichte nachzugehen. Ausgangspunkt dafür muß natürlich das Vorspiel sein, das durch das Auftreten des spanischen Sektierers Migetius und die spanische Mission des Bischofs Egila gekennzeichnet ist.

Über die Entsendung Egilas werden wir durch drei Briefe Hadrians I. unterrichtet.[4] Danach wirkte er in der ersten Hälfte der achtziger Jahre des achten Jahrhunderts als päpstlich beauftragter Reformbischof im omaijadischen Spanien.[5] Doch über die näheren Umstände seiner Beauftragung er-

[3] Wilhelm Heil, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien. In: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, hrsg. von Wolfgang Braunfels, II, Düsseldorf 1965, S. 95–155 (hier S. 96–99 Überblick über Forschungsgeschichte und Literatur). – Aus der Literatur seien als Darstellungen genannt: Ch. J. Hefele/H. Leclercq, Histoire des Concils, III 2, Paris 1910, S. 985–992 (Migetius/Egila); 1001–1060 (Adoptianismus). – Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, II, Berlin/Leipzig ^{8}1954 (= ^{4}1912), S. 297–321. – É. Amann, L'adoptianisme espagnol du VIII^{e} siècle. RevSR 16 (1936), S. 281–317. – Ramón de Abadal y de Vinyals, La batalla del Adopcianismo en la desintegración de la Iglesia visigoda. Barcelona 1949. – Franz Ansprenger, Untersuchungen zum adoptianischen Streit im achten Jahrhundert. Phil. Diss. (Maschinenschrift) Berlin (FU) 1952. – Nicht zugänglich war mir die Arbeit von Juan Francisco Rivera Recio, Elipando de Toledo. Nueva aportación a los estudios mozárabes. Toledo 1940. Jedoch ist desselben Verfassers Artikel „Élipand" im DHGE 15 (1963), Sp. 204–214 eingehend genug, um ein Urteil über seine Position zu erlauben.

[4] Cod. Carol. 96. 97. 95 ed. W. Gundlach, MG Epp III, S. 643–648. 636–643 (Jaffé Reg. Nr. 2445. 2446. 2479). Zur relativen Chronologie der Briefe gegenüber der von Gundlach nach einem Vorschlag Haucks getroffenen Anordnung s. Donald Bullough, The Dating of Codex Carolinus 95, 96 97, Wilchar, and the Beginnings of the Archbishopric of Sens (DA 18 [1962], S. 223–230), S. 225 f.

[5] Cod. Carol. 96 setzt die Wirksamkeit Egilas in Spanien bereits voraus und beantwortet daraus erwachsene Anfragen; doch hat der Brief seinen Empfänger nicht erreicht, und daher geht Egila nach einiger Zeit zusammen mit Nr. 97 eine Abschrift zu. Terminus a quo für diese zweite Sendung ist Ostern 781, da in ihr (S. 648, 5) Karl d. Gr. als „spiritalis conpater" Hadrians bezeichnet wird, was die Übernahme der Patenschaft über Karls Sohn Karlmann (Pippin) durch den Papst Ostern 781 voraussetzt. Nun werden wiederum in Nr. 96 Differenzen zwischen der spanischen und der römischen Osterfestberechnung behandelt (S. 644, 32–645, 50). Anlaß dazu boten die Jahre 780 und 783: s. Bruno Krusch, Die Einführung des griechischen Paschalritus im Abendlande (NA 9 [1884], S. 101–169), S. 121 f.; Victurius Aquit., Cursus Paschalis, ed. Th. Mommsen, MG AA IX, S. 704 f. Egilas diesbezügliche Anfrage fällt dann wahrscheinlich in das Frühjahr eines dieser beiden Jahre oder auch schon in den jeweils voraufgehenden Spätherbst und Winter, wenn die Regelung des 4. toletan. Konzils von 633 in Spanien üblich geworden war, nach der die Metropoliten drei Monate vor Epiphanias den kommenden Ostertermin bekanntgeben sollen (c. 5, PL 84, Sp. 376 C, aufgenommen durch das Konzil von Saragossa von 691, c. 2, ebd., Sp. 319 B; vgl. die öffentliche Ankündigung des Ostertermins zu Epiphanias, Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du V^{e} au XI^{e} siècle, ed. Marius Férotin [Monumenta Ecclesiae Liturgica V], Paris 1904, Sp. 527). Darf man aber annehmen, daß die Anfrage Egilas, das Nichteintreffen der päpstlichen Antwort, eine entsprechende Reklamation unter Einschaltung des fränkischen Hofes und die Ausfertigung von Nr. 97 mit Ab-

fahren wir nur soviel, daß sie nicht von Hadrian selbst ausging, sondern durch Fürsprache des „archiepiscopus provinciae Galliarum" Wilchar von Sens, der Egila auch ordinierte, veranlaßt war.[6] Daß diese Sendung mit Wissen Karls des Großen erfolgte, darf als selbstverständlich gelten, und daß der König darüber hinaus auch positives Interesse an ihr genommen hat, ergibt sich aus seiner Einschaltung in die Beziehungen zwischen Egila und Rom. Sie ist offenbar dadurch ausgelöst worden, daß Egila sich an den fränkischen Hof wandte, als er auf Anfragen an den Papst keine Antwort erhielt, weil ein entsprechender Brief Hadrians seinen Empfänger nicht erreicht hatte.[7] Daß Egila diesen Weg eingeschlagen hat, läßt doch wenigstens vermuten, daß Karl schon am Zustandekommen dieser Mission, die als Ansatz zu einer Ausrichtung der spanischen Kirche auf die fränkische und damit ihrer Einstellung in ein kirchliches Vorfeld des fränkischen Reiches verstanden werden konnte, auch fördernd beteiligt war. Ihr unmittelbarer Anlaß jedoch bleibt im Dunkeln, und die Frage, ob nicht auch Egila selbst wesentlich auf sie hingewirkt haben mag, läßt sich zwar stellen, aber nicht beantworten. Seinem Namen nach könnte er wohl westgotisch-spanischer Herkunft sein, doch unmittelbar aus Spanien gekommen ist er kaum; denn nach seinen Anfragen an Hadrian, die sich in dessen Briefen widerspiegeln, ist er mit den kirchlichen Verhältnissen in Spanien offensichtlich nicht so vertraut gewesen, daß sie ihn nicht vor eine Fülle unvorhergesehener Probleme stellten. Die Vermutung von Heil,[8] er könne von dem spanischen Sektierer Migetius als Bischof erbeten worden sein, ist daher kaum zutreffend. Auch die allgemeine Fassung seines Auftrags, in Spanien für rechte kirchliche Verkündigung einzutreten, mit dem ausdrücklichen Verbot, einen bischöflichen Sitz einzunehmen,[9] entspricht dem nicht, und Heils Voraussetzung, die Verurteilung der Migetianer durch den spanischen Episkopat und damit ihre kirchliche Isolierung habe ihre Bitte um Weihe und Entsendung Egilas veranlaßt, fügt sich nicht in das wahrscheinliche Bild vom zeitlichen Ablauf des Geschehens. Die Gruppe um Migetius war nicht Anlaß, sondern Schicksal der Mission Egilas, die sich sehr bald als kläglicher Mißgriff erwiesen hat.

Egila fand in Spanien eine Reihe von Ansatzpunkten zur Kritik im Sinne seines Auftrages und berichtete darüber nach Rom. Zunächst stieß er, wahrscheinlich aus Anlaß des Osterfestes 783, auf eine Besonderheit in der Festlegung des Ostertermins. Fiel der Frühlingsvollmond auf einen Samstag, so beging man in Rom und im Frankenreich nach alexandrinisch-dionysiani-

schrift des verlorenen Briefes zwar eine Reihe von Monaten, aber doch nicht über ein Jahr in Anspruch genommen haben, dann kommt wegen des terminus a quo für Nr. 97 nur 783 als Datum für Egilas Anfrage und Hadrians Briefe Nr. 96 und 97 in Betracht. Auch die Abfolge der Ereignisse in Spanien weist eher auf 783 als auf 780, da das Aufwerfen der Osterfrage, die Verurteilung des Migetius und der Ausbruch des adoptianischen Streites in Asturien Ende 785 eine zusammengehörige Kette von Ereignissen bilden.

[6] Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 644, 9–14; 95, S. 637, 17–24.

[7] Cod. Carol. 97 MG Epp III, S. 648, 1–8; vgl. Anm. 5.

[8] W. Heil, S. 100 f.

[9] Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 644, 13 f.; 95, S. 637, 23 f.

scher Praxis gleich am folgenden Tage das Osterfest, während die Spanier noch nach älterer abendländischer Sitte erst acht Tage später feierten.[10] Sodann mußte er feststellen, daß die römische Sitte des Samstagsfastens nicht geteilt wurde.[11] Ferner wollte man sich nicht nach dem Speisegesetz von Act. 15, 29 richten, was übrigens möglicherweise auf eine Distanzierung von islamischer Umgebung hinauslief.[12] Man pflegte andererseits aber auch unbefangen gesellschaftlichen Umgang und Tischgemeinschaft mit Juden und Mohammedanern, und es gab sogar Ehen christlicher Mädchen mit Nichtchristen.[13] Auch andere Mißstände der christlichen Lebensführung sind Egila noch aufgefallen, und schließlich haben nicht zuletzt seinen Anstoß Leute erregt, die eine schroffe augustinische Prädestinationslehre verfochten und zu extremen ethischen Folgerungen ausmünzten.[14] An derartigen Beobachtungen vermochte sich Egilas romorientierter Reformeifer wohl zu entzünden. Doch das als Erbe der westgotischen Zeit noch lebendige traditionsstolze Selbstbewußtsein der spanischen Kirche ließ von vornherein für solche Versuche einer Regulierung des eigenen kirchlichen Lebens von außen her keine günstige Aufnahme erwarten, und bald schon hat dann auch Egila bittere Klage führen müssen über den Widerstand und die Ablehnung, die man ihm entgegenbrachte.[15] Sein Auftrag führte ihn damit in eine Isolierung, die es verständlich machen kann, daß er einerseits anscheinend versucht hat, ein Bistum an sich zu bringen[16] und damit Boden unter den Füßen zu gewinnen, und

---

[10] Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 644, 32–645, 50; 95, S. 640, 12–641, 38. Zum Datum s. o., Anm. 5. Darauf, daß die in der Ostertafel des Victurius berücksichtigte ältere, im Rom seit dem 6. Jh., im Frankenreich seit der bonifatianischen Reform aufgegebene Osterfestlegung aller Wahrscheinlichkeit nach Praxis der von Elipandus repräsentierten offiziellen spanischen Kirche und nicht Sonderbrauch der Migetius-Gruppe war, hat schon A. Hauck hingewiesen (S. 300, Anm. 2). Indem Heil das verkennt (S. 111), verschließt er sich einen wesentlichen Zugang zur Festlegung der zeitlichen Abfolge des Geschehens. – Anders geartet als die Gegensätze zwischen Egila und den Spaniern muß die Kontroverse über die Osterfeier zwischen Toledo und Sevilla gewesen sein, die die „Continuatio Hispana a. 754", c. 133, ed. Th. Mommsen, MG AA XI, S. 366 zum Jahre 750 notiert; eine Differenz luna XV/XXII kommt hier nicht in Betracht.

[11] Cod. Carol. 97, MG Epp III, S. 648, 27–37. Unsicherheit hinsichtlich des Samstagsfastens bezeugt auch schon Isidor, De eccl. off. I 43, 1; 44, 2 (PL 83, Sp. 775 C; 776 C).

[12] Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 646, 1–6; 95, S. 641, 39–642, 3. Dieses Verhalten ist aber für die Tradition der spanischen Kirche nicht allgemein kennzeichnend, s. „Oratio super his qui morticinium comedunt vel suffocatum", Liber Ordinum, ed. M. Férotin, Sp. 127. Zu islamischen Speisegeboten s. H. A. R. Gibb/J. H. Kramers, Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden 1953, s. v. „maita" (S. 316 f.) und „nadjis" (S. 431 f.); vgl. auch Ibn Hazm, Kitab al-fasl, Asín Palacios (s. u., Anm. 61) II, S. 173.

[13] Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 646, 53–647, 3; 95, S. 643, 1–5.

[14] Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 646, 7–52; 95, S. 642, 4–50.

[15] Cod. Carol. 97, MG Epp III, S. 648, 9–26.

[16] S. D. Bullough, a.a.O. (Anm. 4), S. 225, Anm. 15 zu Cod. Carol. 95, MG Epp III, S. 637, 23–25. H. Florez (España Sagrada XII [1754], S. 162–167 der Neuausgabe 1904) hat entschieden die dann oft wiederholte Vermutung geäußert, der Egila des Cod. Carol. sei mit einem gleichnamigen Bischof zu identifizieren, den die im Cod.

sich andererseits dazu verstanden hat, sich dem Einfluß eines ihm offensichtlich entgegenkommenden Mannes wie Migetius zu öffnen und so eine Verbindung mit einem Außenseiter der spanischen Kirche einzugehen.[17]

Über diesen Mann wissen seine kirchlichen Gegner etwa zehn Jahre später sonderbare Geschichten zu erzählen.[18] Als er wegen Irrsinns von einem Arzt mit dem Brenneisen behandelt worden sei, habe er gewähnt, Christus gleich zu sein, sich zwölf Apostel erwählt und eine um ihn bekümmerte Frau mit der Verheißung von Luk. 23, 43 getröstet. Auch soll er prophezeit haben, er werde drei Tage nach seinem Tode wieder auferstehen. Solche Gerüchte sind sicher nicht unbedingt angetan, ein zutreffendes Bild von Migetius zu vermitteln. Sie mögen aber doch nicht ganz aus der Luft gegriffen sein;[19] denn daß er tatsächlich schon eine Sektiererpersönlichkeit eigenwilliger Prägung gewesen sein muß, zeigt sich auch an dem, was Elipandus von Toledo über seine theologische Vorstellungswelt mitteilt.[20] Auch das wird natürlich aus der Sicht des Gegners dargestellt, aber doch in unmittelbarer Anlehnung an eine Programmschrift des Migetius selbst. Nach ihr skizziert Elipandus nicht nur die von ihm beanstandeten Vorstellungen seines Gegners, sondern führt immer wieder auch von diesem dafür ausgewertete Bibelstellen an, so daß man auch einen gewissen Eindruck von der Argumentationsweise des Migetius gewinnt. Daß das so sich widerspiegelnde migetianische Gedankengut vielfach als befremdlich und verschroben erscheinen muß, darf ebensowenig wie der grobe polemische Ton des Elipandus dazu verführen, seine Darstellung nur für eine völlige Verzerrung zu halten. Sie zeigt einen bei einfachen Leuten gut angesehenen Mann,[21] der keine theologische Bildung besaß, sich aber mit der Bibel beschäftigte und das auf seine eigene Weise tat. Daraus und aus einzelnen Brocken theologischer Begrifflichkeit erwächst dann eine eigentümliche theologische Vorstellungswelt, die im Gegenüber zum formulierten kirchlichen Dogma und zu rationaler Schultheologie mindestens einfältig wirkt. Dabei ergibt sich von Migetius das Bild eines Mannes von sektiererischer Originalität und Spontaneität, das als solches historisch nichts Unwahrscheinliches hat und auch nicht der Analogien in Geschichte

„Emilianensis" Escorial D I 1, s. X ex., fol. 360v überlieferte Bischofsliste von Elvira (Granada) aufführt (ed. G. Antolín, Ciudad de Dios 74 [1907], S. 389). Die Liste nennt zwischen Ce(n)terius, belegt als Teilnehmer des 16. Konzils zu Toledo 693, und Nifridius, belegt durch das Protokoll der Synode zu Córdoba 839, sechzehn Namen, davon als fünften Egila und als neunten Agila. Mit Egila dürfte man dabei kaum bis in die achtziger Jahre des 8. Jh. kommen, eher führt der Name Agila in diese Zeit; ihn aber deshalb mit dem Egila der Briefe Hadrians zu identifizieren, ist willkürlich.

[17] Cod. Carol. 95, MG Epp III, S. 637, 25–27.

[18] Schreiben der span. Bischöfe an die fränk. von 793, ed. A. Werminghoff, MG Conc. II, S. 118, 35–119, 3. 8 f.

[19] Vgl. die Schilderung des fränkischen Sektierers Aldebert durch Bonifatius in den Akten der römischen Synode von 745: Bonif., Ep. 59, ed. M. Tangl, MG Epp sel I, S. 111, 11–112, 12.

[20] Elip., Ep. ad Mig., PL 96, Sp. 859–867.

[21] Ebd., 2, Sp. 859 B: „. . . rumore percurrente vulgi insipientis nonnulla de te recta esse credebamus."

und Gegenwart der Kirche entbehrt. Versuche neuerer Darstellungen, die Auffassungen des Migetius unter Hinweis auf vermeintliche Entstellungen durch Elipandus auf eine höhere Ebene theologischer Rationalität oder apologetischer Zielsetzung zu projizieren,[22] erscheinen demgegenüber unbegründet und gesucht.

Von den Gedanken, die Migetius in seiner Elipandus übersandten Schrift niedergelegt hat, sind diejenigen zur Trinitätslehre sicher die eigenwilligsten. Auch wenn sie für den Stellenwert der migetianischen Bewegung im geschichtlichen Kräftefeld weniger kennzeichnend sein mögen als ihre kirchenkritischen Motive, so hat doch Migetius selbst offensichtlich einigen Wert auf sie gelegt; denn mit ihnen hat er seine Schrift eröffnet.[23] Sie sind also ihm gegenüber doch wohl nicht nur, wie Heil annehmen möchte,[24] von Elipandus hochgespielt worden, auch wenn sie dann tatsächlich die ausschlaggebende Handhabe für seine kirchliche Verurteilung geboten haben. Von ihnen wird noch die Rede sein müssen. Nicht minder eigenwillig ist auch des Migetius Vorstellung, die römische Lokalgemeinde sei die Kirche in ihrer eschatologischen Vollendung, in der sich das himmlische Jerusalem von Apk. 21 verwirklicht habe.[25] Damit war zwar, wenigstens unmittelbar, noch nichts über die Autorität des römischen Bischofs gesagt,[26] aber doch die Empfänglichkeit gegenüber dem von Rom autorisierten Egila begründet, die dann in dessen Verbindung mit der Migetius-Gruppe zum Tragen kam. Darüber hinaus konnten sich Egila und Migetius an einem Punkt auch von vornherein in der Sache treffen. Egila hatte ja Anstoß genommen an der Unbekümmertheit, in der spanische Christen mit Juden und Mohammedanern Umgang pflegen und Tischgemeinschaft halten konnten,[27] und Migetius erklärte schlechthin jede Tischgemeinschaft mit Ungläubigen für Verunreinigung und weigerte sich darüber hinaus auch, mit Sündern zu Tisch zu sitzen.[28] Weit deutlicher noch als schon in der utopischen Vorstellung von Rom als der eigentlichen Kirche tritt in dieser Haltung der kirchenkritische Hintergrund des migetianischen Sektierertums zutage, in dem man sicher das tragende

[22] Z. B. É. Amann, S. 284–286; J. F. Rivera Recio, DHGE 15, Sp. 207 f.; W. Heil, S. 112.

[23] Elip., Ep. ad Mig. 3, PL 96, Sp. 860 C: „Quod autem in principio schedulae tuae fetidissimae tres personas corporeas in Divinitate esse protestaris . . ."

[24] W. Heil, S. 112.

[25] Elip., Ep. ad Mig. 12 f., PL 96, Sp. 866 f.

[26] Die Behauptung von Heil, daß Migetius mit seinen Rom-Spekulationen „die Autorität des römischen Stuhls gegen den Anspruch des Primas von Spanien stellte" (S. 111, vgl. 114), ist ein rationalisierendes Mißverständnis dessen, was im Referat des Elipandus mitgeteilt wird. Jedenfalls bei diesem ersten Zusammenstoß ist die Bedeutung von Mt. 16, 18 zwischen Migetius und Elipandus nur insoweit kontrovers, als eben Migetius unter der Kirche dieses Herrenwortes nur die römische Lokalgemeinde als Kirche in eschatologischer Vollendung verstehen wollte. Von Petrusvollmacht und Schlüsselgewalt ist hier entgegen der Meinung von Heil (S. 114), der dem Wortlaut und Tenor der Ausführungen des Elipandus nicht gerecht wird, überhaupt nicht die Rede (wie denn auch nur Mt. 16, 18, nicht 16, 18 f. zitiert wird).

[27] Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 646, 53–55; 95, S. 643, 1–4.

[28] Elip., Ep. ad Mig. 11, PL 96, Sp. 865 D–866 A.

Moment dieser Bewegung wird sehen dürfen. Hierhin gehört dann auch eine Forderung unbedingter Heiligkeit als Voraussetzung des priesterlichen Amtes, die anscheinend allerdings nicht so sehr von einer Beobachtung von Mißständen ausgegangen ist als vielmehr von einer Kritik an priesterlicher Selbstbezichtigung als Sünder und einem darin sich aussprechenden Selbstverständnis, das eine Übernahme priesterlichen Dienstes verbiete.[29]

In diesem kirchenkritischen Zug der migetianischen Bewegung hat F. Ansprenger den Anhaltspunkt für seine Vorstellung gefunden, der Zusammenstoß zwischen Migetius und Elipandus sei das erste Aufbrechen eines grundlegenden Gegensatzes in der mozarabischen Christenheit. Dieser sei bestimmt durch die Spannung einer im wesentlichen von der alten westgotisch-spanischen Aristokratie und vom Episkopat getragenen Partei der „Kollaboration" mit der islamischen Herrschaft, die auf einen Fortbestand des westgotisch-spanischen Gesellschaftskörpers zielte und daher auf ein möglichst reibungsloses Verhältnis zwischen Christen und Mohammedanern bedacht gewesen sein müsse, und einer allmählich heranwachsenden christlichen Widerstandsgruppe der „Radikalen".[30] Wesentlich für diesen Entwurf ist die Behauptung eines historischen und sachlichen Zusammenhangs zwischen den Migetianern, der 839 auf einer Synode von Córdoba verurteilten Gruppe der Casianer und der cordobesischen Märtyrerbewegung der Mitte des neunten Jahrhunderts. Einen Zusammenhang zwischen den Migetianern und den Casianern von 839 hatte schon A. Helfferich vermutet,[31] und stärker noch als Ansprenger, ohne jedoch dessen Gesamtauffassung zu teilen, hat auch Heil ihn aufzuweisen versucht.[32] Als „Lehrer der Casianer und Salibanier (= Sabellianer?)" konnten die durch Elipandus vertretenen spanischen Bischöfe den Migetius bezeichnen,[33] und über „Akephaler mit dem Namen der Casianer" handelt das in jämmerlichem Zustand erhaltene Protokoll der andalusischen Synode von 839.[34] In beiden Fällen dürfte die Benennung der sektiererischen Gruppe als „Casianer" eher Fremd- als Selbstbezeichnung sein.[35] Sie verwendet einen in der zeitgenössischen spanischen Kirche anschei-

---

[29] Elip., Ep. ad Mig. 10, PL 96, Sp. 864 C. Das von Migetius kritisierte Selbstverständnis macht sich Elipandus entschieden zu eigen (ebd., Sp. 865 BC).

[30] Ansprenger, S. 8–28.

[31] Adolf Helfferich, Der Westgothische Arianismus und die Spanische Ketzer-Geschichte. Berlin 1860, S. 115.

[32] Heil, S. 109 f.

[33] Schreiben der span. Bischöfe an die fränk., MG Conc II, S. 118,35 f.: „... Migetio, Casianorum et Salibaniorum (Sabellianorum conj. Werminghoff) magistro ..."

[34] Das Protokoll wurde zuerst von H. Florez in der unpaginierten Vorschaltung zu EspSagr XV (1759, Neudruck 1906) veröffentlicht; Abdruck bei Helfferich, a.a.O. (Anm. 31), S. 108–114. Viermal begegnet hier der Name „Casiani", je einmal „Casianisti" und „Casianistae".

[35] Für das Schreiben der span. Bischöfe von 793 zeigt das die Parallelisierung mit dem Namen der Salibanier (Sabellianer?). Dagegen stellt sich für das Protokoll von 839 die Frage nach der Bedeutung von „Acebali nomine Casianorum". Die Bezeichnung „Akephaler" wird den Akten des Konzils von Sevilla 619, c. 12 (PL 84, Sp. 598 D) entnommen sein. Die cordobeser Synode gebraucht sie offenbar nur als bloßen Schimpfnamen (vgl. „de ipsis Acephalis et Hipocentauri monstruosi", Helf-

nend geläufigen Ketzernamen, dessen ursprünglicher Sitz im Leben uns unbekannt bleibt,[36] der aber in beiden Fällen jedenfalls für sachlich passend gehalten wurde. Über einen geschichtlichen Zusammenhang ist mit solcher häresiologischen Einordnung selbstverständlich gar nichts gesagt.

Sachlich gemeinsam ist beiden Gruppen offensichtlich ein Selbstverständnis besonderer Heiligkeit. Es äußert sich bei Migetius wenigstens in seiner Auffassung des Priestertums, und bei den Casianern scheint es zur Selbstbezeichnung als „Heilige" geführt zu haben.[37] Beide Gruppen verweigern die Mahlgemeinschaft mit Nichtchristen. Die auch von Hadrian gerügte, für die

---

ferich, S. 111). Der eigentliche Gruppenname ist Casianer. Fraglich ist nur, ob „Acebali nomine Casianorum" Akephaler sind, die sich Casianer nennen, oder solche, die man so nennt. Doch die Frage ist sicher im letzten Sinn zu entscheiden. Schon von vornherein ist es wahrscheinlich, daß eine von einem Personennamen abgeleitete Bezeichnung einer kirchlichen Sondergruppe mindestens ursprünglich polemische Fremdbezeichnung ist, durch die die so benannte Gemeinschaft auf die Unverbindlichkeit eines nur menschlichen Urhebers zurückgeführt werden soll. In diesem Sinn muß die Beziehung der andalusischen Casianer auf den Heros eponymos Casian von der Synode konstruiert sein (Helfferich, S. 109), da ja der abgeleitete Sektenname eben schon 793 auf eine Gruppe angewandt werden konnte, die nicht von Casian, sondern von Migetius begründet war. Im übrigen läßt das Protokoll von 839 vermuten, daß die Selbstbezeichnung der Casianer „Sancti" gelautet hat (Helfferich, S. 112).

[36] Die Synode von 839 nennt, anscheinend im Sinne einer konstruierten Ketzergenealogie, Casian den geistigen Vater der Gruppe, der die in ihr lebenden „finsteren und unstatthaften Traditionen" erfunden habe (Helfferich, S. 109). Heil (S. 110) hat die schon von Helfferich (S. 115) erwogene, aber verworfene Vermutung aufgegriffen, die Ketzerbezeichnung Casianer sei von Johannes Cassian abgeleitet. Aber trotz seiner Kritik an Augustin ist es sehr wenig wahrscheinlich, daß dieser in der kirchlichen Nachwelt in erster Linie als monastischer Autor hochgeschätzte Gallier einem Ketzernamen Pate gestanden haben soll; Alvar von Córdoba nennt in „beatus Cassianus": Ep. IV 18, ed. José Madoz, Epistolario de Alvaro de Córdoba (Monumenta Hispaniae Sacra, serie patristica I), Madrid 1947, S. 131. Wenn Egila in Spanien Anstoß nimmt an Verfechtern einer schroffen augustinischen Prädestinationstheorie, besagt das weder, daß der spanische Episkopat diesen Augustinismus vertreten hat noch daß für Migetius eine ausdrückliche Frontstellung dagegen typisch war noch daß dieser Fragenkomplex für das Verhältnis des Episkopats zu Migetius von Bedeutung gewesen sein muß. Im übrigen scheint Egila den Prädestinatianern gegenüber unsicher gewesen zu sein; denn er wendet sich an Rom, und Hadrian verweist ihn auf Fulgentius von Ruspe (Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 646, 10–52), so daß also von dieser Seite der Name des Cassian nicht ins Gespräch kommt. – Wenn Heil (S. 110 mit und bei Anm. 143) noch einmal auf eine angebliche Cassianskirche der Casianer hinweist mit der Bemerkung, daß dieses Patrozinium „immerhin auf die Verehrung Cassinas" deute, so ist das eine aus Pius Bonifacius Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, II 2, Regensburg 1874 übernommene Fehldeutung einer Stelle aus dem Protokoll von 839. Dort heißt es (Helfferich, S. 113), „quod ss. Casiani habentem ecclesiam super arenam constructam . . ." Die angesichts des Überlieferungszustandes des Textes ohnehin problematische Abbreviatur ss wird man kaum mit „sancti" auflösen dürfen, zumal den Casianern nachgesagt wird (Helfferich, S. 110), daß sie die Heiligenreliquien nicht verehren. Der Text scheint sagen zu wollen, „daß die . . . Casinaer eine Kirche, auf Sand gebaut, haben . . ." (wobei „Sand" wohl eher auf Mt. 7, 26 denn auf „die große Steppe von Cabra" – so Gams – geht).

[37] Protokoll von 839 (Helfferich, S. 112).

spanische Christenheit offenbar kennzeichnende Freizügigkeit solcher Mahlgemeinschaft ist sicher Zeichen einer Einstellung auf die mit der islamischen Herrschaft gegebenen Lebensverhältnisse.[38] Doch die sektiererische Verweigerung zielt nicht unmittelbar darauf ab; sie ist in erster Linie eine Konsequenz aus dem eigenen Heiligkeitsbewußtsein und gehört in einen weiteren, sektentypischen Rahmen als den einer primär antiislamischen Einstellung; denn Migetius lehnt auch die Mahlgemeinschaft mit Sündern ab, und die Casianer verweigern sie gar überhaupt Nichtangehörigen der eigenen Gruppe.[39] Als Ausdrucksgestalt kirchenkritischen Protestes gegen eine Weltförmigkeit der Kirche steht sie auf einem Hintergrund kirchlicher Verhältnisse, die zwar auch, aber keineswegs in erster Linie Anlehnungsbestrebungen an die omaijadische Herrschaft widerspiegeln.[40] Als Erscheinungsform christlichen Sektentums aber ist solche Verhaltensweise oder wenigstens doch die in ihr zutage

---

[38] Ihre theologische Begründung durch Elipandus (Ep. ad Mig. 11, PL 96, Sp. 865 D–866 A) und das Konzil von 839 (Helfferich, S. 109 f) zeigt übrigens deutlich, daß der Angriff darauf sowohl von seiten Egilas und Hadrians als auch des Migetius und der Casianer nicht eine Haltung pragmatischen Taktierens trifft, sondern ein Verständnis christlicher Freiheit, das sachgemäßer ist als die Stellung der Kritiker.

[39] Protokoll von 839, Helfferich, S. 112.

[40] Vor allem das Konzil von 839 läßt eine Verweltlichung im Klerus erschließen (Helfferich, S. 112 f.): Treiben weltlicher Geschäfte, Nichteinhaltung des Zölibats; vgl. aber auch schon Hadrian (Cod. Carol. 96, MG Epp III, S. 674, 2–4): leichtfertige Weihen, Ehen mit geschiedenen Frauen sogar von Priestern eingegangen. Auf verbreitete Indifferenz gegenüber überkommenen Maximen christlicher Lebensführung weist das Stichwort Juviniani im Protokoll von 839 (s. u., Anm. 44), und Symptom dafür ist auch eine vielfache Mißachtung kirchlicher Eherechtsvorschriften darunter die von Hadrian (S. 646, 55–647, 2) und der cordobesischen Synode (Helfferich, S. 112, vgl. 109) mißbilligte Verheiratung christlicher Mädchen mit Mohammedanern. Nach Ansprenger (S. 22) soll das Mischehenverbot im Papstbrief über Egila durch Migetius veranlaßt sein als Angriff der radikalen Partei gegen die Fundamente christlich-islamischer Zusammenarbeit, der ein bischöfliches Einschreiten gegen Migetius erzwungen habe. Aber die Zurückführung des Verbotes Hadrians auf eine Anregung des Migetius ist eine willkürliche Annahme, und daß die Mischehenfrage überhaupt im migetianischen Streit eine Rolle gespielt habe, läßt sich quellenmäßig nicht belegen. Dennoch behauptet Ansprenger weiterhin (S. 23), das Mischehenverbot durch die Synode von 839 sei als Ergebnis einer Entwicklung ein der „Kollaborationspartei" abgezwungenes Zugeständnis. Damit wird unterstellt, daß die grundsätzliche Haltung des spanischen Episkopates zur Zeit des Elipandus eine andere gewesen sei als die Hadrians oder der Synodalen von 839 und der spanischen Tradition überhaupt (vgl. Conc. Tolet. III von 589, c. 14, PL 84, Sp. 354 B; Lex Visig. XII 2, 14, ed. K. Zeumer, MG LL S I, S. 442, 3–10). Dafür gibt es weder einen Beleg noch einen hinreichenden Grund. Es bleibt so als einziger Hinweis auf wirkliche Kollaboration mit der omaijadischen Herrschaft die Erwähnung von Simonie durch die Synode von 839 (Helfferich, S. 109 und 112); zur Simonie in der mozarabischen Kirche des neunten Jh. und dem Licht, in dem sie zu sehen ist, vgl. den Vorwurf Alvars gegenüber Saul von Córdoba, dieser habe sein Bistum durch Zahlung von 400 Solidi an Eunuchen und andere Leute, u. d. h. an Hofkreise des Emirats, erlangt, worüber sogar eine arabische Urkunde vorliege (Alvar, Ep. XIII 3, ed. J. Madoz, S. 208), und die Mitteilung des Samson von Córdoba, daß Hostegesis von Málaga, der Collaborateur par excellence, sein Bistum in unkanonischem Alter simonistisch erworben habe (Apologeticus II 2, ed. H. Florez, EspSagr XI, ^{3}1792, S. 377).

tretende kirchenkritische Grundtendenz zu allgemein, um für die Feststellung einer geschichtlichen Kontinuität zwischen bestimmten Bildungen wirklich aussagekräftig zu sein. Doch ihrer kirchlichen Umwelt konnte sie sich sehr wohl als tertium comparationis einer ketzerpolemischen Einordnung anbieten und so zur Subsummierung unter die gleiche Ketzerbezeichnung Anlaß geben. Eher könnte es dagegen auf geschichtlichen Zusammenhang deuten, daß für beide Gruppen eine besondere Rombeziehung belegt ist. Doch zeigt sich bei näherem Zusehen gerade hier auch ein deutlicher Unterschied. Die Rombeziehung der Casianer von 839 erscheint nicht als Fortsetzung der Romschwärmerei des Migetius und seiner Inanspruchnahme des Egila, sondern als eigenständig begründet durch einen Anspruch der über See nach Spanien kommenden und im Bezirk von Cabra sich niederlassenden Gründer der casianischen Gemeinde, aus Rom entsandt zu sein.[41] Auch die cordobesische Synode selbst hat anscheinend die Sekte der Casianer nicht als Fortsetzung der Migetiusgruppe gesehen; denn obwohl der Ketzername der Migetianer auch noch später im neunten Jahrhundert in Andalusien geläufig ist,[42] begegnet er weder unter den Ketzerbezeichnungen, die das Synodalprotokoll auf die Casianer anwendet,[43] noch unter denen, gegen deren gleichzeitiges Unwesen man sich ebenfalls richtet.[44]

Eine unmittelbare Kontinuität zwischen Migetius und den von der cordobesischen Synode verurteilten Casianern ist nach solchen Beobachtungen doch

[41] Protokoll von 839, Helfferich, S. 108 f.; 111. Heil (S. 109) führt für eine Kontinuität der Casianer mit der Migetiusgruppe „die Erwähnung ihres Gründerbischofs Agila (wohl Egila)" im Protokoll von 839 an. Nach der ursprünglichen Ausgabe von Florez lautete der entsprechende Text jedoch: „. . . qui ut ajunt Abafilanem Ementiae solus solum ordinare episcopum" (Helfferich, S. 112); „ab Agilanem" für „Abafilanem" ist nur ein Verbesserungsvorschlag aus der 2. Aufl. von EspSagr XV (1787). Offenbleiben muß die Frage nach dem Sachgrund des casianischen Romanspruchs. War er Fiktion? Stehen hinter ihm römische Sektierer? Oder hat man es gar erneut mit der Depravation eines römischen Reformvorstoßes zu tun?

[42] Saul von Córdoba bei Alvar, Ep. XII 3, ed. J. Madoz, S. 204.

[43] Außer Acephali: „de haerese Manichaeorum, quae eis inserta est" (Helfferich, S. 110), weil sie am Weihnachtstag fasten, wenn er auf einen Freitag fällt (was 839 der Fall war); „in haeresim Vigilantiani conformes" (ebd.), wegen Ablehnung der Reliquienverehrung (vgl. Hieron., Contra Vigilantium); „Novatianus et Vigilantianus" (ebd.), aus dem gleichen Grunde (vgl. Eulogius v. Alex. bei Photius, Bibl. c. 280, PG 104, Sp. 349/352).

[44] Protokoll von 839, Helfferich, S. 109, vgl. 112: „. . . sicut sunt nunc permanentes Casiani, Juviniani (Juvinianistae, S. 112), Simoniaci . . ." – „Juviniani(stae)" nimmt Bezug auf Jovinian, der Ende des 4. Jh. als Gegner christlich-asketischen Ideals aufgetreten ist (vgl. Hieron., Adv. Jonvinianum); mit diesem Namen bezieht das Konzil wohl Front gegen eine allgemeine laxe Auffassung christlicher Lebensführung, als deren Vertreter Jovinian nach dem auch in der Hispana überlieferten Verurteilungsschreiben des Papstes Siricius erscheinen mochte (Jaffé, Reg. Nr. 260; Hispana PL 84, Sp. 637 f.). Allerdings ist er von Ambrosius (Ep. 42, PL 16, Sp. 1172–1177) auch beschuldigt worden, die ewige Jungfräulichkeit Mariens zu leugnen, und in Spanien hat Ildefons von Toledo ihn in seinem Libellus de virginitate perpetua S. Mariae als Vertreter dieser Auffassung herausgestellt (c. 2, PL 96, Sp. 59 f.); doch eine so spezielle Häresie hätte wohl zu näherem Eingehen der Synode geführt.

sehr fraglich, und mindestens ebenso problematisch ist Ansprengers weitere Behauptung, daß die casianische Gruppe in Cabra und die etwas jüngere cordobesische Märtyrerbewegung[45] Ausdruck derselben geschichtlichen Strömung seien. Man kann daher nicht, wie Heil, Migetius einfach von der ein halbes Jahrhundert jüngeren Casianersekte her deuten, ohne damit Gefahr zu laufen, sein eigenes Profil zu verwischen. Vor allem aber ist es unmöglich, mit Ansprenger die Casianer von 839 als Medium zu benutzen, um in vermeintlichem Aufweis geschichtlicher Dynamik Gegebenheiten des Endes der Regierung ʿAbd ar-Rahman II. (822–852) und der ersten Jahre Mohammed I. (852–886) in die achtziger Jahre des achten Jahrhunderts zurückzuprojizieren und so das Auftreten des Migetius als ersten faßbaren Ausdruck des sich formenden Bewußtseins einer in der spanischen Christenheit heranwachsenden antiislamischen und antikollaborationistischen radikalen Partei zu werten. Im übrigen sind auch im Blick auf Elipandus, der dabei als Gegenspieler des Migetius zum Vertreter einer für die etablierte spanische Hierarchie vorausgesetzten, ausgeprägten und bewußten Kollaborationshaltung der Art gestempelt wird, wie sie um die Mitte des neunten Jahrhunderts in der Person des Bischofs Hostegesis von Málaga begegnet, Zweifel an dieser Auffassung des migetianischen Streites möglich. Auf jeden Fall wird ein solches Elipandusbild von den Quellen nicht unmittelbar gestützt.[46] Zwar hat M. del Alamo häufige Aussagen spiritualistischer Kirchenkritik im Apokalypsekommentar des Beatus von Liébana, die ganz allgemein von falschen, häretischen, schismatischen oder nur aus weltlichem Ehrgeiz ihr Amt versehenden Priestern und Bischöfen reden, als versteckte Bezugnahmen auf Elipandus gedeutet, und Ansprenger hat darüber hinaus in solchen Stellen Anspielungen auf eine kollaborative Haltung des Elipandus erkennen wollen. Doch sind solche Aussagen des Beatus organischer Bestandteil seiner ekklesiologischen Deutung der Apokalypse und so allgemein gehalten, daß eine beabsichtigte zeitgeschichtliche Zuspitzung auf bestimmte Personen oder Gruppen überhaupt wenig wahrscheinlich ist und die Annahme gar einer speziellen Beziehung auf Elipandus als gänzlich willkürlich erscheinen muß.[47] Um so schwe-

[45] Dazu s. Edwart P. Colbert, The Martyrs of Córdoba (850–859). A Study of the Sources (The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History, NS 17). Washington 1962.

[46] Man hat überhaupt bei der gegebenen, allerdings sehr unzulänglichen Quellenlage den Eindruck, daß sich eine bischöfliche Kollaborationsgruppe im Sinne Ansprengers erst in der Zeit ʿAbd ar-Rahman II. herausgebildet hat. Bemerkenswert mag in diesem Zusammenhang vielleicht auch sein, daß der Vorwurf der Simonie erstmals im Synodalprotokoll von 839 begegnet, noch nicht aber im Beschwerdenkatalog Egilas über die Mißstände in der spanischen Kirche, wie er sich in der Antwort Hadrians spiegelt.

[47] Matéo del Alamo, Los comentarios de Beato al Apocalipsis y Elipando. In: Miscellanea Giovanni Mercati II (Studi e Testi 122), Rom 1946, S. 16–33; Ansprenger, S. 29 f. Del Alamo (S. 31) führt z. B. die Stelle I 4, 39 (ed. Henry A. Sanders, Beati in Apocalipsin libri duodecim [Papers and Monographs of the American Academy in Rome 7], Rom 1930, S. 68) an, in der es bei einer allegorischen Deutung von 2. Chron. 36, 6 f. heißt: „Sic et hodie in ecclesia haeretici sacerdotes nostra vasa in Babilonia, id est in confusione, deportant . . .“ Das müßte bei einer

rer wiegt dann, daß in der Ende 785 von Beatus und Heterius verfaßten Kampfschrift gegen Elipandus jeglicher Vorwurf des Paktierens mit den islamischen Machthabern fehlt. Die Erklärung, Elipandus sei als erster in Spanien Abbild des Antichrist,[48] bezieht sich allein auf den theologischen Gehalt der adoptianischen Christologie und den dafür erhobenen Geltungsanspruch und wird durch ein gekünsteltes Zahlenspiel mit dem – übrigens von Heterius und Beatus erst konstruierten[49] – Wortlaut seines Glaubensbekenntnisses anhand von Dan. 7, 7 f. begründet.[50]

Die Auseinandersetzungen mit Migetius als Vorgeschichte des adoptianischen Streites lassen sich demnach also nicht ohne weiteres in ein sehr genau zu bestimmendes, übergeordnetes geschichtliches Spannungsfeld einordnen, aus dem dann zwangsläufig auch der Adoptianismus verständlich zu machen wäre, und man wird sich deshalb damit begnügen müssen, aus den faßbaren Daten des Geschehens selbst ein möglichst gegliedertes Bild zu gewinnen. Vor geraumer Zeit, so schreibt Elipandus im Jahre 785 an seinen asturischen Vertrauensmann, den Abt Fidels, sei gegen die Migetianer verhandelt worden sowohl in der Osterterminfrage als auch ihrer anderen Irrtümer wegen.[51] Nun ist aber in des Elipandus Widerlegungsschrift gegen Migetius von der Osterterminfrage als einem Streitpunkt noch keine Rede. Hier hat also Migetius erst später eine Stellung bezogen, die ihn in Konflikt mit der üblichen Praxis der spanischen Kirche brachte. In dieser Erweiterung des migetianischen Programms aber wird man sicher eine Frucht der Begegnung des Sektierers mit Egila sehen dürfen, den diese Frage offenbar schon von Beginn seiner spanischen Tätigkeit an beschäftigt hatte.[52] Der erste Zusammenstoß des Migetius mit Elipandus ist deshalb vor seiner Verbindung mit Egila erfolgt. Elipandus hatte sich damals mit seiner Widerlegungsschrift begnügt und darin offiziell die sonderbaren Lehren des Migetius als „mit ewigem Anathem zu strafen" verurteilt.[53] Das erwies sich allerdings als wirkungslos. Denn da es Migetius gelang – wohl doch noch 783, im Jahre des strittigen Osterfestes –,

---

Beziehung auf Elipandus ja wohl auf dessen adoptianische Position gehen, die 785 in Asturien bekannt wurde; doch der Text findet sich (wie alle von del Alamo und Ansprenger genannten Stellen) schon in der ersten Ausgabe des Kommentars vom Jahre 776! Den Tenor der von ihm angeführten Stellen verzeichnet Ansprenger nach dem Maßstab seiner Theorie, wenn er angibt, Beatus interpretiere Vorzeichen und Symbole des Antichrist immer wieder „auf falsche Bischöfe hin, die Christus an die weltlichen Machthaber verraten" (S. 29). Beatus spricht von falschen Bischöfen, die ihr Amt aus weltlichem Ehrgeiz und um weltlichen Gewinnes willen, gegebenenfalls gestützt auf die Freundschaft der weltlichen Herrscher (regali amicitia), anstreben und ausüben und dabei das Kirchenvolk geistlich betrügen, weil sie es in falscher Heilsgewißheit wiegen.

[48] Heterius/Beatus, Ad. Elip. II 99, PL 96, Sp. 1027 A.

[49] Ebd., I 38, Sp. 915 C.

[50] Ebd., II 99–102, Sp. 1026 D–1029 A.

[51] Bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 D (s. Anm. 114).

[52] Cod. Carol. 96, der die unmittelbare päpstliche Bestätigung des durch Wilchar von Sens erteilten Auftrags enthält und einen ersten Bericht Egilas beantwortet, gehört sicher in die Anfangszeit seiner spanischen Mission.

[53] Elip., Ad Mig. 2, PL 96, Sp. 859 B.

den unliebsamen fränkisch-römischen Reformbischof für sich zu gewinnen, konnte er dem Urteil des Elipandus, der im Bewußtsein einer tragenden Bedeutung Toledos für die kirchliche Rechtgläubigkeit lebte,[54] den Anspruch einer begründeteren Legitimität entgegenstellen. Die migetianische Bewegung erhielt damit ein ganz anderes Gewicht und konnte als eine Gefahr gelten, in der mit der Geltung Toledos der rechte Glaube und die innere Einheit der spanischen Kirche ernsthaft bedroht schienen und die daher eine energische Abwehr auf möglichst breiter Front herausforderte.[55] So brachte dann Elipandus – vielleicht noch im Jahre 783, da es ja im Oktober 785 schon „eine geraume Zeit" her ist – in Sevilla ein Konzil zur Verhandlung von Osterpraxis und Lehre der Migetiusgruppe zusammen.[56]

Das Zeugnis des Elipandus, daß seine asturischen Gegner eben das, was er und seine Brüder in Sevilla festgelegt hätten, zum Anlaß nähmen, sich gegen ihn zu wenden, zeigt unzweifelhaft, daß die Formulierung der adoptianischen

[54] Elip., Ad Fidel., bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 C.

[55] Die Vermutung Heils (S. 100), die Aktion gegen Migetius sei durch Erhebung des Elipandus zum Metropoliten von Toledo (in der älteren Literatur auf Anfang der achtziger Jahre datiert, s. Hermann Größler, Die Ausrottung des Adoptianismus im Reiche Karls des Großen [Programm Eisleben], 1879, S. 4) ausgelöst worden, läßt sich nicht halten. Die von Heil im Anschluß an Größler dafür genannten Quellen sind Fälschungen des 16. Jahrhunderts (s. José Godoy Alcántara, Historia crítica de los falsos cronicones, Madrid 1868, S. 38–43 u. 180–193). Tatsächlich gibt es für die Datierung des Amtsantritts des Elipandus nur eine Quelle, die wenigstens den Anspruch erheben darf, nicht Fiktion zu sein, und das ist die von J. F. Rivera Recio (DGHE 15, Sp. 207) für seine Datierung auf 754 ausgewertete, in den Text der Handschriften eingeschaltete Glosse zur „Continuatio Hispana a. 754" (zur Gotengeschichte Isidors), c. 124, ed. Th. Mommsen, MG AA XI, S. 365. Sie besagt, daß während der Herrschaft des Abu-l Chattar (743–745, s. É. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, I, Paris/Leiden ²1950, S. 48–50) Cixila Bischof von Toledo gewesen sei und daß er dieses Amt neun Jahre versehen habe. Cixila war nach Ausweis der toletaner Bischofsliste des Cod. Emilianensis Escorial D I 1, s. X ex., fol 360 v (ed. G. Antolín, Ciudad de Dios 74 [1907], S. 388) unmittelbarer Vorgänger des Elipandus. Die Hinweise der Glosse zur Chronik von 754 ergeben, daß er frühestens 736, spätestens 743 Bischof geworden und frühestens 745, spätestens 752 gestorben sein muß. Der am 25. Juli 716 geborene Elipandus (Elip., Ep. ad Fel. vom Jahre 798, ed. E. Dümmler, MG Epp. IV, S. 308, 29 f.) hatte 746 das kanonische Alter erreicht. Er müßte nach diesen Anhaltspunkten also um 750 sein Amt angetreten haben. Zu seiner Bezeichnung als „novellus archiepiscopus" durch Beatus s. u. (bei Anm. 120).

[56] Elip., Ad Fidel., bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 D: „. . . quod ego et caeteri fratres mei in Ispalitanis tanto tempore dijudicavimus, et Deo auxiliante, tam in festis paschalium quam in caeteris erroribus Migetianorum haeresim emendavimus, nunc illi (= die asturischen Antiadoptianisten) e contrario inveniunt unde nos arguant." Heil (S. 100) hält zwar (wie schon Gams, a.a.O. [Anm. 36], S. 259) die Ausdrucksweise des Elipandus für zu schwach, um einen förmlichen Konzilsbeschluß zu bezeichnen. Sie besage nur, „daß Elipand und weitere interessierte Bischöfe ‚in Ispalitanis' nach ihrem gemeinsamen Urteil häretische Lehren, die in der Kirche um sich gegriffen hatten, aus dieser wieder verdrängten". Damit ist aber tatsächlich nichts anderes als eine synodale Aktion beschrieben ähnlich der, die uns im Protokoll der Synode zu Córdoba 839 begegnet und zu der Wistremir von Toledo und – wenn man es so ausdrücken will – sechs „weitere interessierte Bischöfe" zusammengetreten sind.

Christologie auf diesem Konzil und im Zuge der Auseinandersetzung mit Migetius erfolgt ist. Ebenso entschieden wie unbefriedigend hat Ansprenger versucht, diesem Sitz im Leben des formulierten Adoptianismus Rechnung zu tragen. Seine Deutung des Zusammenhangs ist nicht nur durch Festlegung auf die von ihm getroffene, aber sehr anfechtbare politisch-gesellschaftliche Rollenbestimmung der einander gegenüberstehenden Gruppen belastet, sondern auch noch durch eine andere grundsätzliche Vorentscheidung. Ansprenger ist nämlich nicht bereit, dem durch des Migetius trinitätstheologische Behauptungen von Anfang an mitgegebenem theologischen Moment der hier geführten Auseinandersetzung zwischen Kirche und Sekte Eigengewicht und eigengesetzliche Dynamik zuzubilligen. Er klammert damit gerade die Dimension des aufgebrochenen Gegensatzes als unerheblich aus, an der Elipandus und der spanische Episkopat an einer für das bischöfliche Selbstverständnis wesentlichen Stelle, als Vertreter der kirchlichen Lehrtradition und Rechtgläubigkeit, herausgefordert waren und in der die bewußte Auseinandersetzung geführt wurde. So bleibt ihm nur der Weg, den Adoptianismus, dessen eigentlich theologischer Vertreter, Felix von Urgel, immerhin eine Streitschrift gegen den Islam verfaßt hat,[58] als Funktion der vermeintlichen Tendenz des Elipandus und seiner Bischöfe nach einem Ausgleich mit der islamischen Herrschaft aufzufassen[59] und damit den adoptianischen Streit jedenfalls in seiner spanischen Phase als den ideologischen Austrag einer politischen Spannung innerhalb der spanischen Christenheit zu werten. Die adoptianische Christologie sei nämlich dazu entworfen worden, Mohammedanern gegenüber eine möglichst geringe Reibungsfläche zu bieten. Sie wolle die apologetische Verwertbarkeit der Zweinaturenlehre gegenüber dem islamischen Vorwurf göttlicher Verehrung des Menschen Jesus durch eine griffige Formulierung für das Menschliche in Christus erleichtern und für islamische Gesprächspartner verständlicher machen, um so ein schnelles Ausweichen vor weitergehenden Diskussionen zu ermöglichen. Dabei mache sie sich einen Unterschied in der Rechtsauffassung der Adoption zu nutze, die für den Islam eine weniger enge Bindung darstelle als für die römisch-rechtliche Tradition, und habe so eine Möglichkeit geschaffen, islamische Einwände gegen den Glauben an Jesu Gottessohnschaft mit einem Hinweis auf deren Adoptivcharakter zu beschwichtigen.[60]

Nun konnte in der Tat eine trennungschristologische Ausdrucksweise in mancher Hinsicht wohl islamischen Ohren den verhältnismäßig geringsten Anstoß

[58] Alkuin, Ep. 172, ed. E. Dümmler, MG Epp IV, S. 284, 30.

[59] „Der Adoptianismus ist seinem Wesen nach religiöser Ausdruck einer christlichen Partei der Kollaboration mit den herrschenden Muslim" (Ansprenger, S. 65).

[60] Ansprenger, S. 31–35. – Zur islamischen Ablehnung des Gedankens der Gottessohnschaft s. Koran, Sure 19, 34 f.: „Solcher Art ist Jesus, der Sohn der Maria – um die Wahrheit zu sagen, über die sie im Zweifel sind. Es steht Gott nicht an, sich irgend ein Kind zuzulegen. Gepriesen sei er!" (Der Koran, übers. von Rudi Paret, Stuttgart 1962, S. 249, hier und im folgenden zitiert ohne die interpretierenden Zusätze des Übersetzers). – Zur Adoption s. Sure 33, 4: „Und er (= Gott) hat eure Nennsöhne nicht zu euren Söhnen gemacht. Das sagt ihr nur so obenhin" (R. Paret, S. 344).

an der Christologie bieten, wie etwa die Auseinandersetzung des Ibn Hazm von Córdoba (994–1063) mit den Nestorianern im Vergleich zu seiner Kritik an Monophysiten und Orthodoxen zeigt.[61] Ob das aber umgekehrt dazu berechtigt, die Prägung einer Formel wie der adoptianischen von vornherein als sachlichen Ausdruck einer Tendenz zum Ausgleich mit dem Islam zu werten, ist eine andere Frage. Weniger herausfordernd wirkte eine trennungschristologische Redeweise dort, wo die rechte Behauptung der Gottheit Gottes zur Diskussion stand; sie ging aber damit keineswegs ohne weiteres auch dem koranischen Vorwurf der Menschenverehrung[62] aus dem Wege. Dieser meinte ja den Christuskult als die gottesdienstliche Verehrung des einen „Herrn Jesus Christus",[63] von der sich auch die Adoptianer weder absetzen konnten noch wollten. Ibn Hazm wirft kategorisch allen Christen solche Menschen-

---

[61] Ibn Hazm, Kitab al-fasl I nach der Übersetzung von Miguel Asín Palacios, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas (5 Bde., Madrid 1927–1932) II, S. 151–176; wegen der gleichbleibenden Grundproblematik kann hier trotz des zeitlichen Abstandes wohl auf dieses bedeutende polemische Werk spanisch-islamischer Gelehrsamkeit des 11. Jahrhunderts verwiesen werden. Ibn Hazm nennt als repräsentativ für das Christentum seiner Zeit die Orthodoxen (Melchiten), Nestorianer und Monophysiten. Er verurteilt natürlich alle Gruppen, findet aber die schärfsten Worte gegen die Monophysiten, deren Christologie auf eine wesenhafte Verwandlung Gottes hinauslaufe (a.a.O., S. 152; vgl. 158). Die Orthodoxen trifft der Vorwurf, sie machten Gott (der islamisch weder Substanz noch Akzidens ist: s. Hermann Stieglecker, Die Glaubenslehren des Islam, Stuttgart 1962, S. 17, 40, 264 f.) zu einem Akzidens der Substanz des Menschen Jesus oder in seinem Wesen zum Träger eines Akzidens (a.a.O., S. 158 f.). Nach nestorianischer Auffassung aber bleibe immerhin Gott Gott und Mensch Mensch. „Pero eso mismo puede decirse de cualquier otro hombre, bueno o malo, que exista en el mundo: que es hombre, y Dios sigue siendo Dios; luego el Mesías y los demás hombres son exactamente iguales" (a.a.O., S. 158 f.). Doch darf nicht übersehen werden, daß auch dabei der Gedanke der christologischen Einung der Kritik ausgesetzt bleibt, und zwar nach dem Prinzip „finitum non capax infiniti": „Pero además eso que dicen es absurdo, porque el Ser eterno, que no deja de existir, no puede mudarse en la naturaleza del hombre que es temporal, ni viceversa. Esto es imposible por sí mismo, irrealizable e inimaginable. Asimismo es absurdo que el hombre se una a Dios con vecindad o contigüidad local" (a.a.O., S. 159).

[62] Koran, Sure 5, 116 f.: „Und wenn Gott sagt: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du zu den Leuten gesagt: Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern?' Er sagt: ‚Gepriesen seist du! Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe . . . Ich habe ihnen nur gesagt, was du mir befohlen hast: Dienet Gott, meinem und eurem Herrn!" (R. Paret, S. 102). Für Spanien vgl. Heterius/Beatus, Ad Elip. I 83, PL 96, Sp. 944 A: „Ipsa est humilitas, quae displicet paganis, unde nobis insultant dicentes: ‚Qualem Deum colitis, qui ab hominibus comprehensus est et crucifixus est et mortuus et sepultus est?' Hoc facit scandalum paganis, hoc Judaeis."

[63] Für Ibn Hazm können trennungschristologische Aussagen durch die Behauptung der personalen Einheit Christi unglaubwürdig werden, s. Kitab al-fasl I 7, Asín Palacios II, S. 172: „Según la doctrina de los melquitas y nestorianos, la muerte y la crucifixión afectó tan sólo a la humanidad del Mesías; de modo que, según esto, cabe objetarles diciéndoles que mienten al afirmar que el Mesías murió y fué crucificado, puesto que únicamente su mitad fué crucificada y murió, ya que el nombre de Mesías, según vosotros, aplícase a su divinidad y humanidad juntamente y no a una de las dos separada de la otra."

verehrung vor,[64] und das Synodalschreiben des Frankfurter Konzils von 794 hält es für möglich, daß gerade durch die adpotianische Terminologie dieser islamische Grundvorwurf noch an Gewicht gewinnen könne.[65] Wenn die Adoptianer überhaupt mit Wirkungen in islamischen Kreisen rechnen wollten, dann mußten sie, wie es scheint, schon mit recht unterschiedlichen Wirkungen rechnen. Der Versuch, die adoptianische Formel als Ausdruck christlich-islamischen Ausgleichsbestrebens zu deuten, ist also von daher mindestens nicht unproblematisch. Im übrigen ist er aber auch nur dadurch bedingt, daß Ansprenger im Bann seiner höchst anfechtbaren Vorentscheidungen geradewegs an der tatsächlichen Gegenposition vorbeigegangen ist, auf die hin die Formulierung der adoptianischen Christologie nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Elipandus ursprünglich bewußt entworfen war, nämlich an den theologischen Sätzen des Migetius.[66]

Einen Eindruck von diesen eigenwilligen Vorstellungen vermittelt die Widerlegungsschrift des Elipandus. Die trinitarische Grundauffassung des Migetius ist, daß Gott sich in der Zeit in drei geschichtlichen Gestalten personifiziert habe. Als Person des Vaters habe ihm „insbesondere" David gegolten;[67] er hat also in David die hervorragende Selbstmanifestation Gottes als des Vaters gesehen. Zweite Person der Trinität sei ihm der Sohn Mariens gewesen,[68] und als dritte Person habe er den Apostel Paulus angesprochen.[69] Diese Personifikationen sollen dabei wohl als unterschiedliche Weisen einer besonderen Selbstmanifestation Gottes gedacht werden. Doch ist dieser Gedanke bei Migetius kaum sehr betont hervorgetreten; denn Elipandus, der in seiner Erwiderung den Gegner nicht sabellianisch deutet, geht darauf nicht ein, und erst später wird Migetius gelegentlich einmal anscheinend als Sabellianer bezeichnet.[70] Dagegen rügt Elipandus an ihm, er denke in seiner Trinitätsvorstellung Gott körperlich,[71] und hält ihm für Vater und Geist nur ein-

[64] Ibn Hazm, Kitab al-fasl I 7, Asín Palacios II, S. 172: „A todos los cristianos en general cabe también argüirles que todos ellos profesan culto de adoración al Mesías como a Señor Creador, y, sin embargo, en el evangelio se dice de él que tuvo hambre y comió pan y peces y sudó y fué azotado; por tanto, su Señor comió y tuvo hambre; Dios fué azotado y abofeteado y crucificado. ¡ Con esto basta para demostrar la enormidad, abyección y absurdidad de tal doctrina!"

[65] MG Conc II, S. 157, 2–4: „Considerate, quale est hoc scandalum inter paganos gentes, ut dicatur, Deum Christianorum servum esse vel adoptivum."

[66] S. o., Anm. 56.

[67] Elip., Ad Mig. 3, PL 96, Sp. 860 CD: „. . . Patris persona specialiter David esse credatur, eo quod ipse de semetipso dicat: ‚Eructavit cor meum verbum bonum' (Ps. 44, 2 a)."

[68] Ebd., Sp. 860 D–861 A: „Et iterum ‹de› persona filii Dei asseris, quod ea sit secunda in Trinitate persona, quae assumpta est de Virgine, affirmando voce apostolica dicens: ‚Qui factus est de semine David secundum carnem' (Rm. 1, 3)."

[69] Ebd., Sp. 861 A: „Tertia vero persona Spiritus sancti Paulum apostolum esse dicis." Denn Paulus bezeichnet sich selbst als Apostel „non ab homine neque per hominem, sed per Deum Patrem et Iesum Christum" (Gal. 1, 1), muß also der Heilige Geist sein, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht (ebd., Sp. 862 AB).

[70] S. o., Anm. 33.

[71] Elip., Ad Mig. 3, PL 96, Sp. 860 G. Im Blick auf die Widerlegungsschrift des Elipandus kann keine Rede davon sein, daß er versucht habe, „den Gegner durch

fach entgegen, daß David und Paulus sterbliche Menschen gewesen seien.[72] Für den Sohn aber muß er mit der Zweinaturenlehre argumentieren,[73] und sachlich hat diese Argumentation das größte Gewicht, da sie die tragende Mitte der migetianischen Vorstellung treffen kann. Der christologische Ansatzpunkt des Migetius zeigt sich an der für ihn anscheinend grundlegenden Auswertung von Ps. 44, 2a: „Eructavit cor meum verbum bonum." Unter dem Einfluß der üblichen christologischen Deutung von „verbum bonum"[74] gewinnt er aus diesem Text – getreu dem biblischen Motiv von der Davidsohnschaft Jesu und fern von aller Systematik der kirchlichen Lehrtradition – David als die Personifikation Gottes, die im Verhältnis zu derjenigen in Jesus als Vater anzusprechen sei; die Bestimmung seiner Personifikation als Geist in Paulus scheint nur mehr in formaler Entsprechung dazu unter dem Zwang der herkömmlichen trinitarischen Redeweise gesucht zu sein. Ob man in der Voraussetzung des Migetius, daß Davidsohnschaft und Gottessohnschaft nicht nur austauschbare, sondern identische Begriffe seien, mit E. Amann das Ergebnis selbständiger Beschäftigung mit dem Problem der Idiomenkommunikation, eine Art unbewußter Parallele zur theopaschitischen Formel des sechsten Jahrhunderts sehen darf,[75] mag dahingestellt sein. Auf jeden Fall bildet diese Identifikation den sachlichen Ausgangspunkt seines Entwurfes und fordert damit geradezu zu dem Versuch heraus, ihn mit den Kategorien der kirchlichen Zweinaturenlehre aus den Angeln zu heben.

Elipandus selbst hat das nur erst ansatzweise versucht und dabei so ungeschickte Formulierungen gebraucht, daß der Eindruck entsteht, er rede von einer Doppelpersönlichkeit Christi, was er aber sicher nicht beabsichtigt hat.[76] Bald jedoch muß er theologische Hilfestellung gefunden haben; denn auf dem Konzil von Sevilla erhält die Zweinaturenlehre mit der Formulierung der adoptianischen Christologie eine Gestalt, die deutlich auf die christologische Mitte der migetianischen Trinitätsvorstellungen zielt und der Gleichsetzung von Davidsohnschaft und Gottessohnschaft begegnen soll, ohne das für den Glauben unaufgebbare Axiom anzutasten, daß Christus auch seiner menschlichen Natur nach, eben als Davidsohn, Sohn Gottes sei. Begriffliches Mittel

---

Verknüpfung mit bereits verurteilten Lehren in eine angreifbare Position zu manövrieren" (Heil, S. 112). Er sieht sich dazu vielmehr außerstande: Ad Mig. 5, PL 96, Sp. 863 A.

[72] Ebd., 3, Sp. 861 B–D; 5, Sp. 862 A–863 A.

[73] Ebd., 4, Sp. 861 B–862 A; 7, Sp. 863 C–864 A.

[74] Vgl. Aug., Enarr. in Ps. XLIV 4, CChr 38, S. 496 f.

[75] Amann, S. 285 f. („Retrouvant, sans probablement en avoir conscience, la vieille formule de Proclus de Constantinople, des moines scythes, de la théologie justinienne, Migétius avait enseigné, disait-on, que Jésus était l'une des trois personnes de la Trinité", S. 285).

[76] Z. B. Ad Mig. 7, PL 96, Sp. 863 CD: „Personam vero Filii non eam esse . . ., quae facta est ex semine David . . ., sed eam, quae genita est a Deo Patre . . ." Genau so verfänglich drückt sich Eliandus in c. 4 aus (Sp. 861 D), dort aber findet man auch ein Korrektiv (Sp. 862 A): „Cum in sancta Trinitate nihil credatur esse corporeum, nihil maius aut minus, quomodo formam illam servilem (vgl. Phil. 2, 7) secundam in Trinitate asseris personam, cum ipse Filius Dei secundum eam formam quae minor est Patre, per semetipso testatur dicens: ‚Pater maior est' (Joh. 14, 28)?"

dazu ist eine versuchte Differenzierung des Begriffs der Gottessohnschaft selbst. Er müsse so verstanden werden, daß Christus seiner Menschheit nach als adoptiver, seiner Gottheit nach aber als natürlicher Sohn Gottes anzusehen sei.[77] So konnte die genealogische Aszendenz Jesu nicht mehr, wie bei Migetius, als Darstellung seiner geglaubten Gottessohnschaft ausgewertet werden. Die adoptianische Christologie ist demnach eine auf einen ganz bestimmten Gegner gezielte Kampfformel.

Der Boden, auf dem sie – und auch die vorhergehende, problematische, aber doch wohl nur als stilistische Fehlleistung zu verstehende Ausdrucksweise des Elipandus – erwachsen konnte, war die Sprachtradition altabendländischer Christologie, der gegenüber einer Beschreibung der Menschheit Christi als einer Zueignung der generischen Kategorien des Menschseins die Formel von der Annahme eines Menschen durch den Logos geläufig war.[78] Selbst Alkuin im Streit gegen den Adoptianismus konnte sie noch aufnehmen,[79] und in Spanien, dessen kirchliche Tradition das Konzil von 553 ebenso ignoriert hatte wie des Vigilius Nachgeben gegenüber Justinian, war diese christologische Redeweise lebendige Gepflogenheit geblieben.[80] Aber die spa-

---

[77] Elip., Ad Fidel., bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 B: „Jesum Christum adoptivum humanitate et nequaquam adoptivum divinitate." In dieser Formulierung liegt gegenüber den ursprünglichen Sätzen sicher schon eine Akzentverschiebung vor, bedingt durch die Anfechtung des Gedankens der Adoptivsohnschaft.

[78] Bezeichnend sind die statistischen Feststellungen, die Tarsicius J. van Bavel, Recherches sur la christologie de saint Augustin (Paradosis 10), Fribourg 1954, S. 42 f. zum christologischen Sprachgebrauch Augustins (leider ohne Einzelbelege) trifft.

[79] Alkuin, Adv. Fel. libri VII, II 12, PL 101, Sp. 155 C: „assumptus homo"; ebd., Sp. 156 A: „ille unus homo ex Deo conceptus et in Deum assumptus" (vgl. dazu Heil, S. 152 f.); in Ep. ad Beatum, ed. Wilhelm Levison, England and the Continent in the eighth Century, Oxford 1946, S. 319, 14–17, kann Alkuin den Ausdruck von Felix aufnehmen. Zur Verwendung durch Beatus s. u., Anm. 101. Auch im Aachener Revokationsbekenntnis des Felix von 799 durfte das „homo assumptus" stehen bleiben, MG Conc. II, S. 222, 10.

[80] Vgl. z. B. Isid., Etym. VII 2, 13, ed. W. M. Lindsay, Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum, I Oxford 1911: „Unigenitus autem vocatur secundum divinitatis excellentiam, quia sine fratribus: Primogenitus autem secundum susceptionem hominis in qua per adoptionem gratiae fratres habere dignatus est, quibus esse primogenitus" (vgl. dazu Differ. II 6, 15 [s. u. Anm. 86]). – Ildefons v. Toledo, De virginitate perp. s. Mariae 3, PL 96, Sp. 65 C, 66 C („assumptio hominis", „assumptus homo"); ders., De cogn. bapt. 42, ebd., Sp. 130 C: „Dono enim Dei, hoc est Spiritu sancto, concessa est nobis tanta humilitas tanti Dei, ut totum hominem, id est corpus, animam et spiritum, sucipere dignaretur in utero virginis . . ." (unmittelbar zuvor zitiert Ildefons aus Aug., Enchir. XII 40 [vgl. XI 36], wo der homo Christus in begrifflicher Isolierung als Beispiel für das Wirken der gratia praeveniens erscheint). – Julian von Toledo, Apologeticus (in den Akten des 15. Konzils zu Toledo), PL 84, Sp. 517 A/B; D; 518 A („homo assumptus", „homo susceptus", „homo Verbo adunatus"). – Span. Synodalbekenntnisse: Toledo I vom Jahre 400 (wieder aufgenommen von der toletanischen Synode von 447, vgl. zur Überlieferungsfrage J. A. de Aldama, El símbolo toledano I [Analecta Gregoriana VII], Rom 1934, S. 12–66), PL 84, Sp. 333 BC („Filium Dei . . . hominem . . . suscepisse"); Toledo IV vom Jahre 633, ebd., Sp. 365 B („. . . unus de sancta Trinitate . . . suscipiens hominem"); Toledo VI vom Jahre 638, ebd., Sp.

nische Tradition bot der adoptianischen Christologie nicht nur einen Ansatzpunkt zu einer begrifflichen Isolierung der Gottessohnschaft Christi als Mensch, sie stellte auch den Begriff der Adoption selbst zur Verfügung, und es ist schlechterdings unnötig, unbelegbare Vermutungen über adoptianische Rückgriffe auf die klassische antiochenische Theologie oder zeitgenössische nestorianische Einflüsse anzustellen,[81] ganz zu schweigen von Auswirkungen des Islam[82] oder Nachwirkungen des gotischen Arianismus.[83] „Der Sohn Gottes ist Sohn von Natur, nicht durch Adoption", so hatte das elfte Konzil zu Toledo vom Jahre 675 in einem Symbol formuliert, das eine breite Wirkungsgeschichte haben sollte.[84] Jetzt, da Migetius daran ging, den Stamm-

395 A („. . . Filium . . . hominem . . . assumpsisse . . ."); Toledo XI vom Jahre 675, ebd., Sp. 455 C („. . . Filii personam . . . hominem . . . assumpsisse . . ."); Toledo XVI vom Jahre 693, ebd., Sp. 534 A; B ("Dei Filius . . . hominem . . . assumpsisse"; „homo assumptus"). – Aus der spanischen Liturgie mag beispielhaft stehen ein Text aus einer von Ildefons von Toledo verfaßten Messe zum Tage Christi Himmelfahrt (Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes, ed. Marius Férotin [Monumenta Ecclesiae Liturgica VI], Paris 1912, Sp. 332 f.): „Placeat, dilectissimi fratres, saecularium cogitationum fasce deposito, erectis in sublime mentibus subvolare, et impositam in aetheris fastigio *adsumpti hominis* communionem sequacibus cordis oculis contueri. Hodie Salvator noster post adoptionem carnis sedem repetit Deitatis; hodie *hominem suum* intulit Patri, quem obtulit passioni: *hunc* exaltans in coelis, quem humiliaverat in infernis; *hic* visurus gloriam qui viderat sepulturam et qui adversus mortem mortis suae dedit beneficium ad spem vitae donavit resurrectionis exemplum."

[81] Das Herausstreichen formaler und sachlicher Übereinstimmungen zwischen Aussagen der Adoptianer und des Theodor von Mopsuestia (Ansprenger, S. 43–46) zeigt sachliche Parallelität auf, belegt aber nicht im mindesten unmittelbare Abhängigkeit, solange sich nicht tatsächlich eine Verwertung von Schriften Theodors nachweisen läßt. Erst recht jeder Grundlage entbehrt der Versuch Ansprengers (S. 40), Elipandus und Felix geradezu als Vorläufer moderner Rehabilitationsversuche des Nestorius anzusprechen. Ebensowenig gibt es positive Anhaltspunkte für zeitgenössische nestorianische Einflüsse. Der Hinweis auf Verkehrsbeziehungen zum Osten (Gams, a.a.O. [Anm. 36], S. 263 f.; Ansprenger, S. 42; vgl. folgende Anm.) beweist ihn nicht, entspringt er doch nur der Frage, wie der im Grunde schon vorausgesetzte nestorianische Einfluß möglich sein könne.

[82] So zuletzt Rivera Recio, DHGE 15, Sp. 205–207, der die Motive des arabischen und des nestorianischen Einflusses miteinander verbindet. Er sieht Elipandus unter starkem arabischem Kultureinfluß, der seit der Festsetzung der syrischen Reitereinheiten des Baldij in Spanien (741) erheblich ausgegriffen habe und in dessen Gefolge auch nestorianische Einflüsse gewirkt haben könnten (zu den Ereignissen s. É. Lévi-Provençal, a.a.O. [Anm. 55], S. 44–49; zu den gesellschaftlichen Folgen der Machtergreifung Baldijs s. Isidoro de las Cagigas, Los Mozárabes, I, Madrid 1947, S. 90–94; für das Wirksamwerden nestorianischer Einflüsse in diesem Zusammenhang gibt es keinen positiven Anhaltspunkt). Rivera beruft sich dabei unter Verkennung des topisch-ketzerpolemischen Charakters der Aussage auf Heterius/Beatus, Ad Elip. I 54 f., PL 96, Sp. 926 A/B, wo es heißt, Elipandus sei, wie andere Häretiker auch, der Weltweisheit verfallen.

[83] Helfferich, a.a.O. (Anm. 31), S. 91; auch diese Idee spukt noch in Handbüchern herum: Gert Haendler, Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission. In: Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, Bd. II, Lfg. E, Göttingen 1961, S. 56.

[84] Conc. Tolet. XI, PL 84, Sp. 453 C: „Hic etiam Filius Dei natura est Filius, non adoptione." Vgl. dazu Joseph Madoz, Le symbole du XI[e] concile de Tolède

baum Jesu trinitarisch auszuwerten, konnte es sich auf dem Hintergrund einer entschieden diophysitischen Tradition schon nahelegen, diesen Satz christologisch auszuweiten und mit umgekehrtem Vorzeichen auf die menschliche Natur Christi, den „angenommenen Menschen" anzuwenden. Das bot sich um so eher an, als tatsächlich in Texten der spanischen Liturgie, in Quellen also, die mitten im Zentrum des kirchlichen Lebens standen, wenigstens vereinzelt der „angenommene Mensch" also „homo adoptivus" bezeichnet wurde.[85] Man brauchte nur mehr diesem unspezifisch gebrauchten „adoptivus" den präzisen juristischen Sinn unterzuschieben, der durch das Symbol von 675 nahegelegt wurde, und schon besaß man eine Aussage über eine nach den beiden Naturen differenzierte Gottessohnschaft Christi, die zudem auch

---

(Spicilegium Sacrum Lovaniense 19), Löwen 1938, S. 46–48, und zur Wirkungsgeschichte ebd., S. 144–156. Vgl. Liber Mozarab. Sacramentorum, ed. M. Férotin, Sp. 335: „Quem (= unigenitum) tibi (= patri) non adoptio, sed generatio consubstantialem, neque gratia similem, sed natura signat equalem."

[85] Im Schreiben der spanischen Bischöfe an die fränkischen von 793 und in demjenigen des Elipandus an Alkuin von 798 werden sieben Texte angeführt, die toletaner Bischöfen des 7. Jh. (Eugen, Ildefons und Julian) zugeschrieben werden, und ein Text von Isidor. Identifikation in der Einleitung zum Liber Mozarab. Sacramentorum, ed. M. Férotin (s. Anm. 80), S. XXX f.; vgl. D. de Bruyne, De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes (RBén 30, 1913, S. 421–436), S. 421–430; Juan Francisco Rivera Recio, La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe, Ephemerides liturgicae 47 (1933), S. 506–536, hier S. 524–536 inhaltliche Analyse der Texte. Diese Zusammenstellung stammt aus einer späteren Phase der Streitigkeiten. Sie ist darauf angelegt, die adoptianische Formel zu rechtfertigen und setzt dabei manche Texte sekundär in das Licht ihrer Terminologie (vgl. Hauck, S. 304, Anm. 3), so daß für den Sprachgebrauch, der ihr Zustandekommen begünstigte, nur einige von ihnen aufschlußreich sind. Dazu gehört auf jeden Fall eine Messe zum Donnerstag der Osterwoche, die vom Leiden Christi als der „adoptivi hominis passio" spricht (Liber Sacr., Sp. 280); die gleiche Wendung begegnet im Zitat einer Eugen von Toledo zugeschriebenen Messe zum Gründonnerstag (Schreiben d. span. Bischöfe, MG Conc II, S. 113, 11 f.; Elip., Ad Alcuin., MG Epp IV, S. 305, 14 f.): „Qui per adoptivi hominis passionem dum suo non indulget corpori, nostro demum [id ist iterum] [non] pepercit" (durch das allerdings auch von der liturgischen Überlieferung [Liber Sacr., Sp. 237] bezeugte zweite „non" wird der Text unverständlich; die Erklärungsversuche von de Bruyne [S. 429 f.] und Rivera [S. 528 f.] befriedigen nicht, und man wird es wohl mit Gams [a.a.O., S. 272, Anm. 1] streichen müssen; das von der liturgischen Überlieferung nicht gestützte „id est iterum" ist offensichtlich eine Glosse, die versucht, mit dem durch dieses „non" entstellten Text fertig zu werden); hier hat allerdings die liturgische Überlieferung statt „per adoptivi hominis passionem" die Worte „per adoptionem nativitatis sue"; de Bruyne (S. 429) hält das für sekundäre Korrektur aus antiadoptianischer Tendenz, Rivera (S. 528 f.) für ursprünglich; da jedoch der Kontext eindeutig auf das Passionsgeschehen weist, wird man eher de Bruyne folgen müssen. Als dritte Stelle kommt ein Stück in Betracht, das Elipandus aus einer Messe zum Tag des heiligen Speratus anführt (21. Juli; Elip., Ad Alcuin., MG Epp IV, S. 305, 26–30), das sich aber jetzt im Officium dieses Heiligen im Breviarium Gothicum des toletaner mozarabischen Ritus findet (PL 86, Sp. 1164 D); darin heißt es: „... Unigenite ... qui ... adoptivi hominis non horruisti vestimentum sumere carnis . . .," und man wird auch das wohl für ursprünglich halten gegenüber dem Text des Breviers in der Fassung des 16. Jh., das statt „adoptivi hominis" liest „ad adoptandum hominem".

deshalb noch unverdächtig wirken mochte, weil sie der Polarität gerecht zu werden schien, in der altkirchliche Tradition die neutestamentlichen christologischen Termini „unigenitus" und „primogenitus" im Blick auf Rm. 8, 29 sehen konnte.[86] Elipandus und seine Mitstreiter gegen Migetius haben diesen Schritt vollzogen, und sie waren gewiß überzeugt, damit der sie verpflichtenden Tradition in einer konkreten Auseinandersetzung gemäßen Ausdruck gegeben zu haben, wie denn auch Felix von Urgel später darauf bestehen kann, die Lehrer Spaniens seien es gewohnt gewesen, Christus Adoptivsohn zu nennen.[87] Doch wie so oft in der Kirchengeschichte war diese Überzeugung auch hier ein Irrtum. Durch die juristische Präzisierung der Wendung vom „adoptivus homo" zur Bedeutung „filius adoptivus" und ihre gleichzeitige Verabsolutierung zu einer notwendigen christologischen Aussage wurde der mögliche Aussagehorizont der überlieferten Redeweise beträchtlich eingeschränkt und damit eine in ihren Möglichkeiten offene Tradition in sehr bestimmter Weise festgelegt.[88] Denn die adoptianische Formel ist tatsächlich eine einseitige Auswertung und Deutung und nicht nur, wie A. Hauck oder R. de Abadal y de Vinyals vorausgesetzt haben,[89] ein allgemeiner, allenfalls zugespitzter Ausdruck der spanischen kirchlichen Tradition, die im adoptianischen Streit allein als solche nur durch ihr Eintreten in ein kirchenpolitisches Spannungsfeld kontrovers würde.

(wird fortgesetzt)

---

[86] Schreiben der span. Bischöfe an die fränk., MG Conc II, S. 113, 19–22: „Credimus . . . Deum Dei filium . . . ex patre unigenitum sine adobtione, primogenitum vero . . . hominem adsumendo . . . in carnis adobtione, unigenitum in natura, primogenitum in adobtione et gratia . . ." Vgl. Aug., Contra Secund. 5, ed. Zycha, CSEL XXV 2, S. 911 f.; Isid., Etym. VII 2, 13 (s. o., Anm. 80); ders., Differ. II 6, 15, PL 83, Sp. 72 C: „Est ergo unigenitus in substantia Deitatis, primogenitus in susceptione humanitatis: primogenitus gratia, unigenitus in natura . . ."; auch Heterius/Beatus, Ad Elip. I 121, PL 96, Sp. 971 A; vgl. demgegenüber die Aufhebung dieser Polarität mit Hilfe von Kol. 1, 15 in der Epistula synodica von 794, MG Conc II, S. 146, 9–27.

[87] Bei Alkuin, Ep. 166 ad Elip., MG Epp IV, S. 274, 5 f.

[88] Eine andere als die im Adoptianismus verwirklichte Möglichkeit, den trinitarischen Satz „filius natura, non adoptione" christologisch auszuweiten, zeigt ein Text aus dem Oracional Visigótico, ed. José Vives (Monumenta Hispaniae Sacra, series liturgica I), Barcelona 1946, S. 326 (Nr. 1008): „Jesu, Dei patris filius, qui te post vulnere crucis ascensurum ad patrem esse testaris, dignare in nostris cordibus ascensus beneplacitos tibi disponere; ut, qui nostro solus ascendendo es glorificatus in corpore, ad eum qui tibi natura, nobis adobtione est pater, facias nos quandoque placituros ascendere." Man würde diesen Text für antiadoptianisch halten, versicherte nicht Jerónimo Claveras in der Einleitung zur Ausgabe (S. XXXIV) aufgrund eingehender paläographischer Untersuchung, daß die älteste der überliefernden Handschriften (Veron. LXXXIX) auf die Wende vom 7. zum 8. Jh. zu datieren sei.

[89] Hauck, S. 304 f.; de Abadal y de Vinyals, S. 64 f.

Der Konziliarismus in der böhmischen Reformation - besonders in der Politik Georgs von Podiebrad

Von Josef Macek

Das XV. Jahrhundert kann man als das Jahrhundert des Konziliarismus bezeichnen,[1] denn damals setzte sich die Idee des Konzils nicht nur im theoretischen Denken, sondern auch in der politischen Entwicklung der Kirche voll durch.

Das päpstliche Schisma beschleunigte die Entwicklung der Konziliartheorie. Es zeigte sich nämlich deutlich, zu welch unseligem Ende die unbeschränkte päpstliche Macht führte und wie verhängnisvoll die absolutistische Herrschaft der Päpste auch für die Kirche selbst war. Es erschienen die ersten Erwägungen über die Notwendigkeit eines allgemeinen Konzils neben den Päpsten, ja sogar gegen sie. Als erste Schrift dieser Art wird die „Epistola Pacis" betrachtet, die der Vizekanzler der Pariser Universität Heinrich von Langenstein im Jahre 1380 geschrieben hat.[2] Aus derselben Zeit stammt auch das Traktat über die Einberufung eines allgemeinen Konzils aus der Feder des Professors an der Pariser Universität Konrad von Gelnhausen. Paris wurde so zur Zentralstelle, an der die Konziliartheorie entwickelt wurde, die auch aus dem Erbe der mittelalterlichen Dekretalisten und Kanonisten entsprang,[3] vor allem jedoch aus den Werken des Marsilius von Padua, William Occam, Jean de Paris und Wilhelm Durand des Jüngeren. Zur Vertiefung und Verwirklichung der Konziliartheorie haben später auch weitere Pariser Gelehrte beigetragen, der Kanzler der Universität Pierre d'Ailly[4] und sein Nachfolger Jean Gerson, beide bekannt als hervorragende Repräsentanten des

---

[1] Diese Studie wurde am 25. April 1969 als Vortrag an der Universität Tübingen gehalten. Sie stützt sich auf: *J. Macek*, Král Jiří a Francie v l. 1466–1468 (Československý časopis historický – weiter nur ČSČH XV, 4, 1967, S. 497–534) und *J. Macek*, Le mouvement conciliaire, Louis XI et Georges de Poděbrady (Historica XV, Praha 1967, S. 5–63), dort auch weitere Fachliteratur und Quellen. Ich teile den Vorbehalt von *K. A. Fink*, Die konziliare Idee im späten Mittelalter (Vorträge und Forschungen IX, Konstanz–Stuttgart, S. 119) gegenüber dem Wort „Konziliarismus". Ich behalte diesen Ausdruck nur bei, weil man ihn häufig benützt.

[2] *A. Kneer*, Die Entstehung der konziliaren Theorie. (Römische Quartalschrift, Supplement I, Rom 1893).

[3] *B. Tierney*, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schisme, Cambridge Univ. Press, S. 23 f.

[4] *F. Oakley*, The Political Thought of Pierre d'Ailly. The Voluntarist Tradition, Yale Univ. Press 1964.

Konstanzer Konzils, von den italienischen Konziliaristen ragte Fr. Zabarella,[5] von den deutschen Dietrich von Niem[6] hervor.

Am Ende des XIV. und am Anfang des XV. Jahrhunderts begann sich auch Prag in der Verarbeitung der Konziliartheorie Paris anzunähern. Die böhmische Reformschule[7] erwarb sich Verdienste bei der Entwicklung des Konziliarismus, namentlich durch den Ausbau eines neuen Kirchenbegriffs.[8] Die Auffassung der Kirche bei Matthias von Janow und Johannes Hus setzte mit Selbstverständlichkeit – wenn auch die Idee des Konzils nicht direkt ausgesprochen wurde – eine größere Bedeutung der Allgemeinheit aller Christen voraus. Es war vor allem Johannes Hus, der, treu in den Spuren des Biblizismus und der Lehre Wiclifs, zu der Überzeugung gelangte, daß der Papst nicht unfehlbar sein kann, und daß das wahre Haupt der Kirche, des Corpus mysticum, der Allgemeinheit der Prädestinierten, Christus ist, der mehr bedeutet als der Mensch-Papst, insbesondere, wenn dieses menschliche Haupt der Kirche verderbte und sündige Züge trägt.[9] Natürlich verstärkte der Verlauf des Kampfes gegen die Prälaten in Hus den Widerwillen gegen den Papst und ermunterte sein Vertrauen zur Versammlung der Kirche selbst, zum Konzil. Auch deshalb zögerte Hus nicht, vor das Konstanzer Konzil zu treten und hoffte, daß sie auf diesem Boden, von dem die Reform der Kirche ausgehen sollte, seine Lehre voll durchsetzen werde.

Mit dem Konstanzer Konzil – oder auch bereits früher mit dem Konzil von Pisa – wurde die Kulminationsperiode des mittelalterlichen Konziliarismus eröffnet.

Es muß vor allem das Dekret des Konstanzer Konzils „Frequens“[10] hervorgehoben werden, welches die Kirche zur Abhaltung des nächsten Konzils in fünf Jahren aufforderte, eines weiteren nach sieben Jahren und dann regelmäßig alle zehn Jahre. Auch verbot das Konstanzer Konzil in diesem Dekret dem Papst, das Konzil aufzulösen und den Ort seiner Abhaltung zu verändern. An „Frequens“ knüpften weitere Dekrete an, die den Konkordaten der Kirche mit einzelnen Nationen den Weg ebneten und den Nationalstaaten bedeutende Vorteile boten. Die Zerschlagung des Kurialuniversalismus war auch von einer Aufhebung der Rechte des Papstes auf freigewordene Kirchenbenefizien und von einer Einschränkung der Kurialeinnah-

---

[5] *B. Tierney*, l. c., S. 220–237.

[6] *H. Heimpel*, Dietrich von Niem, 1932.

[7] Über die böhmische Reformation s. den Sammelband der Vorträge und der Diskussion des II. Symposium Hussianum Pragense, Historica XVI (im Druck), wo auch mein Referat zum Begriff „Die böhmische Reformation“ abgedruckt ist.

[8] *P. De Vooght*, Hussiana, Louvain 1960, S. 9 und f., dort auch über die europäische Bedeutung der hussitischen Kirchenlehre.

[9] Besonders in der Schrift „O církvi“ (vgl. Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia, ed. S. H. Thomson, Cambridge, Mass. 1956. Eine bessere Edition haben F. M. Dobiáš und A. Molnár veranstaltet, Praha 1965. Über die Kirchenlehre von J. Hus, *J. Macek*, Jean Hus et son époque, Historica XIII, 1966, S. 51–80.

[10] *P. E. Sigmund*, Nicholas of Cusa and Medieval political thougt, Harvard Univ. Press 1963, S. 17 deutet an, daß „Frequens“ zu den revolutionärsten Dokumenten in der Weltgeschichte gehört.

men begleitet. Obwohl man das Dekret „Frequens" nicht überschätzen darf, steht doch die Bedeutung der Beschlüsse des Konstanzer Konzils in dieser Richtung außer Zweifel. Es wurden dadurch der verkommene Bau des kirchlichen, päpstlichen Universalismus zerstört und neue Antriebe und Möglichkeiten für die Entfaltung der Nationalstaaten geboten.[11]

Der Sieg Eugens IV. über das Konzil führte jedoch zu einer neuen Festigung der päpstlichen Macht. Nikolaus V. und Kalixtus III. setzten den begonnenen Weg fort, und Pius II. war nach Beendigung des Fürstenkongresses von Mantua im Jahre 1460 entschlossen, den langwierigen Kampf mit der Konziliarbewegung abzuschließen. Der einstige Verkünder des Konziliarismus gab in Mantua die Bulle „Execrabilis et pristinis temporibus" heraus, mit der er die monarchische Stellung des Papstes festigte.[12] Pius II. verbot die Appellation an ein allgemeines Konzil. Nach den Verboten aus der Zeit Martins V. war die Bulla „Execrabilis" der härteste Schlag gegen die Konziliarbewegung.

Die Verbote konnten jedoch die Versuche, ein allgemeines Konzil einzuberufen, nicht unterdrücken. Es war vor allem Frankreich, wo die Konziliarbewegung an die alte Tradition des Gallikanismus anknüpfte.[13]

Außer Frankreich entwickelten sich die Ideen des Konziliarismus seit der Mitte des XV. Jahrhunderts, vor allem unter der Regierung König Georgs (1458–1471), auch in Böhmen.[14]

Es ist dies eine bewunderungswürdige Erscheinung. Noch in der Zeit der hussitischen Revolution, in einem Gedicht genannt „Streit Prags mit Kuttenberg" von 1420 sprach der Dichter wegwerfend über das Konzil von Konstanz.[15] Es erschien den Hussiten geradeso als ein Widersacher Gottes und ein Ort der Sünde, wie der Papst und Rom. Die böhmischen Hussiten haßten das Konzil nicht nur darum, weil es den Magister Hus hatte verbrennen lassen, sondern auch deshalb, weil es den Kelch verdammt und das Kreuz gegen die Tschechen erhoben hatte. Es waren die unguten Erfahrungen mit dem Konstanzer Konzil, welche das Mißtrauen der Hussiten auch gegen das Basler Konzil hervorriefen. Daher nahm Prokop der Große nur zögernd und bedachtsam und mit einem Maximum an Garantien die Einladung und die gleisnerischen Worte des Basler Konzils an.[16]

---

[11] Über das Konstanzer Konzil und die Bedeutung des Dekrets „Frequens" im allgemeinen mit der Auswahl der Literatur *E. Delaruelle, E. R. Labande, P. Ourliac,* L'Église au temps du grand schisme et de la crise conciliaire / 1378–1449 /, Histoire de L'Église 14, Paris 1962, S. 167 ff.

[12] Ein Überblick über die Problematik bei *H. Jedin,* Geschichte des Konzils von Trient I, ²1951, S. 52 u. 485.

[13] Histoire de l'Église XIV, 1962, S. 329 ff.

[14] Über Georg von Podiebrad, die beste analytische Monographie, *R. Urbánek,* České dějiny III, Bd. 1–4, Praha 1915–1962. Neuere Monographie *J. Macek,* Jiří z Poděbrad, Praha 1967, tschechisch. Ausgezeichnete Monographien schrieben *F. G. Heymann,* George of Bohemia King of Heretics, Princeton Univ. Press 1965, und O. *Odložilík,* The Hussite King, Rutgers Univ. Press, 1965.

[15] Hádání Prahy s Kutnou Horou / Husitské skladby budyšínského rukopisu /, Praha 1952, S. 89.

[16] *J. Macek,* Prokop Veliký, Praha 1953, S. 133.

Nach der Schlacht bei Lipany (1434) und nach der Annahme der Kompaktaten begannen sich die Beziehungen Böhmens zur Konziliarbewegung langsam zu ändern. Dies galt nicht so sehr für die Katholiken – diese nahmen eher Partei für den Papst – wie für die Utraquisten. Hier spielte vor allem ein politisches Intersse mit: man wollte die Kompaktaten erhalten und sichern, die das Basler Konzil den Tschechen gewährt hatte. Die Zuneigung zum Konziliarismus wurde jedoch dadurch abgeschwächt, daß das Basler Konzil den Kelch verurteilt hatte. Daher nahm auch Johann Rokycana, wenn wir seinen Widersachern glauben dürfen, an, daß die Konzile „eine Versammlung von Teufelsgliedern" seien.[17]

Eine bedeutende Rolle in der allmählichen Entwicklung des böhmischen Konziliarismus spielte allerdings die utraquistische Auffassung von der Kirche. Die Kirche war für die Utraquisten nicht die römische Kirche mit dem Papst an der Spitze, sondern bedeutete die Gesamtheit, die ganze Gemeinde der Gläubigen, an deren Spitze Christus selbst steht. Hier entsprang auch die Vorstellung, daß die allgemeine Versammlung der Christenheit, das Konzil, nicht nur ein Gegengewicht und Korrektiv des sündigen Papstes, sondern auch der entscheidende Schiedsrichter in den Streitigkeiten der Kleriker und Laien, und darüber hinaus aller Gläubigen sein könne.[18]

Die Kompaktaten waren die feste Grundlage der ganzen Politik Georgs von Podiebrad. Es war daher natürlich, daß er im künftigen Konzil auch die geeignete Gelegenheit erblickte, die Fragen der Eucharistie und damit auch die Zulässigkeit des Kelches für Böhmen genauer zu behandeln. Darüber hinaus bot die Konziliartheorie dem König Argumente und eine Stütze in der Verteidigung gegen die päpstlichen Angriffe.

Hier sei es mir gestattet, daran zu erinnern, daß in der Mitte des XV. Jahrhunderts der böhmische Staat im Kampfe gegen die erdrückende Übermacht der dogmatischen Institutionen ganz allein dastand. Der König von Böhmen – der sich immer als König der beiden Gruppen seines Volkes, d. h. als König der Katholiken und der Utraquisten verstand – war von Herz und Abkunft Utraquist und glaubte fest daran, daß man mit einer Reform der Kirche der gesamten Christenheit helfen könne. Die Utraquisten emanzipierten sich nicht von der Kirche, verließen ihren Rahmen nicht, sondern glaubten im Gegenteil, daß es ihre Pflicht sei, eine bessere, reinere, gerechtere und tugendhaftere Kirche anzustreben. Diese Bestrebungen stießen jedoch auf die festen Mauern der Dogmen, auf die allbeherrschenden Ziele des päpstlichen Universalismus, auf die Furcht vor der Macht des Interdiktes und auf die Furcht vor den Scheiterhaufen der Ketzer. Der Druck der Macht und der Furcht führte zur völligen Isolierung Böhmens. Nicht zum letztenmal in der europäischen Geschichte stand das kleine mitteleuropäische Land, das sich nach Reformen der Kirche, der Kultur und der Gesellschaft sehnte, unter dem drohenden Druck einer ungeheueren Übermacht, nicht zum letztenmal

[17] *R. Urbánek*, České dějiny III, 3, Praha 1930, S. 695.

[18] Dazu *F. G. Heymann*, John Rokycana – Church Reformer between Hus an Luther / Church History 28, 1959, S. 240–280 / und *F. G. Heymann*, The Hussite – Utraquist Church in the Fifteenth and sixteenth Centuries / ARG 52, 1961, 1–16 /.

wandten sich die Utraquisten aus dem Herzen Europas mit angstvoller Stimme an Europa mit der Bitte um Verständnis und Hilfe.

König Georg und seine in- und ausländischen Ratgeber (der Italiener Antonio Marini und der Deutsche Martin Mair standen im Vordergrund) kamen zu dem Schluß, daß die Idee des allgemeinen Konzils geeignet sei, die Reihen der böhmischen Verbündeten zu erweitern, daß die Idee des Konziliarismus zu einem wirkungsvollen politischen Instrument im Kampfe gegen den Druck der päpstlichen Macht werden könnte.

Bereits in den Vorschlägen Mairs für die Politik des Königs gegen den Papst wird der Gedanke des allgemeinen Konzils ausgesprochen.[19] Wenn der Papst den König unterstützt, wird sich Georg dafür einsetzen, daß alle Versuche, ein Konzil einzuberufen, aufgegeben werden. Wenn jedoch Pius II. die Vorschläge Georgs ablehnen sollte, wird der König von Böhmen versuchen, ein allgemeines Kirchenkonzil einzuberufen und die Herausgabe einer pragmatischen Sanktion für die deutschen Länder zu erwirken. Er wird nicht zögern, gegen den Papst einen Bund mit den Fürsten zu schließen, in den auch der König von Frankreich, Karl VII., einbezogen werden soll. Bereits im Jahre 1461 berührten sich also die Richtungen der böhmischen und der französischen antipäpstlichen Politik in der Frage des Konzils.

Während bisher die Konziliartheorie in der Strategie Georgs nur als eine Möglichkeit unter anderen erschien, wurde sie mit dem Ansteigen des Druckes von Seiten Pius II. gegenüber dem König von Böhmen zu einer bedeutungsvollen praktisch-politischen Komponente. Eindrucksvoll kam der Konziliarismus in der Politik Georgs bereits auf dem Brünner Landtag im Juli 1463 zur Geltung.[20] Dort entwickelte Georg selbst den alten Gedanken von Hus über die zweierlei Auffassungen der Kirche und bekannte sich zu einem universalistischen Verständnis der allgemeinen Kirche, an deren Spitze Christus und das Konzil stehen, das dem Papst übergeordnet ist. Die Breslauer beschuldigten damals sogar ihren Bischof Jobst von Rosenberg, daß er ein Anhänger der Konziliartheorie sei, weil er Georg rate, sich gegen den Papst auf ein künftiges Konzil zu berufen. Es mangelte auch unter den tschechischen Katholiken nicht an Stimmen, die das Konzil über den Papst stellten und darin die Möglichkeit sahen, die Kirche zu reformieren und die böhmische Frage zu lösen.

König Georg zögerte allerdings lange mit seiner Appellation an das Konzil, weil er sich dessen bewußt war, damit in einen Widerspruch zu der Bulle „Execrabilis" zu geraten. Nicht einmal in seinem Vorschlag der allgemeinen Friedensorganisation[21] trat er öffentlich mit der Konziliartheorie hervor, sondern rechnete eher mit einem Andauern der päpstlichen Macht. Deshalb

---

[19] *R. Urbánek*, České dějiny III, 4, 1962, S. 398.

[20] *R. Urbánek*, l. c., S. 666–667.

[21] Die beste Edition *J. Kejř*, The Universal Peace Organization of King Georg of Bohemia, Praha 1964, S. 69–80. Über die Bedeutung des Vorschlages vgl. den Sammelband Cultus pacis, Etudes et Documents du Symposium Pragense, Praha 1966. Dazu meine Bemerkungen: *J. Macek*, K zahraniční politice krále Jiřího, ČSČH XIII, 1965, S. 19–29.

nahm er auch die Vorschläge Mairs nicht an und tat sein Möglichstes, um den Papst nicht gegen sich aufzubringen. Auch nach der Wahl Pauls II. setzte König Georg seine Bestrebungen fort, eine Milderung der Spannung herbeizuführen.

Als aber die Angriffe der Breslauer gegen den „Ketzer-König" nicht aufhörten, als sich ihnen auch die von Paul II. erhobene Klage gegen den „Sohn der Verdammnis . . . der sich König von Böhmen nennt"[22] (2. VIII. 1465) anschloß, als sich unter dem Patronat des Papstes der Grünberger Herrenbund formierte und der ungarische König Matthias sich zum Träger des Kreuzzuges gegen Böhmen erklärte, war die Versöhnungspolitik zu Ende. Gegen diesen Schlag mußte ein Gegenschlag geführt werden, auf den Angriff antwortete Georg mit einem Gegenangriff. Damit trat auch die Konzeption eines böhmisch-französischen Bündnisses und die Idee des allgemeinen Konzils wieder in den Vordergrund.

Der wichtigste Ratgeber Georgs wurde jetzt der deutsche Humanist und bekannte Widersacher der päpstlichen Kurie Gregor von Heimburg,[23] der irgendwann Anfang Juni 1466 nach Böhmen gekommen war. Aus Heimburgs Feder stammt auch die Apologie[24] des Königs Georg, die in der Form eines Schreibens des böhmischen Königs an König Matthias Corvinus verfaßt war. Mächtig ertönte in der Apologie auch die Verteidigung der Souveränität der Herrscher und der königlichen Macht. Sichtlich war dieser Teil der Apologie für die Ohren der Fürsten und Könige bestimmt, denen Georg seit dem Sommer 1466 das Dokument übersandte. Unter den Adressaten, denen die Apologie zugestellt wurde, waren neben dem ungarischen König Matthias Corvinus auch der polnische König Kasimir, der König von Dänemark, alle bedeutenden Reichsfürsten und auch der König von Frankreich, Ludwig XI.

*

Die Kontakte König Georgs mit Frankreich beriefen sich immer auf die alte Tradition der Freundschaft zwischen Böhmen und Frankreich aus der Zeit König Johanns und Karls IV. Die Delegationen des Albrecht Kostka von Postupice, Antonio Marini und vor allem des Zdeněk Lew von Rožmitál in den Jahren 1462–1464 schufen eine erfolgreiche Voraussetzung für das gegenseitige Verständnis und deuteten die Möglichkeiten eines gemeinsamen Vorgehens an.

Auch im Jahre 1466 war Ludwig XI. unter den Persönlichkeiten, bei denen König Georg mit seinem Ansuchen um Verständnis und mit der Erklärung seiner Haltung Zuflucht suchte. Am 15. September 1466 stellte der König von Böhmen in Prag eine Beglaubigungsurkunde für seinen Sonderboten Johann Staruostka aus, einen Prämonstratenser-Mönch, der die Apologie

---

[22] FRA XX, S. 362–366.

[23] Leider haben wir bisher nur eine veraltete Monographie: *P. Joachimsohn*, Gregor Heimburg, 1891. Hist. Abh. aus dem Münchner Seminar, Heft 1.

[24] Lateinische Edition bei *G. Dobner*, Monumenta historica Bohemiae II, 1768, S. 418–429.

nach Frankreich brachte.[25] Interessant ist, daß sich König Georg einen katholischen Mönch als Boten ausgesucht hatte. Er wollte damit andeuten, was übrigens nicht nur viele Geistliche, sondern auch Bürger und Adelsherren bestätigten, daß er nicht nur der Sprecher der Utraquisten war, sondern daß das ganze Land, auch die Katholiken, hinter ihm stand. Sehr stark betonte König Georg auch in der Beglaubigungsurkunde die Rechte und die Souveränität der Könige. Er wußte von dem Kampf, den Ludwig XI. gegen die Kirche und den Adel führte, um die königliche Autorität durchzusetzen und legte daher Gewicht auf die Verteidigung der Ehre und der Würde des königlichen Namens, der beim Volk und den Nationen als „heilig und groß angesehen wird".

Johann Staruostka brachte nach Frankreich eine versiegelte Abschrift der Apologie mit und übergab sie in der königlichen Kanzlei. Der böhmische Bote überreichte auch seine Beglaubigungsurkunde, in der König Georg Ludwig XI. ersuchte, seinen Namen von der päpstlichen Anklage zu reinigen und zugleich in Rom dafür einzutreten, dem König von Böhmen endlich das Gehör zu gewähren, um das er schon so lange bitte. Er versprach dafür dem König von Frankreich treue Hilfe in allem, wo es nötig wäre; Bruder Johann Staruostka werde auch mitteilen, was Georg alles zur Erneuerung und Hilfe für die Klöster und andere Kircheneinrichtungen unternommen habe. Daraus könne man klar erkennen, welche Haltung der böhmische König „der gesamten christlichen Gemeinde" gegenüber wirklich einnähme. Zum Schluß fügte dann Georg den Wunsch guter Gesundheit hinzu und berührte auch – fein, aber klar – den Aufstand des sogenannten „Bien public", verbunden mit dem Wunsch, bald gute Nachrichten über die Festigung der königlichen Macht zu erhalten.

Nicht lange nach der Rückkehr des Staruostka aus Frankreich wurde in Prag eine neue Delegation zu König Ludwig vorbereitet. Und wieder war es der Druck der päpstlichen Kurie, der Georg und seine Ratgeber (Heimburg stand sicherlich im Vordergrund) dazu bewegte, eine rege diplomatische Tätigkeit zur Verteidigung des böhmischen Königreiches gegen die Drohung eines Kreuzzuges zu entwickeln. Am 8. Dezember 1465 enthob Papst Paul II. die Untertanen Georgs aller Gehorsamspflichten gegenüber dem König und ein Jahr darauf, am 23. Dezember 1466, erklärte er den böhmischen König aller Würden des Königs, Markgrafen und Fürsten verlustig und alle seine Nachkommen für erbunfähig.

Darüber hinaus ergoß sich gegen König Georg eine Flut von päpstlichen Bullen, die in den Nachbarländern und auch im Königreich Böhmen selbst die öffentliche Meinung gegen die „Ketzer" aufhetzten. Der Papst betrachtete Böhmen als Bestandteil des Reiches und den Prager Erzbischof nur als einen dem Mainzer Erzbischof untertanen Suffragan.[26] Damals kam er wahrscheinlich auf die wahnsinnige Idee, das Königreich Böhmen in

[25] Cancellaria regis Georgii, S. 25–26. Handschrift in der Universitätsbibliothek Prag. Ich habe diese Urkunde in ČSČH XV, 4, 1967, S. 531 ediert.

[26] In Liber provincialis, fol. 4^{v}, Archivio di Stato Roma, Cod. N. 1.

mehrere Fürstentümer und Grafschaften aufzuteilen, um es so leichter bezwingen zu können.[27] An die Seite des Papstes stellten sich auch die eifrigen Kurialanhänger, unter ihnen der bekannte Widersacher des Konziliarismus, der spanische Prälat Rodericus Sanchez de Arevalo,[28] Verfasser eines Kommentars zur päpstlichen Bulle, durch die König Georg für abgesetzt erklärt worden war.[29] In diesem Kommentar bemühte er sich, den Namen Böhmens zu schmähen und ihn von „Vieh" („Bohemia" und „bovii")[30] abzuleiten; er hob die Eigenart der tschechischen Sprache hervor, die Verschiedenheit gegenüber den benachbarten deutschen Gegenden, die Berühmtheit des böhmischen Bieres, und konzentrierte sich vor allem auf den Beweis, daß Georg ein Ketzer sei, ketzerisch auch die vier Artikel. Selbstverständlich verteidigte er von neuem die päpstliche Macht und ihr Recht, mit beiden Schwertern zu herrschen, mit dem geistlichen und dem weltlichen. Daraus leitete er das Recht Pauls II. ab, Könige abzusetzen, insbesondere aber einen ketzerischen König, dessen Untertanen ihm nicht Gehorsam leisten, sondern sich im Gegenteil im Namen der Kirche gegen ihn auflehnen sollten.

Die Antwort Georgs auf solche Angriffe konnte nur in dem Versuch bestehen, Freunde und Helfer zu gewinnen und alle jene neutral zu halten, die sich vor einer direkten Zusammenarbeit mit ihm fürchteten. Es war damals nicht einfach, die Furcht vor den Bann- und Exkommunikationsdrohungen zu überwinden, mit denen Paul II. und sein Legat Rudolf von Rüdesheim und weitere Helfershelfer arbeiteten. Auf dem Reichstag in Nürnberg gelang es der böhmischen Delegation noch, ihre Anliegen wenigstens zur Sprache zu bringen,[31] aber mit der Hilfe des Kaisers konnte man schon lange nicht mehr rechnen. Eine feste Stütze für Georg stellten hier nur die sächsischen Herzöge und der Markgraf von Brandenburg dar. Etwa in derselben Zeit kamen in Prag Delegationen von den deutschen Fürsten an, die sich für eine Reise nach Rom vorbereiteten, wo sie beim Papst zugunsten Georgs verhandeln wollten. Auch die Regierung der Republik Venedig war in diese diplomatische Aktion eingeschaltet. Im Februar 1467 verhandelte eine Sonderdelegation Georgs in Linz mit Kaiser Friedrich III. und bemühte sich, ihn zur Neutralität zu bewegen, wenn es schon nicht möglich war, eine offen freundschaftliche Haltung bei ihm zu erreichen, zu der Friedrich III. durch ältere Abkommen und auch durch die Hilfe verpflichtet war, die ihm Georg zur Zeit des Wiener Aufstandes hatte zukommen lassen.

Es war klar, daß Prag bei dieser allgemeinen diplomatischen Geschäftigkeit Frankreich nicht vergaß. Die Zusammenarbeit mit dem französischen König erschien hier in umso rosigerem Licht, als damals möglicherweise bereits bekannt geworden war, daß Ludwig XI. wirklich den König von Böh-

---

[27] *E. Brandenburg*, König Sigmund und Kurfürst Friedrich I. von Brandenburg, 1891, S. 211–215.

[28] Über ihn *R. H. Trame*, Rodrigo Sanchez de Arevalo (1404–1470) Spanish Diplomat and Champion of the Papacy, Washington 1958.

[29] Venezia, Bibl. Marciana, Cod. Nr. 1957 (alte Sig. ZLCXCIV).

[30] l. c., fol. 6.

[31] FRA XX, S. 415–418.

men bei Paul II. verteidigt und vom Papst verlangt hatte, er solle durch Verhandlungen zu einer Versöhnung gelangen.

Die Beziehungen des Königs von Frankreich zur päpstlichen Kurie waren in den Jahren 1465–1466 mehr als gespannt.[32] Die Kirche spielte in dem Aufstand „Bien public“[33] eine außerordentliche Rolle. Die Pariser Kirche Notre Dame diente als Ort der Zusammenkünfte von Agenten und Führern des gegen den König gerichteten Aufstandes und der Herzog von Berry forderte im Manifest von Bourges direkt, daß die Mitglieder der Liga zugunsten „der unterdrückten, in ihren Rechten an den Pfründen bedrängten Kirchenleute zu den Waffen greifen“. Und wirklich stellte sich auch eine Menge der Prälaten im Krieg gegen den König auf die Seite des Adels. In Frankreich trug also der Herrenbund ähnlichen Charakter und hatte dieselben kirchlichen und kurialen Beschützer wie der Grünberger Herrenbund in Böhmen. Die Mitglieder der aufständischen Verschwörung in Frankreich wandten sich gleichfalls an den Papst mit ihrer Bitte um Hilfe und Ludwig XI. war ebenfalls gezwungen, sich um die Gunst des Papstes zu bewerben,[34] wenn er seine Macht und die Stellung des „allerchristlichsten Königs“ verteidigen wollte. Er bat selbst, sowie durch Vermittlung des Pierre de Medici aus Florenz und des Francesco Sforza, des Herzogs von Mailand den Papst um Hilfe. Der Papst jedoch vertrat eher eine schlaue Neutralität und war bereits traditionsgemäß Burgund gewogen, das insgeheim die Liga des Bien public unterstützte. Ludwig XI. war dank seinen Kundschaftern von der Doppelzügigkeit der päpstlichen Politik unterrichtet und begegnete ihr mit der ständigen Drohung eines allgemeinen Konzils und mit Verhandlungen über die Schaffung eines antipäpstlichen Bundes.

Im Geheimen, hinter dem Rücken des Papstes, verfolgte Ludwig XI. weiterhin die Idee der Einberufung eines allgemeinen Kirchenkonzils, das eine unmittelbare Bedrohung der päpstlichen Macht darstellte und ein Mittel war, die französische Machtpolitik zu entfalten und zu erneuern. Wir kennen z. B. den Inhalt der Verhandlungen einer von Georg Fichet geführten Sonderdelegation im Jahre 1466 mit dem Herzog von Mailand.[35] Der französische Gesandte hob in seiner feierlichen Ansprache im Auftrag seines Herrn die Bedeutung des Basler Konzils stark hervor und teilte den Willen Ludwigs mit, nach Lyon ein „universum synodum“[36] einzuberufen. Immer in der Vergangenheit, wenn die Kirche den Gedanken und die Praxis der Konzile verlassen habe, habe es schlimm ausgesehen, sei eine Zersetzung und ein Verfall der Sitten eingetreten. Unter anderem falle auch der Aufstieg und die Entfaltung der hussitischen Ketzerei in Böhmen der Abwendung der Kirche vom Konzil zur Last. Das Werk des Basler Konzils sei nicht beendet worden und daher

[32] *J. Combet*, Louis XI et le Saint Siège (1461–1483), Paris 1903, S. 55–77.

[33] Über „Bien public“ und Ludwig XI., *P. Champion*, Louis XI., t. II, Paris 1927, S. 62 u. a.

[34] *J. Combet*, l. c. S. 56.

[35] *S. Moufflet*, Étude sur une négociation Diplomatique de Louis XI, roi de France, Marseille 1884.

[36] l. c., S. 19.

wüteten in Böhmen soviele Ketzersekten, daher zelebrierten Ketzer Messen, bauten Gotteshäuser, hielten Bilder des Johannes Hus und Hieronymus von Prag, nicht aber des heiligen Petrus und Paulus heilig.[37] Das allgemeine Konzil in Lyon, an einem sehr günstigen Ort gelegen, sollte zur Ausmerzung des Ketzertums und zur Bekämpfung der Türkengefahr beitragen.

Es ergibt sich die Frage, wie sich die freundschaftliche Politik des französischen Königs zu König Georg mit dieser scharfen Verurteilung des Hussitentums vereinbaren läßt. Es scheint, daß die Antwort in jenem Satz der Rede Fichets verborgen liegt, in dem er vom Königreich Böhmen spricht, das „soweit unser Gedächtnis reicht, immer christlich“ [38] war und das mit Hilfe des Konzils vom Ketzertum befreit werden könnte. Diese Formulierung gab die Möglichkeit, hinzuzufügen, daß König Georg ohne Schuld sei und nur benötige, daß sich das allgemeine Konzil an seine Seite stelle und ihm helfe, das Königreich Böhmen von den Ketzern zu reinigen und so Böhmen den guten christlichen Namen zurückzugeben. Die Deputation Fichets aus Frankreich nach Mailand schloß daher – obwohl es die böhmischen Hussiten so scharf verurteilt hatte – die Möglichkeiten einer böhmisch-französischen Zusammenarbeit nicht aus, vor allem insofern es sich um die Vorbereitung und Einberufung eines neuen Kirchenkonzils handelte. Andererseits aber zeigt allerdings der antihussitische Ton der Fichetschen Mission an, wie gefährlich und unrichtig es wäre, in der Orientierung der französischen Politik auf Böhmen Sympathien zum Hussitismus und eine tiefe innere Verbundenheit zu erblicken. Frankreich sah sich nur nach Verbündeten um, und staatspolitische Erwägungen und die politische Taktik wiesen nach Osten zu einem Bündnis mit dem König von Böhmen.

Georg und seine Ratgeber waren über alle diese Nuancen der französischen Politik ausgezeichnet informiert. König Georg begriff, daß genaue und frische Informationen über die Nachbarn und über die Politik der führenden europäischen Höfe die erste Voraussetzung für eine erfolgreiche Außenpolitik bildeten. Prag stand also ganz auf dem Niveau einer hohen europäischen Politik. Georgs Aktionen zeichneten sich durch eine Vertrautheit mit den Umständen und eine Einfallsfülle aus, die, verbunden mit einer wohldurchdachten Entfaltung seiner Ideen und mit dem Bestreben, eine großartige, auf lange Sicht geplante Konzeption zu erarbeiten, bis heute Bewunderung erregt.

Am 4. Januar wurde in Prag die Beglaubigungsurkunde ausgestellt, in welcher der König von Böhmen Ludwig XI. mitteilt, daß er den gläubigen Gosvin Span, Abt in Neustift (Nová Cela), „unseren Ratgeber“, zu ihm sende.[39] Der Bote war bevollmächtigt, in Frankreich zu verhandeln. Der französische König solle ihm sein vollständiges Vertrauen schenken.

Der französische König Ludwig weilte in den ersten Monaten des Jahres 1467 in Mittelfrankreich. Er änderte, wie dies seine Gewohnheit war, die Orte seines Aufenthaltes und empfing in Orleans, Chartres, Bourges, Meun,

[37] l. c., S. 21. [38] l. c., S. 21.
[39] Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Fr. 5044, fol. 118.

Amboise und an anderen Orten zahlreiche ausländische Delegationen.[40] Vielleicht gerade in einem dieser Orte gewährte er am 20. April 1467 auch dem böhmischen Gesandten, dem Abt Span, Gehör. Über den Inhalt und die Ergebnisse seiner Verhandlungen war bisher bloß ein zusammenfassender Bericht bekannt, den wahrscheinlich Span selbst geschrieben hat.[41] Es ist mir jedoch gelungen, die lateinische Fassung des Vorschlages eines gemeinsamen militärischen Feldzuges zu finden, den Abt Span beim französischen Hof vorgetragen hat.[42]

In öffentlicher Audienz dankte Abt Span in Anwesenheit des Königlichen Rates vor allem dem französischen König für die freundschaftliche Zuneigung, die er Böhmen gegenüber dadurch gezeigt habe, daß er dem Papst ein Schreiben gesandt und sich für König Georg verwendet habe. Der König von Böhmen sei dankbar für diese Hilfe und bedauere nur, daß Ludwig nicht nach Böhmen geschrieben habe, als er von einem Aufstand bedroht war, der König von Böhmen wäre ihm gerne zu Hilfe gekommen.[43]

Dann verließ der Königliche Rat den Saal und Abt Span konnte den König mit dem geheimen Inhalt der Botschaft bekannt machen. Es handelte sich im Wesentlichen um drei Vorschläge:

a) um den Abschluß eines Freundschaftsvertrages zwischen Frankreich, Böhmen und weiteren Verbündeten.
b) um die Bildung eines militärischen Bündnisses und die Vorbereitung des Planes eines gemeinsamen böhmisch-französischen militärischen Feldzuges;
c) um die Einberufung eines allgemeinen Kirchenkonzils.

König Georg berief sich auf die alte Tradition der böhmisch-französischen Freundschaft und erinnerte auch an die kürzlichen, mit der Botschaft des Kostka, Marini und Zdeněk Lew von Rožmitál verbundenen Versuche. Er schlug nunmehr vor, einen Freundschafts- und Bündnisvertrag zu schließen, dem sich die sächsischen Herzöge, der Markgraf von Brandenburg, der Herzog von Bayern und der König von Polen und Dänemark anschließen sollten. Alle diese Fürstentümer stünden in freundschaftlichen Beziehungen zum König von Böhmen und seien miteinander auch durch Heiraten verwandt. Seinem Wesen nach sollte dieser Vertrag gegen den Papst und den Kaiser gerichtet sein.

Eine weitere Absicht des Bündnisses war es, die Rebellionen der Untertanen und der Stände zu verhindern. Es gab offensichtlich Widerstände gegen das Königtum in Frankreich und Dänemark und nun auch in Böhmen, im Reich und in Italien. Es steht außer Zweifel, daß hier Georg den Herrenbund im Sinn hatte und die Idee einer festen zentralen königlichen Macht

[40] V. die Briefe Ludwigs XI. aus dem Jahre 1467 bei *J. Vaesen*, Lettres de Louis XI., roi de France, t. III, Paris 1887, S. 131–138.

[41] *J. Pažout*, König Georg von Böhmen und die Concilfrage im Jahre 1467. Ein Beitrag zur Geschichte von Böhmen, Archiv für österreichische Geschichte 40, Wien 1869, S. 357–371.

[42] Paris, Bibl. nat. Mss, Fr. 6964, fol. 108–108^{v}. Die Edition habe ich in ČSČH XV, 4, 1967, S. 532–533 vorgelegt. Der Text ist als Beilage I unten S. 328–330 abgedruckt.

[43] *Pažout*, l. c., S. 358.

gegen den ständischen Widerstand wieder zur Geltung bringen wollte. Es wäre gut, meinte er, mit vereinten Kräften gegen die Rebellen vorzugehen und sie zu bestrafen. Gegen die Könige stelle sich auch „unser heiliger Vater der Papst", der die Rebellen aufhetze und unterstütze. Daraus gehe nur Blutvergießen, Zerschlagung der Städte und Vernichtung der Länder hervor. Die gesalbten Könige sollten das zu verhindern suchen. Dem Papst gehe es nur darum, beide Schwerter in seine Hand zu bekommen, damit ihm die königliche Macht vollkommen untertan sei und die Geistlichen ihre bösen Absichten ausführen könnten. Auch hier versäumte es Georg also nicht, auf die Eigeninteressen des Königs anzuspielen und die Gemeinsamkeit des Kampfes gegen die aufständischen Adelsherren und der antipäpstlichen Gesinnung auszunützen.

Gegen den Papst, den Kaiser und Karl den Kühnen sollte also entweder auf ewige Zeit oder auf einige Jahre ein böhmisch-französischer Bund geschaffen werden, der durch das Bündnis mit weiteren europäischen Herrschern ergänzt werden sollte. Als weitere Aktion war ein gemeinsamer militärischer Feldzug geplant. Dafür hatte der König von Böhmen ausführlichere Vorschläge vorbereitet, welche Abt Span Ludwig XI. unterbreitete. König Georg beabsichtigte, ein Heer auszusenden, das den Rhein überschreiten und Burgund angreifen würde.

Der Plan eines militärischen Feldzugs rechnete mit der mächtigen Hilfe des Markgrafen Albrecht Achilles von Brandenburg, der ein Meister militärischer Planung sei. Seine Feindschaft gegen den verfluchten „Pharao", den Bayernherzog Ludwig IX., den Verbündeten Karls des Kühnen, werde das ganze militärische Unternehmen erleichtern. Es wäre gut, wenn die böhmischen Truppen – vielleicht aus astrologischen Gründen oder im Sinne des Tages des Heiligen Geistes[44] – am 1. August in Luxemburg einmarschieren könnten.

Die Vorschläge König Georgs griffen auch hier in die Weite der europäischen Politik. In den gemeinsamen Krieg gegen Burgund sollte auch der König von Dänemark einbezogen werden, von dem bekannt war, daß er England nicht besonders freundschaftlich gegenüber stand. Weil sich aber die englische Politik schon traditionsgemäß mit Burgund verband,[45] sollten die Kräfte des dänischen Königs ausgenützt werden. Die dänische Flotte sollte – der König von Böhmen wollte dafür Sorge tragen – Holland und Seeland anfallen und von dort aus Karl den Kühnen bedrohen.

Bereits im Plan des militärischen Feldzuges kam der Gedanke der Einberufung eines Konzils zur Sprache und nahm eine wichtige Stelle in der Botschaft Spans ein. Der König von Böhmen bekannte sich hier voll zum Konziliargedanken und knüpfte an die Anregungen an, die sich schon im Vorschlag des Friedensbundes der Fürsten aus den Jahren 1462–1464 verbargen. Er war sehr gut über die Konziliarbewegung in Frankreich und über die Pläne

[44] Über die astrologischen Vorstellungen Georgs vgl. *R. Urbánek*, České dějiny III, 3, S. 15. Über den 1. August, Tag des Heiligen Geistes *J. Macek*, Cola di Rienzo, Praha 1964, S. 63, 82 u. ö.

[45] *H. Pirenne*, Histoire de Belgique II, 1922, S. 323 über die Verhandlungen Eduard IV. mit Karl dem Kühnen.

Ludwigs XI. informiert. Daher identifizierte er sich selbstverständlich mit der Idee eines allgemeinen Konzils der Christenheit, bei dessen Vorbereitung der französische König die entscheidende Rolle spielen sollte. Das Konzil sollte zum Abschluß aller ausstehenden Fragen (d. h. auch des Fürstenbundes?) einberufen werden, zur Hilfe und zur Erbauung der gesamten Christenheit, zum Schutz und zur Sicherheit aller jener, die bedrückt, unterdrückt, entrechtet und vergewaltigt werden. Schon aus diesen Formulierungen ist zu ersehen, daß es ein Konzil sein sollte, das neben dem Papst und auch gegen den Papst arbeitete. Es sollten alle Mißstände beseitigt werden und die „allgemeine Christenheit" sollte hier wieder Frieden, Ruhe und Ordnung finden. Der König von Böhmen glaubte, daß der „allerchristlichste König" durch Einberufung des Konzils dem allmächtigen Gott einen großen Dienst, Lob und Ehre erweisen könnte. König Georg war bereit, ihm in diesem Bestreben zu helfen und zu tun, was in seinen Kräften stand. Ein großes Gewicht wurde auf den Grundsatz der „Nationen" gelegt, der bei der Einberufung zur Geltung kommen sollte. Damit wurde die Bedeutung der weltlichen Herrscher und nationalen Monarchien auf dem Konzil betont. Der Vorschlag des böhmischen Königs erklärt direkt, daß „jene, die dem Konzil nicht gehorchen, vom weltlichen Arm dazu gezwungen werden". Neben dem Konziliarismus wurde hier also sehr stark der Laizismus, und die hohe Einschätzung der königlichen Gewalt, der nationalen Monarchie betont.

In der Antwort König Ludwigs auf die böhmischen Vorschläge[46] kamen immer wieder latente Befürchtungen vor dem Papst zum Ausdruck. Daher riet der König, den Bund zwischen dem König von Frankreich und den Reichsfürsten abzuschließen, der böhmische König jedoch sollte in den Bund einbezogen, aber nicht genannt werden. Diese taktische List sollte einen Angriff des Papstes auf Frankreich verhindern und dem französischen König freiere Manövriermöglichkeiten bieten. Ludwig ersuchte den Abt, dies alles Georg darzulegen, damit sich der böhmische König mit diesem Vorgehen einverstanden erkläre.

Auch mit dem Plan des kriegerischen Feldzuges stimmte König Ludwig überein und dankte für das Entgegenkommen, mit dem Georg ein Heer nach Frankreich senden wollte. In den weiteren Antworten Ludwigs zu den einzelnen Artikeln ist jedoch eine gewisse Zurückhaltung und Vorsicht spürbar. Er verwies den böhmischen Boten auf Beratungen mit den französischen Ständen, mit denen er die militärischen Fragen behandeln wolle. Daher sprach er sich auch nicht zum Datum des Beginns des militärischen Feldzuges und zu den Vorschlägen über das Zusammentreffen der Truppen beider Könige aus.

Den Gedanken eines allgemeinen Konzils jedoch begrüßte Ludwig XI. als sehr fruchtbar und nützlich. Er ging in seiner Antwort vor allem darauf ein, wie die Vorbereitungen zur Einberufung eines Konzils sicherzustellen seien.

---

[46] Paris Bibl. nat. Mss. Fr. 6964, fol. 110. Die alte Edition in: Mémoires de messire Philippe de Comines, éd. Godefroy et Lenglet du Fresnoy, t. IV, Londres et Paris 1747, S. 80–82.

Wieder schien ihm der Streit des böhmischen Königs mit dem Papst ein Hindernis zu sein. Der König von Böhmen sollte den Kaiser bewegen, eine Delegation zum Papst zu entsenden, welche für Georg in Rom Fürbitte einlegen und erwirken würde, daß der Bann aufgehoben werde oder zumindest neue Verhandlungen zustande kämen. Falls aber der Kaiser und der Papst ablehnen würden, dann, so erklärte Ludwig XI., sei er selbst bereit, mittels seiner Boten in Rom darauf zu drängen, daß die böhmischen Forderungen erfüllt würden und namentlich, daß die Kompaktaten des Basler Konzils in Geltung blieben. Im übrigen, wenn in der Welt bekannt werde, daß weder der Kaiser noch der Papst bereit seien zu verhandeln und friedliche Mittel anzuwenden, werde allen die Notwendigkeit eines allgemeinen Konzils offenkundig werden. Auch die, die sonst mit einem Konzil nicht einverstanden wären, würden dann seine Anhänger werden.

Wir wissen nicht, wann Spans Delegation nach Böhmen zurückkehrte. Man kann jedoch voraussetzen, daß Georg mit der Leistung des aufgeweckten Abtes zufrieden war. Es zeichneten sich neue, hoffnungsvolle Aussichten auf die Gewinnung weiterer Freunde und Verbündeten ab, die der böhmische König so nötig brauchte. Die Umrisse einer erfolgreichen Abwehr gegen den Papst deuteten sich auch in der Vorstellung des allgemeinen Konzils an. Dies war nicht mehr eine ferne Chimäre und erträumte Hoffnung, sondern eine reale Perspektive. Die realistische Einstellung des französischen Königs zu den Vorschlägen Georgs konnte die Verheißung einer erfolgreichen Entwicklung des antipäpstlichen Bündnisses der europäischen Fürsten bedeuten.

All diese aufmunternden Neuigkeiten hatte der König von Böhmen sehr nötig. Während Span auf Reisen war, entzweite sich Georg mit dem Kaiser, da schon bei den Verhandlungen in Linz im Februar 1467 kein Einvernehmen erzielt werden konnte. Der Kaiser lehnte die Klagen der Delegation Georgs ab, weigerte sich, den schuldigen Betrag zu bezahlen und brachte sogar sein Einverständnis mit dem päpstlichen Bann gegen Georg zum Ausdruck. Bezeichnend war, daß er gleichzeitig eine Delegation des böhmischen Herrenbundes empfing und so seinen Gesinnungswechsel an den Tag legte.

Auch der Druck der päpstlichen Kurie wurde stärker, die sich bemühte – anfangs vergeblich – die schlesischen und Lausitzer Stände von Georg loszureißen. Gleichzeitig erschienen neue Angriffe päpstlicher Ideologen. Gegen die Drohungen eines Kreuzzuges griff König Georg wieder unter der Führung Gregors von Heimburg zum Gedanken eines allgemeinen Konzils. Am 14. April 1467 berief er die Stände und die Geistlichkeit in den Sitzungssaal des Königlichen Hofes in der Prager Altstadt und verlas hier seine berühmte Appelation.[47] Der König von Böhmen, falsch beschuldigt und ungerecht verurteilt, habe sich zuerst an den Papst gewandt und appelliere, falls er nicht erhört werde, an das allgemeine Kirchenkonzil, das zuständig sei, seinen Streit zu entscheiden. Hierbei handelte es sich nicht mehr um ein vom Papst einberufenes Konzil, wie dies vor einem Jahr noch der Fall war, sondern um ein allgemeines Konzil, das auch gegen den Papst einberufen

[47] FRA XX, S. 647–660.

werden könnte. In seiner tschechischen Erklärung, die die Anwesenden in Erregung versetzte, die Utraquisten ermutigte und die Katholiken empörte, erwähnte König Georg ausdrücklich das Dekret des Konstanzer Konzils „Frequens", das die Notwendigkeit einer regelmäßigen Einberufung von Konzilen ausgesprochen hatte. Wieder ertönten hier die Gedanken, mit denen Abt Span nach Frankreich gefahren war und die eine revolutionäre Gärung in die europäischen politischen Verhältnisse hineintrugen.

Ebenso entschieden setzte sich König Georg für die Einberufung des Konzils in einem Schreiben ein, das er an den Reichstag, der im Juli 1467 in Nürnberg zusammengetreten war, richtete.[48] Da er eine ähnliche Schmähung befürchtete, wie sie der böhmischen Delegation schon am Anfang des Jahres zuteil geworden war, sandte er diesmal seine Gesandten nicht nach Nürnberg. Er wandte sich vielmehr nur an die tagenden Fürsten mit einer Verteidigung seiner Streitsache. Er protestierte gegen das Vorgehen der Kurie und forderte den Reichstag auf, sich für die Einberufung eines allgemeinen Konzils einzusetzen. Ohnedies war bereits die Zeit verstrichen, da das Konzil hätte zusammentreten sollen. Auf dem Konzil wolle er sich wehren, hier wolle er sich jedoch auch den Entscheidungen des Kirchenkollegiums unterwerfen. Dies bedeutet natürlich nicht, daß er eine Einmischung und sogar Überordnung der geistlichen Macht, der Priester, über die weltliche Macht, über die Herrscher, gelten ließ. Der Reichstag sympathisierte zwar größtenteils mit den Gedanken, die in der böhmischen Sendung erklärt wurden, war jedoch nicht imstande, sich irgendwie zu entscheiden. Er blieb neutral und entschied nicht einmal über die Einberufung des Konzils.

So blieben die Anhänger des Konziliarismus auf Frankreich und Böhmen beschränkt und es gelang nicht, weitere Herrscher für die Vorbereitung des Konzils zu gewinnen. Schon das warf dunkle Schatten auf die weiteren Schicksale der geplanten böhmisch-französischen Zusammenarbeit.

In den Sommermonaten 1467 – so wie es in den Vereinbarungen vorgesehen war – kam eine französische Delegation nach Prag.[49] Es scheint, daß auch hier die Vorbereitung des Konzils den Hauptinhalt der Verhandlungen bildete. Der französische Aristokrat und der Abt, die an der Spitze der Delegation standen, verhandelten wahrscheinlich auch über den Bund der Fürsten und vielleicht auch über die Vorbereitung von Georgs Feldzug nach Luxemburg. Diese Fragen wurden selbstverständlich streng geheimgehalten, wie dies der ausdrückliche Wunsch Ludwigs bereits im Frühjahr, bei den Verhandlungen mit Abt Span, gewesen war. Wir wissen nicht, ob Span an den Beratungen in Prag teilgenommen hat, wir kennen weder die Ergebnisse noch das Datum der Abreise der französischen Gesandten.

Wir wissen nur, daß, wie so viele andere weitgehende Pläne Georgs, auch der Plan des böhmisch-französischen Bündnisses, des Kriegszuges nach Luxemburg und des allgemeinen Konzils gescheitert ist. Böhmen wurde mit Krieg überzogen, auf die Seite der einheimischen Rebellen stellten sich die Horden fremder Kreuzfahrer, sie griffen Lausitzer Abteilungen an und am

[48] *F. G. Heymann*, George of Bohemia, S. 461. [49] FRA XX, S. 489.

31. März sagte schließlich Matthias Corvinus Georg die Feindschaft an und begann seinen Feldzug. Der König von Böhmen war gezwungen, neuen Schlägen zu trotzen und mußte seine Aufmerksamkeit den neuen Feinden zuwenden.[50]

Damit verschwindet auch der Konziliarismus aus dem Arsenal der politischen Waffen des böhmischen Königs. König Georg wußte sehr gut, daß der Umschwung in der Politik des unbeständigen französischen Verbündeten in der Richtung auf Rom und der Ausbruch des französisch-burgundischen Streites die Hoffnungen auf die Einberufung des allgemeinen Konzils begraben hatte. Bei den übrigen europäischen Fürsten konnte man mit realen Interessen für ein Konzil nicht rechnen. Überdies verhinderte auch das niedrige Niveau des theologischen Denkens der utraquistischen Kirche die Entwicklung des Konziliarismus zum Kampfinstrument für eine nationale Kirche und gegen den Monarchismus des römischen Papstes. Die neu entstehende Brüdergemeinde aber wandte sich dann ganz entschieden vom Konziliarismus ab und gab die Idee einer Reform der römischen Kirche überhaupt auf, da sie sich direkt auf Christus – ohne Vermittlung durch apostolische Nachfolger in der römischen Kirche – berief. Die Politik König Georgs wendete sich Polen zu – und da war es ganz ausgeschlossen, auf Verständnis für die Ideen des Konziliarismus zu hoffen, denn der polnische König Kasimir betonte ständig seine ergebene Treue dem Papst gegenüber.

Der baldige Tod König Georgs (1471) beendete definitiv die Versuche, den Konziliarismus politisch fruchtbar zu machen. Der neue König von Böhmen, der polnische Katholik Wladislaw, zuerst auch exkommuniziert und zum Ketzer gestempelt, bemühte sich eifrig, den Streit mit der Kirche zu beenden und das Königreich Böhmen voll in den Gehorsam gegen die römische Kirche zurückzuführen. Auch er mußte natürlich die Landesgesetze respektieren – und deren Kern bildeten die Kompaktaten. Daher unterhandelte er und nahm Kompromisse an, nur um die strafende Hand des Papstes weit von Böhmen entfernt zu halten. Weder Sixtus IV. noch seine Nachfolger hatten ein Interesse an einem weiteren Kreuzzug – und so wurde der böhmische Zwist ad acta gelegt, die beiden Glaubensrichtungen im Lande blieben bestehen, beide Kirchenorganisationen (Katholiken und Utraquisten) lebten nebeneinander und mußten sogar seit dem Jahre 1485, nach dem Landesgesetz, die Glaubensfreiheit beider Kirchen voll respektieren. Die Ideen des Konziliarismus verschwanden so für immer aus der böhmischen Politik.

Trotzdem verdient die Periode der Regierung König Georgs in der Geschichte des Konziliarismus mehr Beachtung als bisher, da die böhmische Auffassung des allgemeinen Konzils von den Historikern in der Regel nicht einmal registriert wird. Ich teile nicht die Ansichten einiger Forscher (z. B. H. Laski),[51] daß der Konziliarismus den Hauptkern der modernen Demo-

[50] *F. G. Heymann*, l. c., S. 437 ff. und 476 ff.

[51] *H. J. Laski*, Political Theory in the Middle Ages, Cambridge Medieval History VII, Cambridge 1964, S. 638.

kratie bildet und daß von Konstanz aus ein direkter Weg zur englischen Revolution führt. Trotzdem ist in der Geschichte der politischen Theorien der Konziliarismus ein wichtiges ideelles Bindeglied zwischen der mittelalterlichen politischen Theorie und der modernen Auffassung der politischen Vertretungsorgane und der Demokratie. In diesem Sinne war der Konziliarismus in der Politik König Georgs gegen den mittelalterlichen Universalismus gerichtet und war an dem Bestreben beteiligt, souveräne nationale Staaten zu bilden und das politische Leben zu säkularisieren und zu laizisieren. Und all dies waren Anzeichen des Anbruches eines neuzeitlichen politischen Denkens, das den mittelalterlichen Rahmen überstieg. Auch deswegen verdienen – meiner Meinung nach – die Bestrebungen der böhmischen Politik in der Mitte des XV. Jahrhunderts Beachtung. Sie gehören nicht nur zur tschechoslowakischen Historiographie, sondern in die europäische Geschichte.

Beilage I.

Die Vorschläge des Königs Georg, vorgetragen i. J. 1467 in Frankreich durch den Abt Goswin Span von Barnstein[1] (Paris, Bibliothèque Nationale, Fr. 6964, fol. 108–108^{v}).[2]

Serena maiestas Bohemica optulit se ire cum exercitu in auxilium christianissimo regi Francie contra universos et singulos invasores ac inimicos et devastatores regni Francie in hunc, qui sequitur modum:

---

[1] Der Bericht ist auf einer Papierlage in Filigran, offenkundig französischen Ursprungs, geschrieben. Vgl. *C. M. Briquet*, Les Filigranes, Dictionnaire historique des marques du papier. Leipzig 1923, tom. I., S. 87. Es handelt sich entweder um Nr. 1040 (Angers 1467, Cologne 1467) oder um Nr. 1041 (Troyes 1473, 1475, Sens 1480), 1039 (Troyes 1464, Dinant. 1465, Rouen 1465), 1038 (Troyes 1461, Paris 1461–3, Troyes 1462–1472, Decizes 1463, Angers 1467, Tours 1467, Nantes 1470, Méziers 1472, Louvain 1472). Höchstwahrscheinlich wurde das Papier in Troyes hergestellt. Wir haben also vermutlich die Abschrift von Spans Botschaft durch die königlich-französische Kanzlei auf französischem Papier vorliegen. Es handelt sich aber keinesfalls um das Original (so meint *F. G. Heymann*, I. c., S. 426), das Span aus Böhmen mitbrachte.

[2] Herausgegeben in der Edition: Mémoires de messire Philippe de Comines, ed. Godefrey, Lenglet du Fresnoy, tom. IV., Londres et Paris 1747, S. 78–80. Die Edition hat folgende Unzulänglichkeiten: 1. Lengler du Fresnoy behält die klassische Form des Lateinischen bei, obwohl dies das Original nicht tut. Z. B. „pr*a*efixo" statt „prefixo", Bohemi*a*e, et*i*am statt eciam, ni*h*il statt ni*ch*il, mi*h*i statt mi*ch*i, ordina*t*ionem statt ordinacionen, p*oe*nae statt p*e*ne, Dac*i*ae statt Dacie, ca*p*itaneorum statt ca*pp*itaneorum, o*b*tulit statt o*p*tulit, a*v*ertat statt a*d*vertat, f*oe*dus statt f*e*dus; 2. Der Editor fügt in der Einleitung im Artikel die römischen Ziffern hinzu; 3. Er datiert unrichtig: z. J. 1481 (hier verleitete ihn wahrscheinlich die Anmerkung im Original); 4. Er läßt einige Worte und den Schluß aus; 5. Es finden sich einige unrichtige Lesarten (z. B. Convenietius statt consilium, praestito statt praestandi, sunt statt sint etc.).

Primo, quod inter christianissimum dominum, dominum Ludovicum, regi (sic!) Francie et serenissimum dominum, dominum Georgium, regem Bohemie, renovantur pacta predecessorum, regum Francie et Bohemie. Item percutient (!) fedus et faciant ligam mutuo de prestando iuvamina in cunctis periculis unicuique regi imminentibus vel in numero, vel sine numero, prout placuerit regie maiestati.

Item: hoc fedus vel perpetuo servaturum vel ad certos annos ad placitum.

Item: regibus hincinde in campum existentibus christianissimus rex Francie incipere faciat in regno France celebrare sacratissimum concilium, ad quod rex Bohemie mictet (!) legatos suos solempnes et celebrabitur concilium per naciones.

Item: qui noluerint obedire concilio, cogantur per brachium seculare etc.

Item: de hiis (quantum) fuerint acturi que eisdem regibus in campum (!) existentibus fuerint obtenta, sive fuerint castra, civitates, aut ville, municiones, districtus aut loca et quomodo debeant ex post provideri, necessarium est declarari per ordinem, ut omnis abstrahatur discordiarum causa.

Item: quod deus advertat (!), si inter hoc reges aliquod suborietur nuperime dabit rex Francie duos et rex Bohemie duos et quantumque illi quatuor aut maior pars inter eos dictaverit fieri debet et in utrisque partibus firmissimum habeat robur.

Item: si divina convente (!) gracia medio gloriosissimi regis Francie obtentus fuerit ducatus Lutzellenburgensis, quod de eo fiet.

Item: si aliqua fuerit per invasionem aut bellum, vel conflictum civitas debellata, quomodo dividantur bona inibi acquista et quod omnia ista fiant per ordinem.

Item: ab utriusque regibus p (?) constituantur cappitanei, quorum dictamini hec et huiusmodi similia dirigantur.

Item: optimum videretur michi et saluberrimum concilium, ut gloriosissimus dominus rex Francie percuteret simili modo fedus cum domino marchione de Brandenburg. Et quia ille nunc tenet primatum, ut sic dicam, in Alemannia, vir bellicosus et concilio et opere, qui tenet contrariam pactam comitis Palatini. Et ille eciam tunc iret propria in persona cum rege etc., ut expost possit comprimere illum superbissimum et iniquissimum Pharaonem, videlicet comitem Palatinum.

Item: quod rex Bohemie cum exercitu suo de primo die mensis augusti intrabit terram Lutzellenburgensem.

Item: eodem die rex christianissimus Francie eciam in Fallant cum exercitu suo apparebit.

Item: disponat rex cum Leodiensibus, quod ipsi sint paratissimi ad apportandum omnia nectessaria (!) pro excercitibus, quia semper prima gravis est incepcio.

(fol. 108^{v}) Item: regibus ibidem personaliter existentibus, possunt multa et maiora hiis eciam, quo ectunx divertere velint, tractare, deliberare et concludere.

Item: quod unus ab altero in campo, nisi alterius scitu et bono concensu nullatenus abscedat, nec aliquem secretum tractatum ullo modo faciet.

Item: quicumque disposiciones et ordinaciones cappitaneorum contempserit aut rebellisaverit, aut impetum vel dissidium fecerit vel fugam dederit, si reprehensus fuerit pene subiciatur etc.

Item: si, sicut in domino confido, fortuna arridente, victoria obtenta fuerit et ille de Burgundia in servitutem redactus vel in captivitatem ductus fuerit, in illius custodia à quo captus fuerit, remanebit. Nichil tamen de eius redempcione sine plenissimo concensu alterius partis cum eo tractarurum.

Item: fortuna aridente (!) quid de aliis captis disponetur.

Item: quod deus omnino avertat, si aliqui de utrisque partibus vel Francie vel Bohemie detenti aut capti fuerint, quod utraque pars pro illorum redempcione vel per alios captos vel alios modos, quibus redimi possint, omni conatu liberare studebit, Intelligatur articulus iste sic, quod prima pars captivorum erit pro redempcione ambarum parcium captorum, antequam quamquam de aliis captivis fiat tractatus et de reliduis fiat secundum ordinacionem a cappitaneorum verdicto, insignibus tamen personis exceptis.

Item: cum rex Dacie sit in differenciis cum rege Anglico, si regie placuerit maiestati et casu se offerente, iuvamina prestitura regi Dacie sponderit, laborabit rex Bohemie ut prenominatus rex Dacie cum exercitu ad inferiores terras Burgundie, videlicet Hollandie, Zelandie navigio se applicet et per hoc malicia atque potencia illius de Scharlot reservabitur; quod tamen regie maiestati pro regno suo propter Anglicos meius indicaverit, placebit peroptime domino regi Bohemie.

Christianissime domine re et domine graciosissime! Non utor in hoc tractatu magna poetria neque variis circumlocucionibus, cum materia hec illa pro nunc non reputat, tum quia consideravi vestram regiam maiestatem in longis non delectari tractatibus tum quia tempus non patitur, tum quia potissimum, sapientissimum et naturalissimum est, quare Vestra regia maistas me in hoc habeat supportatum, Hiis sic deliberatis et conclusis atque per vestram regiam maiestatem additis et minutis ad placitum, tum quia serena maiestas Bohemie non fuerit de hoc celeri agressu avisatus, (!) quare missus sum cum plenissimo mandato singula formaliter concludere, iuramenta recipere et facere. Videtur michi igitur non esse salubrius concilium quam vestra regia maiestas mictat (!) unum cum mandato pleno in hunc modum, quod ille potestatum habeat prestandi et recipiendi iuramentum de rege Bohemie. Sic tamen prestito iuramento per dominum regem Bohemie et si eidem placuerit, mictat (!) eciam unum ad recipiendum iuramentum a vestra regia maiestate, nichilominus tamen rex Bohemie arriperet iter cum exercitu, ut termino prefixo pararet in loco supramemorato.

Salva in omnibus regia maiestate in singulis et universis articulis addere et minuire (!) ad placitum.

Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck

Hintergrund und Entscheidungen des Jahres 1518

Von Heiko A. Oberman

I

Luthers Thesen sind zwar verurteilt, aber bisher noch nicht beantwortet worden. Die zwei Thesenreihen Wimpinas (Januar 1518) und Tetzels, des Dominikanermönchs, der mit seiner Ablaßpredigt so viele Herzen und Federn in Bewegung gebracht hat (Ende April/Mai 1518), können zwar als „Entlarvung eines Häretikers", aber nicht als Antwort bewertet werden. Bald entfernte sich die Debatte von ihrem ursprünglichen Gegenstand und wandte sich so ausschließlich den konfessionellen und theologischen Hauptfragen der Ekklesiologie und Rechtfertigungslehre zu, daß die Ablaßfrage schließlich in den auf dem Augsburger Reichstag von 1530 vorgelegten 404 Artikeln Ecks ganz zurücktritt.[1]

Das Konzil von Trient hat wohl die Mißstände im Ablaßwesen gerügt, jedoch dieser Frage keine zentrale Bedeutung beigemessen; ebensowenig ist das bei den diesbezüglichen Verhandlungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschehen. Außerdem waren die Ablaßbeamten auch schon in der Dienstanweisung von 1515 und in der Ablaßinstruktion von 1516 vor Mißbräuchen gewarnt worden, so daß man die Trienter Stellungnahme nicht als Antwort im Sinne einer gegenreformatorischen Erneuerung der katholischen Kirche ansehen kann.

Die Thesen Luthers drohen heute einerseits zurückzutreten hinter der noch nicht abgeschlossenen Debatte über Datum und Faktum des Thesenanschlags;[2]

---

[1] Zu den theologischen Hauptthemen der von Eck im Zusammenhang mit dem Augsburger Reichstag verfaßten Schriften vgl. Klaus Rischar, Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530, Münster 1968 (RGST 97).

[2] Erwin Iserloh hat neuerdings seine Argumente gegen einen Anschlag der Thesen in seiner Schrift: Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. Münster 1966 (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 23/24) 65–80, zusammengefaßt; dasselbe tut Klemens Honselmann, Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung, Paderborn 1966. Eine ausgewogene Übersicht über die verschiedenen Ansichten findet sich bei Heinrich Bornkamm, Thesen und Thesenanschlag Luthers, in: Geist und Geschichte der Reformation, Festgabe für Hanns Rückert, hg. von Heinz Liebing und Klaus Scholder, Berlin 1966 (AKG 38) 179–218. Eine Widerlegung der Auffassung Honselmanns und indirekt auch der Voraussetzungen Iserlohs bietet Hans Volz, Die Urfassung von Luthers 95 Thesen, ZKG 78 (1967) 67–93. Dazu s. ferner Honselmann, ZKG 79 (1968) 68–76; Volz, ebd. 206 f.; ders., Um Martin Luthers Thesenanschlag, Luther 38 (1967) 125–138.

andererseits werden die Thesen häufig nur als Anlaß betrachtet, wodurch, kirchenpolitisch gesehen, Luthers Sache ins Rollen, d. h. nach Rom, gebracht wurde. Theologisch-historisch gesehen, wurde aber in den Thesen die reformatorische Theologie noch so mittelalterlich verhüllt dargestellt, daß sie erst durch die spätere Herausforderung der Kritiker festes Profil erhalten konnte. Tatsächlich aber steckt Luthers reformatorische Kirchen- und Rechtfertigungslehre schon in den 95 Thesen, wie vorsichtig und scheinbar respektvoll sie auch formuliert sind. In einem gehaltvollen kurzen Aufsatz hat Ernst Kähler die Thesen Luthers nochmals genau auf ihre Zielsetzung befragt, wohl dadurch veranlaßt, daß sie in der heutigen Forschung überraschend isoliert dastehen, da man einerseits auf Luthers Selbstaussage verweist, nach der die 95 Thesen nur einige Fragen im engeren Kreise der gelehrten Kollegen zur Debatte stellen sollten,[3] und andererseits bezweifelt, daß das Hauptthema der schicksalhaften Konfrontation mit Cajetan in Augsburg (12.–14. bzw. 13.–15. Oktober 1518) wirklich die Ablaßfrage darstellte,[4] die ja auch in der Leipziger Disputation mit Eck (27. Juni bis 15. Juli 1519) nur noch anhangsweise erörtert wurde.[5] Kähler dagegen kommt nach einer Wiedergabe der

[3] Vgl. Erwin Iserloh, Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende? Wiesbaden 1962, 28, 51. Obwohl man erwarten kann, daß im Laufe der Debatte, die von dieser Schrift entfacht worden ist, allmählich alle sachdienlichen Texte zusammengetragen worden sind, möchte ich noch auf eine Stelle bei Eck aufmerksam machen, die bisher nur insoweit berührt worden ist, als Iserloh auf Luthers Antwort zu dieser Stelle hinweist. Es handelt sich um Ecks Obeliscus XXVI, in dem er Luther gerade vorwirft, daß er die Thesen nicht nur unter den Zuständigen (Bischöfen und Theologen) verbreitet habe: „Quod si Lutherus pio afficiebatur amore, non coram pusillis, qui alioqui facilius scandalisantur, sed coram his, quorum interest, talia proponere debuerat, Et forte quis scit, si Deus incrementum dedisset et profectum?“ (WA 1. 311, 3–6). Am 24. März 1518 erwähnt Luther zum erstenmal Ecks Angriff; O. Clemen hält es sogar für möglich, daß er ihm noch früher bekannt geworden ist: WA Br 1. 153, Anm. 9. Davor liegen aber so viele Ereignisse – von der Einladung an Eck durch Bischof von Eyb bis zum Eintreffen der Annotationes bei Luther –, daß die Luther vorgeworfene Veröffentlichung schon geraume Zeit vorher anzusetzen ist. Die Zeitspanne dürfte zu knapp sein, als daß Eck sich schon auf den lateinisch-deutschen Nürnberger Druck (Januar 1518? s. WA 1. 230) beziehen könnte. – Zu Luthers Thesenanschlag ist ferner noch zu bedenken, daß es in Wittenberg offenbar geradezu üblich war, Thesen öffentlich anzuschlagen. Das wird dadurch bezeugt, daß Karlstadt seine 151 Thesen nicht nur an Spalatin schickte (18. April 1517), sondern in dem Begleitschreiben ausdrücklich darauf hinweist, daß er diese „conclusiones“ zwei Tage zuvor öffentlich angeschlagen hat: „Quas nuper Dominica Misericordia Domini [= 26. April] dieque sancta ostensionis venerabilium reliquiarum conclusiones centum quinquaginta duas [sic] publice affixi . . .“ Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, I: Karlstadt und die Anfänge der Reformation, Leipzig 1905 [Nieuwkoop 1968] Exkurs I, 463.

[4] So Gerhard Hennig, Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation, Stuttgart 1966 (Arbeiten zur Theologie II, 7) 71 Anm. 103, gegen Heinrich Bornkamm, Art. Luther, Leben und Schriften, in: RGG³ IV, 484.

[5] Otto Seitz, der authentische Text der Leipziger Disputation (1519), Berlin 1903, 171–182. Obwohl der von Seitz erstellte Text gegenüber dem WA-Text (WA 2. 254–383) eine erhebliche Verbesserung darstellt und zusätzlich Ecks Debatte mit Karlstadt umfaßt, ist eine moderne Edition mit traditionsgeschichtlichem Apparat ein dringendes Desiderat.

letzten Thesen (92–95) zu der Schlußfolgerung: „Das sind keine Disputationsthesen, es sind auch keine Predigtsätze, sondern das ist der kraftvolle Höhepunkt und Abschluß eines Aufrufs".[6] Er verweist dabei vor allem auf die Thesen 42–51, in denen Luther sein neunmaliges „Docendi sunt christiani . . ." ertönen läßt.

Tatsächlich tritt Luther schon rein rhetorisch auf eine neue und größere Bühne als zuvor in der Wittenberger Aula, jetzt im Bewußtsein einer Lehrverantwortlichkeit, die über die Mauern der Universität hinweg in die Kirche als „congregatio fidelium" hineinreicht. Obwohl es schon nach den Satzungen der Wittenberger artistischen Fakultät vom 25. November 1508 die sogenannten „reformatores" der Universität gab,[7] in deren Tradition 1517 bereits zwei große Thesenreihen von Andreas Karlstadt (26. April) und Martin Luther (4. September) gegen die scholastische Theologie vorgelegt worden waren, die gemeinsam das Ziel der Reform der Theologie nach Form und Inhalt verfolgen, tritt doch Luther in seinen Thesen vom 31. Oktober bzw. 1. November zum erstenmal als Reformator der *Kirche* in Erscheinung, der nicht mehr nur seine Kollegen und Studenten, sondern einen viel breiteren

[6] Die 95 Thesen. Inhalt und Bedeutung, Luther 38 (1967) 114–124; 123.

[7] W. Friedensburg, Urkundenbuch der Universität Wittenberg, I (Magdeburg 1926) 56: „Quilibet legat a principio hore usque in finem voce clara et intelligibili. legat imprimis textum plane, . . . dein textum continuet et dividat. magistri deputentur ad lecciones ordinarias per reformatores". Für die Reformation der „series lectionum" s. Luthers Brief vom 11. März 1518 an Spalatin. Luther berichtet hier über seine Besprechung mit Karlstadt „de lectionibus studii nostri mutandis vel instituendis" (WA Br 1. 153, 5) und meint, daß der beigelegte Plan eine „vera occasio omnium universitatum reformandarum" biete (WA Br 1. 153, 11 f.). Der detailliertere Vorschlag vom 23. Februar 1519 direkt an den Kurfürsten ist u. a. gemeinsam von Luther und Karlstadt unterschrieben; WA Br 1. 350, 43 f.

Nicht nur die Durchführung der Universitätsreform, sondern auch Verwaltungsaufgaben fielen den „Reformatoren der Universität" zu. So verrechnete im Februar 1517 Valentin Polich, der Bruder des bedeutenden Martin Polich von Mellerstadt (gest. 1513), „vor den Reformatoren der Universität 186 Gulden und 13 Groschen für verkaufte Tartarete [scotistisches Textbuch] . . ." Gustav Bauch, Wittenberg und die Scholastik, Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde 18 (1897) 285–339; 308. Bauch behandelt auch die Rolle der Reformatoren im Kampf zwischen Scholastik und Humanismus sowie überhaupt in der Wittenberger Universitätsgeschichte seit 1508 als Vorspiel zum Angriff auf die scholastische Theologie um 1517, ebd. bes. 326, 328 f.

Obwohl die Wittenberger Thesen, besonders die Thesenreihen von 1517, im Rahmen dieser Universitätsgeschichte gedeutet werden sollten, ist damit nicht gesagt, daß die betreffenden Thesen nur für Wittenberg bestimmt waren. So wie Karlstadt in seinem Schreiben an Spalatin (vgl. Anm. 3) die kurfürstliche Hilfe anruft, um „certos ex sua provincia Saxonia ad futurum certamen Theologicum destinare", so sucht auch Luther für seine Septemberthesen Kontakt mit den Kollegen in Erfurt und Nürnberg; er erklärt sich selbst „paratissimum venire et publice seu in collegio seu in monasterio de his disputare, ut non putent me in angulum ista velle sussurrare, si tamen nostra universitas tam vilis est, ut angulus esse possit videri". Brief vom 4. September 1517 an Johann Lang, WA Br 1. 103, 13–15; vgl. BoA 5. 312. Nur von den „praecepta" (den Predigten über die zehn Gebote; vgl. WA Br 1. 104 Anm. 7), nicht von den „Thesen" wird gesagt: „Praecepta ideo tibi utraque lingua misi, ut si quando volueris ad populum de iis praedicare (sic enim ego illa docui, ut mihi videor, ad evangelicum morem) haberes". Ebd. 103, 15–104, 18.

Kreis von gebildeten Laien ins Auge faßt. Nicht erst in Augsburg oder Leipzig, sondern schon jetzt sind hinter Luthers – zunächst dem Ablaß geltender – Anfrage zwei Angriffsspitzen sichtbar, die auf eine Unterscheidung von falscher „securitas" und wahrer „satisfactio" wie auch auf deren kirchliche – und das heißt päpstliche – Legitimation zielen.

Im folgenden möchten wir zuerst kurz eingehen auf das wichtige Vorspiel der „Acta Augustana" – Luthers Auseinandersetzung mit Cajetans älterem Ordensgenossen Silvester Prierias –, die vor allem deswegen wichtig ist, weil sich Luther im Rahmen dieses Streits wissenschaftlich und psychologisch auf das Gespräch in Augsburg vorbereitete,[8] und die deshalb den notwendigen historischen Kontext darstellt, in dem diese Begegnung verstanden werden muß.[9] Hier ging es zum erstenmal um die Fragen des kirchlichen Gehorsams und damit um die Prinzipien der Ekklesiologie. In einem zweiten Schritt möchten wir dann nicht nur Luthers Ablaßthesen, sondern sein Auftreten überhaupt aus einer immer wieder konstruierten Isolierung herauslösen und in den weiteren Rahmen des sich neu abzeichnenden Wittenberger Kreises hineinstellen. Während Luther selbst öfters von seinen Freunden spricht, die ihn in kritischen Augenblicken „auffordern", „mahnen", ihm „raten" und ihn „überzeugen",[10] bilden diese in der Forschung allzuoft eine schweigende Kulisse, die nur die Aufgabe hat, dem Vorkämpfer Luther zu einem schärferen Profil zu verhelfen. Spätestens seit dem Ende des Jahres 1516 und bis nach der Leipziger Disputation gibt es jedoch in Wittenberg einen engen Kreis von Theologen, zu dem neben Luther vor allem Andreas Bodenstein von Karlstadt gehört, der nicht nur in seinem Angriff auf die scholastische

[8] Luther hat Prierias' Dialogus als Beilage zur Zitation nach Rom am oder vor dem 7. August empfangen; seine Antwort liegt am 31. August gedruckt vor (WA 1. 645 f.). Am 8. August schreibt Luther an Spalatin: „Dialogo Silvestrino vere sylvestro et penitus inculto iam respondeo, quod totum habebis, ut paratum fuerit". WA Br 1. 188, 21 f.; vgl. 192, 31 f.

[9] Hennig (op. cit.) geht auf Prierias nicht ein und behandelt auch nicht im einzelnen die vorausgehende u. E. wichtige Auseinandersetzung von Cajetan und Jacques Almain (gest. 1515). Gerade dieses Dreiecksverhältnis von Prierias, Cajetan und den Pariser Konziliaristen, d. h. die Divergenzen innerhalb der Römischen Kurie und die Spannungen zwischen Rom und Paris – wie sie z. B. im Conciliabulum von Pisa zum Ausdruck kommen – mußten es für Luther leichter machen, von Cajetan an den Papst zu appellieren und noch längere Zeit nach der Leipziger Disputation auf ein positives oder wenigstens neutrales Gutachten der Pariser zu hoffen. S. auch Francis Oakley, Almain and Major. Conciliar theory on the eve of the Reformation, American Historical Review 70 (1965) 673–690; 689. Vgl. Almains Schriften: „Quaestio resumptiva de dominio naturali, civili et ecclesiastico" (1512) und besonders „Tractatus de autoritate ecclesiae et conciliorum generalium adversus Thomam de Vio" (1512), beide in Joannis Gersonii Opera omnia, ed. M. L. E. du Pin, II (Antwerpen 1706) Sp. 961–976 und 976–1012.

[10] Am 24. März 1518 schreibt Luther z. B. an Sylvius Egranus in Zwickau, daß er bereit wäre, Ecks Obelisci „absorbere patientia", aber – so fügt er hinzu – „amici coegerunt, illi ut responderem, sed privata manu". WA Br 1. 158, 24 f. Es ist nur eine Konjektur, wenn man versucht, diese „amici" zu identifizieren. Man kann jedoch so viel sagen, daß der Zusatz „sed privata manu" eher an Spalatin als an Karlstadt denken läßt.

Theologie (1517), sondern auch in der Auseinandersetzung mit Johannes Eck – während Luthers Abwesenheit und ohne sich dessen Einverständnis zu sichern – Luther zuvorgekommen ist und den ersten Stoß geführt hat.

Wir werden deshalb vor allem die Auseinandersetzung zwischen Eck und Karlstadt näher beleuchten und dabei unsere besondere Aufmerksamkeit der Tatsache zuwenden müssen, daß in ihr die Frage nach der wahren christlichen Existenz mehr im Mittelpunkt steht als die nach dem kirchlichen Gehorsam. Dies ist sicher nicht allein darauf zurückzuführen, daß sich Eck – auch nach seinem eigenen Urteil – durch die Veröffentlichung seines „Chrysopassus Praedestinationis" im Jahre 1514 als ein hervorragender Kenner der scholastischen Diskussion über Prädestination und Rechtfertigung ausgewiesen hat; die entscheidende Ursache dürfte vielmehr darin zu suchen sein, daß Eck in seinen privaten „Annotationes" für den Eichstädter Bischof Gabriel von Eyb – von Eck als „Obelisci" bezeichnet[11] – gerade deshalb nicht ebenso scharf wie Prierias und Cajetan auf die Primatsfrage eingeht,[12] weil seine eigene Ausgangsposition eine gänzlich andere ist als die der thomistischen Kurialtheologen. Diese Überlegung wird uns auf Ecks „Chrysopassus" zurückführen, der noch unter anderen Gesichtspunkten betrachtet werden muß als es bisher geschehen ist,[13] nämlich als Voraussetzung für den Thesenaustausch mit Karlstadt.

II

Einer der frühesten Gegner Luthers, Silvester Prierias OP (1456–1523),[14] hat den ekklesiologischen Aspekt der 95 Thesen recht gut gesehen und verdient nicht den schlechten Ruf, den er heute sowohl im evangelischen wie auch im katholischen Lager hat: Es sind gerade seine Ausführungen, die noch am ehesten als wirkliche Antwort an Luther gelten können, da er Luther nicht nur mit Verdammungsurteilen, sondern auch mit durchdachten Argumenten zu widerlegen sucht und da er – was für die gegenwärtige konfes-

[11] „. . . pauca adnotabimus et (ut dici solet) Obelisco signabimus." WA 1. 282, 24. Die Einführung zu den „Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii" in WA 1. 278 nimmt den privaten Charakter von Ecks Anmerkungen nicht hinreichend ernst.

[12] Zurückhaltend WA 1. 296, 36 f.; 301, 1 und 302, 11–16 (mit dem Luther so tief verletzenden Vorwurf „. . .quod nihil aliud est quam Bohemicum virus effundere."; vgl. dazu auch 305, 6 f.); charakteristisch 305, 18: „At irreverentia in eis ponderanda est summi Pontificis sanctitati."; weitergehend 307, 35 f. (vgl. auch 312, 6–8). Aber 311, 5 f. (s. Anm. 3) setzt eben keinen grundsätzlichen Angriff auf den Papst voraus, sondern einen möglichen Reformvorschlag: wenn Luther seine Thesen nicht veröffentlicht (angeschlagen?), sondern nur den Zuständigen zugeleitet hätte, „. . . Et forte quis scit, si Deus incrementum dedisset et profectum?" Vorsichtig gegen Schluß auch 312, 14: „Propositio sonat [!] falsa et capitis Ecclesiastici derogativa."

[13] S. Joseph Greving, Johann Eck als junger Gelehrter. Eine literatur- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysopassus praedestinationis aus dem Jahre 1514, Münster 1906 (RGST 1). Viel weiter führt uns Walter L. Moore, Between Mani and Pelagius. Predestination and Justification in the early writings of John Eck, Diss. Harvard University, Cambridge (Mass.) 1967 (masch.).

[14] Die folgende Charakterisierung des Dialogus des Prierias ist eine überarbeitete Fassung meines Beitrags: Roms erste Antwort auf Luthers 95 Thesen, Orientierung 31 (1967) 231–233.

sionelle Lage noch wichtiger ist – nicht nur mit heute durch die katholische Dogmenentwicklung längst überholten Argumenten operiert, wie im Falle von Wimpina, Tetzel und Eck nachzuweisen ist, sondern teilweise mit feinem Gespür die entscheidenden Punkte heraushebt, die auch nach dem Zweiten Vaticanum nichts von ihrer kirchentrennenden Bedeutung eingebüßt haben.

Der mehrschichtige „De potestate papae dialogus [nicht: de indulgentiarum virtute!]" des Prierias wurde Anfang Januar 1518 abgefaßt, wohl aufgrund einer Kopie der 95 Thesen, die der Erzbischof von Mainz hergestellt und nach Rom geschickt hatte. Obwohl als Dominikaner weniger geeignet, in Luthers Sache gegen den Dominikanerbruder Tetzel zu urteilen, war Prierias durch sein Amt als päpstlicher Hauptinquisitor und durch seine gründlichen Vorarbeiten – in der sogenannten Summa Silvestrina von 1514 hatte er die Ablaßfrage eingehend behandelt – der berufene kuriale Experte.

Im Gegensatz zu den anderen ersten Opponenten Luthers hat Prierias nicht nur verneinende Thesen geschrieben, sondern seiner Darstellung des Gesprächs mit „Martinus" – der seine eigenen Thesen vorträgt, um dann von „Silvester" eine Antwort zu empfangen – Prolegomena mit vier Axiomen („fundamenta") vorausgeschickt; diese Axiome stellen insofern eine Parallele zu den ersten vier von Luthers 95 Thesen dar, als die Übersetzung und Deutung von Christi Aufruf „Tut Buße" auch hier den Grund für die weiteren Schlußfolgerungen legen.[15] An die Stelle von Luthers exegetischer Grundlage setzt Prierias jedoch ein ekklesiologisches Fundament, um im Verlauf des Disputs Wahrheit und Häresie voneinander trennen zu können.

Im ersten „fundamentum" stellt Prierias die Struktur der Kirche als zwei konzentrische Kreise dar. Die Weltkirche hat ihren Mittelpunkt in der Kirche Roms, diese wiederum im Papst.[16] Zielsicher und folgerichtig verbindet er hiermit als zweites[17] die Behauptung, daß die Weltkirche und demzufolge

---

[15] Bei näherem Hinsehen stellt sich allerdings heraus, daß in beiden Fällen nur die erste Aussage „axiomatisch" im eigentlichen Sinne des Wortes genannt werden kann. Eine Anspielung auf Prierias scheint mir bei Erasmus vorzuliegen: Allen III. 531, 104–106 (Antwerpen, 14. April 1519, an Kurfürst Friedrich): „Nunc quidam noua comminiscuntur fundamenta, sic enim vocant, hoc est nouas leges condunt, per quas doceant haereticum esse quicquid non placet."

[16] „Fundamentum primum est: Ecclesia universalis essentialiter est convocatio in divinum cultum omnium credentium in Christum. Ecclesia vero universalis virtualiter est ecclesia Romana, ecclesiarum omnium caput, et Pontifex maximus. Ecclesia Romana repraesentative est collegium Cardinalium, virtualiter autem est Pontifex summus, qui est Ecclesiae caput, aliter tamen, quam Christus." D. Martini Lutheri opera Latina varii argumenti, I (Frankfurt und Erlangen 1865) 346. Übersetzung: „Erstes Fundament: Die Gesamtkirche ist ihrem Wesen nach die Versammlung aller Christgläubigen zum Gottesdienst. Dieselbe Kirche ist aber ihrer Kraft und Macht nach die römische Kirche, das Haupt aller Kirchen, und der Papst. Die römische Kirche ist ihrer Vertretung nach das Kardinalskollegium, ihrer Kraft und Macht nach aber der Papst, freilich in anderer Weise als Christus."

[17] „Fundamentum secundum: Sicut ecclesia universalis non potest errare determinando de fide aut moribus, ita et verum concilium, faciens quod in se est (ut intelligat veritatem) errare non potest, quod intelligo incluso capite, aut tandem ac finaliter, licet forte prima facie fallatur, quousque durat motus inquirendae veritatis, imo etiam aliquando erravit, licet tandem per spiritum Sanctum intellexerit

auch ein wahres Konzil niemals irren könne, wobei er ausdrücklich den Papst als Haupt des Konzils mit einschließt. Da aber nun der Mittelpunkt der Weltkirche der Papst ist, kann es nicht verwundern, daß diesem nicht nur als Konzilsführer, sondern auch allein in seinem Amt als Haupt der Kirche Unfehlbarkeit zugesprochen wird.[18] Die letzten beiden „fundamenta" schließlich besagen, daß den Gläubigen in der Kirche Roms – und deshalb im Papst – die Wahrheit der Schrift, der Lehre und der Tradition autoritativ entgegentritt.[19]

---

veritatem, et similiter nec ecclesia Romana, nec pontifex summus determinans ea ratione, qua Pontifex, id est, ex officio suo pronuncians, et faciens quod in se est, ut intelligat veritatem." Ebd. 347.

„Zweites Fundament: Wie die Gesamtkirche nicht irren kann, wenn sie über Glaube oder Sitte entscheidet, so kann auch ein wahres Konzil, wenn es sein Bestes tut, um die Wahrheit zu erkennen, nicht irren, wenigstens nicht im Endresultat – und das verstehe ich unter Einschluß des Hauptes. Denn auch ein Konzil kann sich anfänglich täuschen, solange der Prozeß der Wahrheitssuche andauert; ja, manchmal hat sich ein Konzil getäuscht, wenngleich es schließlich mit Hilfe des Heiligen Geistes die Wahrheit erkannt hat. Dementsprechend kann auch die römische Kirche nicht irren und auch der Papst nicht, wenn er in seiner Eigenschaft als Papst eine Entscheidung trifft, d. h., wenn er sie von Amts wegen trifft und dabei sein Bestes tut, um die Wahrheit zu erkennen."

[18] Nicht nur dem Wortlaut, sondern auch der Intention wenigstens einer beträchtlichen Minderheit der Konzilsväter nach finden wir hier grundsätzliche Parallelen zur Konstitution De Ecclesia „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Unter der Voraussetzung der „nota praevia" hätte Prierias diese Konstitution voll bejahen können. Dieser Sprung vom 16. ins 20. Jahrhundert sei hier gewagt, um zu zeigen, daß, gemessen an der späteren Entwicklung der katholischen Ekklesiologie, Luther in Deutschland und Italien durchaus nicht nur – wie immer wieder behauptet wird – solche Gesprächspartner vorgefunden hat, die von sogenannten spätmittelalterlichen Zerfallserscheinungen schwer mitgenommen waren und so den „wahren" Katholizismus entstellten. Vgl. dazu auch Hennig, op. cit. 10 f., dem man hier nur zustimmen kann.

[19] „Fundamentum tertium: Quicunque non innititur doctrinae Romanae ecclesiae, ac Romani Pontificis, tanquam regulae fidei infallibili, a qua etiam sacra Scriptura robur trahit et autoritatem, haereticus est.

Fundamentum quartum: Ecclesia Romana sicut verbo ita et facto potest circa fidem et mores aliquid decernere. Nec in hoc differentia ulla est, praeter id quod verba sunt accomodatiora quam facta. Unde hac ratione consuetudo vim legis obtinet, quia voluntas principis factis permissive aut effective exprimitur.

Et consequenter, quemadmodum haereticus est male sentiens circa scripturarum veritatem, ita et male sentiens circa doctrinam et facta ecclesiae in spectantibus ad fidem et mores haereticus est.

Corollarium [und Überleitung zum eigentlichen Thema]: Qui circa indulgentias dicit, ecclesiam Romanam non posse facere id quod de facto facit, haereticus est". Op. cit. 347.

„Drittes Fundament: Wer sich nicht an die Lehre der römischen Kirche und des Papstes hält als an die unfehlbare Glaubensregel, von der auch die Heilige Schrift ihre Kraft und Autorität bezieht, der ist ein Ketzer.

Viertes Fundament: Die römische Kirche kann bezüglich Glaube und Sitte sowohl durch das Wort als auch durch die Tat etwas entscheiden. Und darin ist kein Unterschied, außer daß sich die Worte besser dazu eignen als die Taten. In diesem Sinne erlangt auch die Gewohnheit Gesetzeskraft, denn der Wille eines Fürsten drückt sich in Taten aus, die er zuläßt oder ausführt. Und wie der ein Ketzer ist, der falsch

Ohne die weiteren Ausführungen des Prierias im einzelnen darzustellen, möchten wir einiges bemerken, was sich uns bei ihrer Lektüre aufdrängte.

(1) Es ist nicht einfach, genau festzustellen, auf welcher der verschiedenen Stufen autoritativer Äußerungen des kirchlichen Lehramts die Aussagen des Prierias einzuordnen sind. Da aber der „Dialogus" Luthers erster Vorladung beigegeben war, werden wir uns nicht täuschen, wenn wir in ihm gleichsam ein Protokoll des ersten Teils des Prozesses gegen Luther sehen – so wie er verlaufen wäre, wenn Luther gezwungen worden wäre, sich persönlich in Rom zu verteidigen.

(2) Man kann nicht sagen, daß sich Prierias nicht bemüht hätte, Gründe für seine Gegenthesen zu bringen. Er argumentiert gern und oft gut, belegt zwar mehr mit der Summe des heiligen Thomas als mit der Heiligen Schrift, aber begnügt sich jedenfalls nicht mit bloßen Verneinungen. Dennoch ist er nicht als ein Collega Doctor der Heiligen Schrift in eine Disputation mit Luther eingetreten, wozu dieser in seinen 95 Thesen ausdrücklich eingeladen hatte.[20] Durch seine Prolegomena hat Prierias den Wittenberger Professor von vornherein als Häretiker anvisiert. Entsprechend behandelt er ihn in der folgenden Beantwortung.

(3) Bis hin zur jüngsten Lutherforschung wird Luther nicht nur von katholischer Seite Grobianismus vorgeworfen. Es sollte aber bedacht werden, daß sich eben auf dieser ersten Etappe auf dem Weg zum endgültigen Bruch die zahlreichen herablassenden Bemerkungen des Prierias, in denen sich teils das Überlegenheitsgefühl eines Italieners gegenüber einem „Teutschen", teils die selbstsichere Arroganz eines alten römischen Universitätsprofessors gegenüber dem Wittenberger Neuling spiegelt, immer wieder zu eindeutig groben Beleidigungen steigern. Dieser Stil der Auseinandersetzung wird uns unverständlich bleiben, wenn wir hier nicht bedenken, daß nach kirchlichem Recht für den Diebstahl des guten Rufes („fama" bzw. „honor") eine viel höhere Wiedergutmachung („restitutio") festgesetzt war als für den Diebstahl „zeitlicher Güter". Da nun, wie Prierias meint, Luther dem „honor" der Kirche zu nahe getreten sei, wird ihm hier mit gleicher Münze heimgezahlt. Vor diesem Hintergrund müssen wir beides, die Gereiztheit und scharfe Ausdrucksweise wie auch – als Gegenstück – die schmeichelnde Anrede und Aneinanderrei-

---

über die Wahrheit der Schrift denkt, so ist folglich auch der ein Ketzer, der falsch über die Lehre und die Taten der Kirche denkt, soweit diese sich auf Glaube und Sitte beziehen.

Schlußfolgerung: Wer im Blick auf die Ablässe sagt, die römische Kirche dürfe das nicht tun, was sie tatsächlich tut, der ist ein Ketzer." Zur Übersetzung vgl.: Die Reformation in Augenzeugenberichten, hg. von Helmar Junghans, Düsseldorf 1967, 53 f.

[20] Der Form nach ist Prierias bereit, in einen wirklichen Dialog einzutreten: „. . . non aliter imprimis tecum congredi velim, quam tuarum falsarum positionum opposita sustinendo et defensando, ut quibus innitaris fundamentis edoceas." Op. cit. 346. Aus dem Widmungsschreiben an Papst Leo X. geht aber schon hervor, daß Prierias keineswegs so aufgeschlossen ist: „. . . Martino nescio cui Luther, qui in veritatem ipsam et sanctam hanc sedem cervicem elevatam ostentat, me scutum opponerem pro Sedis huius proque veritatis honore ac maiestate . . ." Ebd. 345.

hung von ehrenden Epitheta im 16. Jahrhundert bei Reformatoren, Humanisten und Gegenreformatoren verstehen.[21]

(4) Mit seinen Prolegomena beginnt Prierias nicht, Luther These für These zu widerlegen. Er geht nicht sofort auf seine Auffassung von Ablaß und Buße und die dahinterstehende Rechtfertigungslehre ein, sondern formuliert zuerst die Prinzipien der Ekklesiologie, indem er, ohne einen inhaltlichen Maßstab anzudeuten (das entscheidende Merkmal von sogenannten fundamenta), die Autorität und Unfehlbarkeit von Kirche und Papst behauptet. Nicht erst Eck in Leipzig zwingt Luther dazu, die ekklesiologischen Komponenten seines Rufes zur Reformation zu bedenken, sondern schon Prierias; und auch er findet ihn nicht unvorbereitet, da Luther – wie sich zeigen läßt[22] – bereits in seiner ersten Psalmenvorlesung (1513–1515) begonnen hat, Rechtfertigung und Kirche in enger Verbindung miteinander neu zu verstehen. Aufgrund dieses neuen Verständnisses mußte jedoch Luther sofort davon überzeugt sein, daß das von Prierias Vorgetragene nicht die wahre katholische, das heißt schriftgemäße Kirchenlehre sein konnte.

Prierias gründet die Unfehlbarkeit der Kirche bzw. des Papstes auf die Erleuchtung durch den Heiligen Geist unter der Bedingung, daß das Konzil oder der Papst sein Bestes tut („faciens quod in se est"). Seit der Frühscholastik hat dieser Satz aber nicht in der Ekklesiologie, sondern in der Rechtfertigungslehre seinen Ort, wo er in der Formulierung „Denen, die ihr Bestes tun, verweigert Gott die Gnade nicht" („Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam") eine zentrale Stellung einnimmt.[23] So konnte man einerseits mit Augustin zeigen, daß der Sünder ohne Gnade hoffnungslos verloren ist, andererseits aber auch, daß die moralische Verantwortlichkeit des Menschen, die Pflicht, sein Bestes zu tun, nicht von der Gnadenlehre

---

[21] Vgl. Johannes Altenstaig, Vocabularius Theologiae (mit Widmungsschreiben an Joh. Staupitz), Hagenau 1517, fol. 85^{r-v}. Gabriel Biel, Epitome et collectorium ex Occamo circa quatuor sententiarum Libros, Tübingen 1501 [Frankfurt 1965] IV Sent., d. 15, q. 16, a. 1, nota 2 B. Canonis misse expositio, lectio 74 O, hg. v. Oberman und Courtenay, III, Wiesbaden 1966, 231, reiht Biel die „fama" nach den „bona animae" und „bona corporis" an dritter Stelle ein; jedoch: „... praeferenda est [fama] temporalibus divitiis ..." Wie im Collectorium, so verweist er auch hier auf die abweichende Meinung, nach der die „fama" noch höher, nämlich unmittelbar nach den „bona animae" eingestuft wird: „Verum Richardus et Nicholas de lyra videntur famam preferre corpori." Ebd.; Richardus de Mediavilla, IV Sent., d. 19, a. 3, q. 1; Lyra zu Mt. 18, 15. Zu „honor" vgl. noch Altenstaig, op. cit., fol. 108ra: „Et honor est maximum bonorum exteriorum ... ". Luther schreibt Eck am 19. Mai 1518: „. . . ecce misi ad te asteriscos contra tuos obeliscos . . . in quibus sane ita parco honori tuo, quod nolui illos edere, sed privatim ad te dirigere, ne redderem tibi malum, quod mihi fecisti." WA Br 1. 178, 18–21.

[22] Joseph Vercruysse, Fidelis Populus, Wiesbaden 1968 (Veröffenlichungen des Instituts für abendländische Geschichte Mainz 48) hat das notwendige Material in übersichtlicher Weise zusammengestellt. Vergleiche mit der mittelalterlichen Tradition müßten nun noch an einzelnen Punkten Kontinuität und Diskontinuität aufdecken.

[23] Zum „facere quod in se est" in der Rechtfertigungslehre des Prierias vgl. meinen Aufsatz: Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Licht der spätmittelalterlichen Theologie, ZThK 61 (1964) 251–282; 260 f.

gelähmt wird. Spätestens seit dem Sommer 1516 verurteilt Luther diese Lehre, die den Empfang der Gnade von einer Bedingung abhängig macht, als Neopelagianismus.

Die Darstellung des Prierias, die von Luthers eigenem Verständnis der Kirche als des verborgenen, vom Heiligen Geist geleiteten und von den Priestern und Oberhirten mit dem Wort Gottes genährten (pascere!) Gottesvolkes weit entfernt ist, mußte Luthers Auffassung, daß die Rechtfertigung allein durch den Glauben und das Stehen der Kirche unter dem Kreuz eng miteinander verbunden sind, antithetisch bestätigen. Bei ihm wächst jetzt die Überzeugung, daß der Papst in seinem steten Bemühen, „sein Bestes zu tun", um das Evangelium aufrechtzuerhalten, anstatt einfach auf die Macht desselben zu vertrauen, durch seinen Unfehlbarkeitsanspruch die Stimme Christi in der Kirche nicht zum Ertönen, sondern zum Schweigen bringt.

Die Konfrontation mit dieser papalen, ja papalistischen Ekklesiologie – zusammen mit dem unterschwelligen Mißtrauen gegen italienische Finanz- und Machtpolitik – kann Luther in den 60 Tagen, die bis zu der gefahrenumwitterten Fahrt nach Augsburg noch blieben, nur bestärkt haben in der Erwartung, daß Cajetan eher auf einen formalen Widerruf als auf inhaltliche Klärung der aufgeworfenen Fragen bedacht sein werde. So ist Augsburg viel weniger der dramatische Höhepunkt gewesen, als man nach manchen farbigen Darstellungen annehmen könnte. Die Begegnung mit dem Kardinal kann nicht eine jähe Enttäuschung nach einer wirklichen Hoffnung auf Verständigung gebracht haben, sondern nur eine Bestätigung dessen, was Luther bereits durch die Darlegungen des Prierias erkennen mußte.[24]

So wie für Prierias die Zuverlässigkeit der päpstlichen Lehrentscheidung auf ein Theologumenon aufgebaut war, das Luther schon längst als das Erbübel der scholastischen Rechtfertigungslehre entlarvt hatte (das „facere quod in se est"), so denken Prierias und Cajetan sowohl kirchlich wie auch politisch im Sinne der Bulle „Unam sanctam" Bonifaz' VIII. (1302) mit ihrer triumphalistischen Ekklesiologie und ihrer Berufung auf 1. Kor. 2, 15: „Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur".[25] Bevor wir uns

[24] Vgl. Luthers Schreiben am Vorabend seiner Abreise nach Augsburg: „Cras versus Augustam ibo . . . concurrunt praedicatores [Tetzel, Cajetan und m. E. auch Prierias], Velut Lupi ad agnum deuorandum. Viuat Christus, Moriatur Martinus et omnis peccator, sicut Scriptum est [Ps. 103, 35 f.], pereant peccatores et iniqui de terra ita, vt non sint. Exaltetur autem deus salutis meae [Ps. 17, 47 f.]. Valete bene et perseuerate Scientes, quoniam necesse est vel ab hominibus vel a deo reprobari, Sed est deus ‹mendax› verax, homo autem mendax [Röm. 3, 4]." Nürnberg, 4. Oktober 1518, WA Br 12. 14, 13–19.

[25] Denzinger, Enchiridion symbolorum, ^{33}65, n. 873 (469). Das Verhältnis von Prierias zur Bulle „Unam sanctam" in seinen „opera omnia" verdient noch weitere Erforschung. Den Zwischensatz „prout iura decernunt" im Schlußteil des Dialogus, in dem Prierias Luthers These 90 beantwortet, verstehe ich nicht als eine Qualifikation, sondern als einen besonderen Hinweis auf die politische Vollmacht des Papstes: „Ecclesia Romana, quae in Romano pontifice virtualiter inclusa est, temporalis et spiritualis summum in papa apicem tenet, et saeculari brachio (prout iura decernunt) potest eos, qui fide primo suscepta, deinde male sentiunt, compescere, nec tenetur rationibus certare ad vincendos protervientes . . .; hostes autem se irridentes

Eck und damit der zweiten Front, gegen die sich die Wittenberger Theologen zur Wehr setzen mußten, zuwenden, ist es wichtig, festzustellen, daß parallel zu Luthers Beschäftigung mit dem „facere quod in se est" und inhaltlich damit verbunden gerade dieser „homo spiritualis" schon geraume Zeit vorher für Luther eine prinzipielle Bedeutung gewonnen hat. Er deutet ihn in seinen Randbemerkungen (1516) zu den Predigten Taulers in einer Auseinandersetzung zugleich mit Gersons und Taulers Anthropologie so, daß jede Form von „facere quod in se est" ausgeschlossen ist: „Homo spiritualis [ist derjenige] qui nititur [nicht apice mentis, nicht syntheresi, sondern] fide, Hunc Apostolus [1. Kor. 2, 14 f.] videtur vocare spiritualem, Et hunc attingunt Christiani veri".[26] Damit hat Luther die anthropologische Basis für die Ent-Anthropologisierung der mittelalterlichen Soteriologie gelegt. Hier wird der Gläubige – wie Abraham aus seiner Verwandtschaft – von sich weggerufen, ja, in der Sprache der Mystik, „aus sich herausgerissen" (rapi); hier finden wir skizzenhaft Luthers „extra nos", wo der wahre Christ sich nicht auf seinen Seelengrund oder auf sein wie auch immer sublimiertes Gewissen verläßt; hier liegt die hiervon nicht zu trennende Wurzel des reformatorischen solus Christus. Aber jeder, der bereit ist, Luther zuerst einmal grundsätzlich als mittelalterlichen Doctor Scripturae zu betrachten und ihn nicht vorschnell zum modernen Menschen zu erklären, wird sofort sehen, daß

et corporales et spirituales solet ecclesia ad nihilum (deo iuvante) deducere." Op. cit. 376 f. Eben an diesem Punkt setzt Luther in seiner Antwort ein: „Ultimo tribuis Pontifici iterum, ut sit virtualis Ecclesia et Imperator et Pontifex, potens et brachio seculari compescere etc. Ista opinione tua stante vellem doceri, an etiam sitis homicidae? Cur ergo iura non permittunt Ecclesiae ad corporalis vitae periculum poenitentiam imponere?" Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio (1518) WA 1. 686, 20–23. Für Prierias vgl. noch seine „Replica", welche Luther am 7. Januar 1519 in Leipzig empfing, bes. WA 2. 53, 31–36, wo Gerson („de potestate Pontificis pessime sensit et scripsit") anderen – kurialistischen – „doctores" aus Luthers eigenem Orden gegenübergestellt wird. Zum Thema der Bulle „Unam sanctam" vgl. Luther, Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae (gedruckt 27. Juni 1519) bes. WA 2. 219, 11–225, 28, zum Schluß gegen die päpstliche Lehrautorität gerichtet: „... cum contra verba hominum iudicanda sint secundum verbum dei, quod iudicat omnia". Für Cajetan s. Hennig, op. cit. 24–29. „... Papa ... in nullo eventu nulloque casu nisi haeresis proprie sumptae iudicari aut deponi possit, nisi ab ipso Domino Jesu Christo." Ebd. 29.

[26] WA 9. 103, 39–104, 3. Die grundsätzliche Bedeutung des Neuverständnisses des „homo spiritualis" bei Luther wird überzeugend dargelegt von Steven E. Ozment, Homo Spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–1516) in the context of their theological thought, Leiden 1969 (Studies in medieval and reformation thought 6) bes. 197. Systematisch ist damit der Grundsatz verbunden: „Christus enim non nisi in peccatoribus habitat." WA Br 1. 35, 29; Ozment 184. Was von Ozment für Luthers Anthropologie und Rechtfertigungslehre nachgewiesen wird, hat – nicht nur vor dem Hintergrund der Bulle „Unam sanctam" – unmittelbare Folgen für Luthers Ekklesiologie. Für eine frümittelalterliche Gleichsetzung von „homo spiritualis" mit „monachus" – im Gegensatz z. B. zu „saecularis" (PL 174, 876) – im Bereich der monastischen Theologie vgl. Ulrich Faust, Gottfried von Admont. Ein monastischer Autor des 12. Jahrhunderts, SM 75 (1964) 272–359, bes. 303 ff. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung von „homo spiritualis" in Mittelalter und Reformation wäre eine notwendige und ergiebige Forschungsaufgabe.

man nicht auf diese Weise mit Luther den homo spiritualis umdeuten kann, ohne gleichzeitig damit inhaltlich eine fundamentale ekklesiologische Aussage zu verbinden.

Was Innozenz III. über den Papst sagt, wird von Luther auf den wahren Christen bezogen. Was Innozenz III. als Definition des Papstes versteht, ist für Luther das bestimmende Merkmal des wahren Christen.

III

Als Luther nach seinem großen Erfolg in Heidelberg (26. April 1518) nach Wittenberg zurückkehrt, findet er ein schwieriges Problem vor. Während seiner Abwesenheit hat sich Karlstadt – ohne sein Wissen und gegen seinen Willen[27] – seiner Verteidigung gegen Eck angenommen. Bereits sechs Tage vor Luthers Rückkehr sind am 9. Mai 380 Thesen gegen den Ingolstädter Theologen fertiggestellt. Die Eile, mit der Karlstadt vorgeht, zeigt sich darin, daß er während der Drucklegung noch 26 hinzufügen muß. Luther selbst schreibt noch am 19. Mai einen zwar tadelnden, aber doch nicht endgültig trennenden Brief an Eck[28] und schickt am 15. Juni erneut als Beilage zu einem Brief an ihren gemeinsamen Freund Christoph Scheurl[29] ein – leider

[27] WA Br 1. 183, 11. Karlstadt hatte natürlich als gleichberechtigter „Doctor theologiae" keine Verpflichtung, Luthers Genehmigung einzuholen.

[28] „Optionem habes, dilectionem servabo, si voles, impetum tuum laetus excipiam; neque enim (ut video) in theologia aliquid nosti praeter siliquas opinionum scholasticorum." WA Br 1. 178, 31–33; vgl. Anm. 84.

[29] Am 19. Mai 1518 schrieb Luther seinen Brief an Eck als „inter amicos singulari" (WA Br 1. 178, 3) wohl mit der ambivalenten Bedeutung von „singularitas". Christoph Scheurl, der sich am 15. November 1514 anläßlich der Zinsfrage (s. Anm. 31) noch sehr kritisch über Eck geäußert hatte, beteuert dem nun schon etablierten Ingolstädter Prorektor am 13. September 1516, daß er nicht gegen ihn Stimmung mache („. . . nihil tibi adversum moliar . . ."), ihn dagegen als Freund betrachten möchte („. . . me ama, id quod mutuo facies."; s. Christoph Scheurl's Briefbuch, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit, hg. v. Franz Freiherr von Soden und J. K. F. Knaake, I, Neudruck Aalen 1962, 162 f.), und verhält sich dann Eck gegenüber in zunehmendem Maße positiv („Eckium meum", an Eck im Oktober 1516, ebd. 163; „. . . celebris Eckii fama . . ." an Trutfetter, 10. Dezember 1516, ebd. 167). Am 14. Januar 1517 empfiehlt er die Wittenberger Theologen an Eck, verspricht, Eck die von ihm besorgten deutschen und lateinischen Ausgaben von Staupitz' Prädestinationsschrift zu schicken und bestätigt „scedas tuas . . . Wittenburgensibus communicavi" (ebd. II 2 f.), womit er wohl eine Teilabschrift der zehn Tage später in Augsburg erschienenen Wiener Disputationsthesen meint; ein Druckexemplar wurde erst am 1. April nach Wittenberg geschickt (II 11) mit Begleitschreiben an Luther (II 12), Karlstadt und Spalatin (II 13 f.). In dem Begleitschreiben an Karlstadt verrät Scheurl seine große Menschenkenntnis: „[Eck] disputator acerrimus, amicus meus, quem in plerisque animi dotibus tibi iudicavi similem . . . "; vgl. II 131 (31. Oktober 1517!). Für uns ist wichtig festzuhalten, daß Karlstadt – und dem Wittenberger Kreis – nachweislich Ecks Wiener Thesen vorlagen. – Nach zwei Anläufen steht uns nun eine vollständige Bibliographie Scheurls zur Verfügung, auf deren Basis eine neue Monographie über diese Schlüsselfigur zwischen Nürnberg, Erfurt und Wittenberg (um nur eine Auswahl zu nennen) dringend nötig wäre: Maria Grossmann, Bibliographie der Werke Christoph Scheurls, Archiv für Geschichte des Buchwesens 70 (1969) 658–670 (Lit.). Aus der bisherigen Literatur ist das Buch von Wilhelm Graf, Doktor Christoph Scheurl von Nürnberg (Leipzig 1930) wertvoll.

verlorengegangenes – Freundschaftsangebot. Der Konflikt zwischen Karlstadt und Eck ist jedoch nicht mehr rückgängig zu machen. Luther kann sich nur noch darum bemühen, „... ne Ekkius asperius respondeat Carlstadio".[30] In einer Zeit, in der die „fama" so überraschend hoch eingeschätzt wird, ruft eine Beleidigung notwendigerweise die andere hervor. Luther muß dies aber sehr ungelegen kommen, da so der niemals taktierende, immer prinzipiell denkende Karlstadt die Wittenberger Theologen zu einem Zweifrontenkrieg zwingt, der sich verheerend auswirken kann.

Wenn schon keine Sympathie, so wäre doch wenigstens eine neutrale Zurückhaltung auf seiten des Ingolstädter Professors immerhin denkbar gewesen, und zwar aus zwei Gründen: Einmal teilt Eck als schwäbischer Theologe nachweisbar das sich seit der Mitte des 15. Jahrhunderts rasch entwickelnde deutsche Nationalgefühl.[31] Wenn man seinen „Chrysopassus" aufschlägt, so fällt einem sofort ins Auge, daß er nicht nur mit persönlichem Stolz in zwei langen Listen die Namen von 93 Autoren, „quorum sententiis ex originali desumptis",[32] und einer weiteren Reihe von indirekt zitierten „scriptores"[33]

[30] WA Br 1. 183, 20.

[31] Vgl. dazu auch Lewis W. Spitz, The religious Renaissance of the German humanists, Cambridge (Mass.) 1963, 53. 85 f. 99. 164. 261. Ecks Stellungnahme in der Frage „de licitis usuris" – für das Nachspiel seiner Augsburger Disputation (1514), die Verteidigung des sogenannten „contractus trinus" wie des neuen „contractus quinque de centum", s. Joseph Schlecht, Dr. Johann Ecks Anfänge, HJ 36 (1915) 1–36; 20–30 mit der hier genannten Literatur – sollte nicht als „pro-italienisch" gedeutet werden. Obwohl in Deutschland Adelmann und Fabri in Augsburg, Cochläus und Pirckheimer in Nürnberg und auch Hutten Eck als „Fuggerknecht" verspotteten, lehnte z. B. in Italien Prierias mehr traditionsgebunden den Zins ab und bezeichnete 1514 den, der leugnet, daß das Zinsnehmen eine Sünde sei, sogar als Häretiker: „Quarto quaeritur, utrum sit haereticus, qui asserit usuram non esse peccatum? Et dico quod sic . . ." Summa Silvestrina (1514), Lyon 1594, s. v. haeresis I § 4 (7); vgl. ferner ebd. den Artikel s. v. usura, einen der umfangreichsten Artikel dieser alphabetischen moraltheologischen Summe des Prierias. Auch war das Gutachten eines Cajetan zur Zinsfrage eher abwehrend und kühl; vgl. dagegen John T. Noonan jr., The scholastic analysis of usury, Cambridge (Mass.) 1957, 211 f., mit J. Schneid, Dr. Johann Eck und das kirchliche Zinsverbot, HPBl 108 (1891) 241 ff. Die Trennungslinie verläuft auch nicht zwischen den Franziskanern einerseits und den konservativeren Dominikanern und Augustinern andererseits, sondern geht quer durch ihre Reihen – wenigstens im OP und OFM –, wie nachgewiesen von Julius Kirshner, A document on the meeting of the Chapter General in Florence (1365), AFrH 62 (1969) 392–399, gegen Noonan, op. cit. 122 und R. de Roover, The rise and decline of the Medici Bank 1397–1494, Cambridge (Mass.) 1963, 22. Auch nach Ecks Bemühen um eine päpstliche Entscheidung ergab sich keine bindende Lehraussage. Zum Verhältnis Ecks zum Fuggerhaus s. Götz Freiherr von Pölnitz, Jakob Fugger: Kaiser, Kirche und Kapital in der oberdeutschen Renaissance, Tübingen o. J. [1949–1952] I 313–318; II 327–393. Über Ecks Fahrt nach Bologna schreibt er: „Auf seiner gesamten Reise, die zum Triumphzug des oberdeutschen Kapitals werden sollte, blieb Eck von Fuggers Schutz überschattet." I 317. Für weitere Details s. von Pölnitz, Die Beziehungen des Johannes Eck zum Augsburger Kapital, HJ 60 (1940) 685–706, bes. 689 ff.

[32] Chrysopassus, Augsburg 1514, fol. b ii^{r}.

[33] Hübsch die Formulierung: „Tabella theologorum quos vel non vidimus aut visos non legimus." fol. b ii^{v}. – Für die einzelnen von Eck genannten Autoren und Werke s. Greving, op. cit. 19–65.

aufzählt, sondern auch sorgfältig vermerkt, welcher der Autoren als „Germanus" bezeichnet werden kann. Allein in der ersten Liste sind dies 26; bei Albertus Magnus wird, um jedem Zweifel vorzubeugen, sogar doppelt betont: „Suevorum et Germanorum gloria – Germanus"![34] Die Italiener Prierias und Cajetan sind dagegen in keine der beiden Listen aufgenommen, obwohl Eck sich, wie aus seinen Ausführungen hervorgeht, auch mit ihnen befaßt hat.[35]

Wichtiger als dieses nationale Empfinden, das Eck mit den Wittenbergern verbindet,[36] ist aber etwas anderes, nämlich seine ursprünglich nicht kurialistische Ekklesiologie. Zwei Äußerungen – und das ist bemerkenswert in einem Buch, das sich so streng an sein Thema hält[37] – sind hierfür unmittelbar relevant. Die erste von ihnen findet sich in seinem „Primum Evidentiale". Dort führt Eck aus, daß Gott der erste und letzte Maßstab der Gerechtigkeit ist und etwas deshalb gerecht ist, weil Gott es will, und nicht umgekehrt Gott etwas will, weil es gerecht ist. Eck vertritt also dieselbe Lehre, die bei Occam und Biel erscheint und in der Forschung immer wieder den Vorwurf des absoluten Voluntarismus und ethischen Positivismus hervorgerufen hat.[38] Aber Eck geht bei diesen Überlegungen noch einen Schritt weiter. Er weist darauf hin, daß es in der kanonischen Rechtstradition eine Glosse gibt, nach der dieses Prinzip des „Deus absolutus" auf den Papst ausgedehnt wird, so daß auch dieser eben dadurch, daß er etwas tut, ipso facto unanfechtbar und gerecht ist. Zusätzlich verweist Eck noch auf eine parallele Glosse, nach der der Papst ein Wesen zwischen Gott und Mensch ist. Seine Antwort darauf ist eindeutig: „Sed haec extraria reiiciamus" – dies müssen wir als sachfremd zurückweisen.[39] Damit stellt sich Eck in einen direkten Gegensatz zu Prierias'

---

[34] S. auch sein wohltönendes Widmungsschreiben „Iohannis maioris Eckii suevi [!] theologi epistola", fol. a ii^{r}.

[35] Für Prierias s. Chrysopassus, C III 30, fol. G iiii^{r} (C = Centuria; Ecks Hauptunterteilung in sechs Teile), wo Eck aus dem „Compendium seu abbreviatura in Capreolum" des Prierias (1497) zitiert. Für Cajetan s. Anm. 41.

[36] Man sollte noch auf den ehemaligen Rektor der jungen Wittenberger Universität verweisen, den Verehrer des Joh. von Staupitz, Christoph Scheurl, der ein Bindeglied zwischen den Wittenbergern und Eck war. – Dagegen stand nun allerdings die innerdeutsche Rivalität zwischen den Universitäten: „. . . tam florens et famigeratum . . . factum est gymnasium nostrum", sagt Eck, „ut cum omnibus totius Germaniae Achademiis celebritate contendat, cedat nulli", fol. a iiii^{r}. Ich bin geneigt, Eck zu glauben, wenn er sich noch in seinem Brief vom 28. Mai 1518 als Freund der Wittenberger bezeichnet. Löscher II 64 f. (Löscher = V. E. Löscher, Vollständige Reformations-Acta und Documenta, I–III, Leipzig 1720–1729.)

[37] Der Titel „Chrysopassus" ist aufgrund von Apk. 21, 20 gewählt, wo als zehnter Edelstein der Chrysopras genannt wird, der „communi doctorum interpretamento decimum articulum fidei, qui est sanctorum communio" bedeute, fol. b^{v}; vgl. Greving, op. cit. 2–4. Die augustinische Verbindung zwischen der „Sanctorum communio" und der Prädestination wird hier erwähnt, aber nicht weiter behandelt.

[38] Vgl. mein Buch: Spätscholastik und Reformation, I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965, 93 und 94 Anm. 24.

[39] C I 92, fol. C iiii^{r}: „Et glossema ibidem super verbo ‚ratione' extendit evidentiale nostrum etiam ad papam, quod ubi papa aliquid faciat quod videtur iniustum ubi nos rationem assignare non possumus, quod nihilominus iustum sit. Similem glossam reperies alibi, quod papa nec sit deus, nec homo. Sed haec extraria reiiciamus." Vgl. Innozenz III., Sermo II in consecr. pont., PL 217, 658 A: „Inter Deum

„Fundamentum quartum" im „Dialogus" gegen Luther, wonach der Wille der Kirche – das heißt des Papstes – nicht nur durch ihre verbalen Entscheidungen, sondern auch durch ihr faktisches Handeln Rechtskraft erhält.

In einer zweiten, bisher ebensowenig beachteten Aussage des „Chrysopassus" wendet sich Eck gegen Cajetan. Bei der Erörterung der Frage, ob in der Konfirmation eine zusätzliche Gnade verliehen wird, die die Taufgnade vermehrt, schließt sich Eck gegen Johann Major (um 1469) Gersons Auffassung an, daß man mit der Konfirmation nicht warten dürfe, bis ein getauftes Kind erwachsen sei, sondern sie so schnell wie möglich vollziehen solle, da ein Sakrament des Neuen Testaments „efficiat quod figuret"[40] und deshalb eine neue Gnade geschenkt werde. Hier ist nun vor allem zu beachten, daß Eck der Aussage Gersons deshalb eine besondere Autorität zuschreibt, weil der Pariser Kanzler sich so an einem bestimmten Ort geäußert hat, nämlich auf dem Konzil von Konstanz, „wo Irrtümer und Schismata ausgerottet wurden, und nicht ausgesät – wie man gegen Cajetan betonen muß".[41]

Bevor wir nun auf die Kontroverse zwischen Karlstadt und Eck und ihre Voraussetzungen im „Chrysopassus Praedestinationis" eingehen, können wir zweierlei festhalten: Einmal tut sich zwischen den beiden wichtigsten Kontrahenten der Wittenberger Theologen in ekklesiologischer Hinsicht eine Kluft auf, die es im Nachspiel der 95 Thesen ermöglicht, daß Eck mit Karlstadt von der Basis der „ecclesia peccatorum" ausgeht und nicht im Sinne der Bulle „Unam sanctam" von einer triumphalistischen Ekklesiologie der „ecclesia sine macula et ruga", in der der Papst analog dem „deus exlex" gedacht wird.[42] Erst so konnte überhaupt ein Gespräch zustande kommen; denn die zweite Vorstellung wäre für einen Schüler von Staupitz, für den der Herr oder „apex" der Kirche immer nur Christus selbst ist,[43] niemals nachvollziehbar gewesen.

Daneben lassen diese Aussagen aber auch erkennen, daß Eck nicht in erster

et hominem medius constitutus, citra Deum, sed ultra hominem: minor Deo, sed maior homine: qui de omnibus iudicat, et a nemine iudicatur"; vgl. Johannes Andreae (gest. 1348), Glossa ord. ad Clementinas, prooem., s. v. papa: „Nec Deus es nec homo, quasi neuter es inter utrumque." Bei S. M. J. Wilks, The problem of sovereignty in the later Middle Ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists, Cambridge 1963 (Cambridge studies in medieval and reformation thought 9) 164 Anm. 5. Zum Papst „supra ius" und „legibus solutus" s. Wilks 173 Anm. 3. Zu „papa a nemine iudicatur" s. Wilks 471 Anm. 2–5.

[40] C III 13, fol. G^{r}.

[41] C III 15, fol. G^{r}: „Sed quia argumenta sua [Johannis Maioris] non sunt nervosa (nisi quid urgentius offerat) assentimur domino cancellario [Gerson] in illa doctrina [die Konfirmationsgnade ist so bald wie möglich zu erlangen] quam proclamavit in eo loco (puta in concilio Constantiae), ubi errores et schismata fuerunt extirpata, non seminata: contra Caietanum."

[42] Augustinus Triumphus, De potestate collegii mortuo papa, in: Richard Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903 (KRA 6–8) 503: „. . . ecclesia ipsa, cuius papa sponsus existit . . ." Vgl. Innozenz III., Sermo III in consecr. pont., PL 217, 662 C (bei Wilks, op. cit. 39 Anm. 2).

[43] Vgl. Libellus de executione aeternae praedestinationis, Nürnberg 1517, bes. c. IX, c. XI und c. XV.

Linie als Taktiker bei Luther Hussitismus wittert und ihn erst recht nicht aus bloßer Freude an taktischen Manövern in Leipzig zu den kompromittierenden Äußerungen über die Unfehlbarkeit des Konstanzer Konzils verführt: Diese Haltung erwächst organisch aus der Theologie seiner früheren Jahre. Obwohl man bei einer näheren Betrachtung seiner Ekklesiologie in den fünf Jahren zwischen 1514 und 1519 eine immer stärker hervortretende papale Tendenz beobachten kann, vollzieht Eck doch nicht, auch nicht 1520 in seinem breiten Werk „De primatu Petri", die entscheidende Wendung zu einem solchen extremen Papalismus, wie ihn z. B. Prierias vertrat. Ein Merkmal seiner Ekklesiologie bleibt auch in Leipzig die Hochschätzung des Konzils von Konstanz – nicht Basel –, so daß man ihn in dieser Hinsicht auch 1519 „mutatis mutandis" als Gersonist bezeichnen kann.[44]

IV

Die Thesen Ecks,[45] abgeschlossen am 1. August 1518 und gegen seinen zukünftigen Gegner in Leipzig gerichtet, zeigen zu gleicher Zeit die gemeinsame ekklesiologische Basis und den verschiedenen Ausbau. Anders als Prierias ist Eck bereit, die „ecclesia peccatorum saltem infirmorum" als Ausgangspunkt zu akzeptieren. Er wehrt sich gegen den von Karlstadt in dessen „monomachia seu potius apologia" gegenüber Luther[46] erhobenen Vorwurf, er lehre „ecclesiam militantem non indigere poenitentia".[47] Sowohl Adlige wie auch andere Hörer seiner Predigten könnten bezeugen, daß er immer der Meinung gewesen sei, daß die Kirche die Buße brauche, allerdings die Buße als Sakrament. Deshalb solle Karlstadt[48] nicht die „lex orandi", die liturgischen Ge-

---

[44] Wir setzen hier die überzeugende Analyse der Ekklesiologie Gersons voraus, die G. H. M. Posthumus Meyjes, Jean Gerson, Zijn Kerkpolitiek en Ecclesiologie, 's-Gravenhage 1963 (Kerkhistorische Studien behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 10) bietet. – „Mutatis mutandis", da 100 Jahre nach dem Konzil von Konstanz (1414–1418) durch die ernüchternde Wirkung des Baseler Konzils (1431–1449), der Bulle „Execrabilis" (1461) und besonders der Mainzer Stiftsfehde (1459–1463) „Gersonismus" nunmehr nur noch eine „via media" sein konnte zwischen den alten konziliaristischen Idealen und einem neuen Aufschwung des Kurialismus. Vgl. die Einleitung zu dem Defensorium Obedientiae Apostolicae et alia documenta, hg. v. H. A. Oberman, D. E. Zerfoss und W. J. Courtenay, Cambridge (Mass.) 1968, bes. 52 ff.

[45] CC I 46, 2–47, 12 (CC I = Corpus Catholicorum, I: Johannes Eck, Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones [1518], hg. v. Joseph Greving, Münster 1919).

[46] So Karlstadt in seinem Brief vom 11. Juni 1518: Löscher II 649; vgl. CC I 35 Anm. 3.

[47] CC I 46, 1–3: „Miror, unde D. Bodenstein venerit in mentem, ut dicat, primam conclusionem Eckii velle in fundamento, ecclesiam militantem non indigere poenitentia, cum hoc nullibi in adnotatione mea reperiatur."

[48] CC I 39, 4–11: „5. ‹106› . . . Dicit ecclesia item: ‚Deus, qui culpa offenderis et poenitentia placaris' etc., et: ‚flagella, quae meremur, averte'. Non dicit: ‚meriti sumus', sed ‚meremur'. Item adverte: ‚poenitentia placaris'. 6. ‹107› Et in alia collecta: ‚Parce, Domine, parce populo tuo, ut dignis flagellis castigatus in tua miseratione respiret'. 7. ‹108› Nonne ecclesia seu populus Dei petit, se castigari? Quod si non est poenitere, Eckius iudicabit."

bete der Kirche, als „lex credendi" gegen ihn anführen, denn sakramental verstanden könnte man die von Luther erhobene und von Karlstadt unterstützte Forderung nach einer Buße „per omnem vitam" nicht aufrechterhalten.

In einem zweiten Schritt geht Eck sodann auf den von Luther und Karlstadt vollzogenen Übergang von der „poenitentia activa" zur „poenitentia passiva" ein.[49] Äußerst geschickt treibt er Karlstadt in die Enge, indem er auf den Widerspruch hinweist, der zwischen der Behauptung, daß die Buße „per omnem vitam" notwendig bleibe und dem zu ihrer Begründung angeführten liturgischen Gebet „flagella quae meremur, averte"[50] besteht: Wenn sich dieses Gebet wirklich auf die „poenitentia passiva" bezöge, so würde dies gerade bedeuten, daß die Kirche Gott darum bittet, von der wahren Buße befreit zu werden.[51] Während Eck deshalb Luther gegenüber daran festhält, daß die Worte Christi: „Tut Buße"[52] auf die „poenitentia activa" zu beziehen sind,[53] meint er gegenüber Karlstadt bewiesen zu haben, daß die „lex orandi" der Kirche nicht nur nichts gegen die von ihm vertretene sakramentale Buße aussagt, sondern von Karlstadt überhaupt „impertinenter" benutzt wird.[54]

Eineinhalb Monate später (14. September 1518) – in seiner letzten schriftlichen Äußerung vor der Begegnung in Leipzig – geht Karlstadt auf den von Eck erhobenen Vorwurf explizit ein, wenn er darauf hinweist, daß mit „flagella" die „flagella irae" gemeint sind und daß das Gebet der Kirche deshalb der Abwendung des Zornes Gottes gilt.[55] Während er aber damit

---

[49] CC I 47, 13–17: „Quamvis autem mirum sit, quomodo pro fundamento D. Bodenstein imponat Eckio, quod nunquam cogitavit, id tamen non minus mirum est, quod a poenitentia, quam agere debemus ex praecepto D. Iesu, ipse se transfert ad poenitentiam, qua flagellas et poenas a Deo inflictas patimur."

[50] Karlstadt, These 106: CC I 39, 4–7; Löscher II 68 (These 5), zitiert in Anm. 48.

[51] CC I 47, 18–21: „Et vere mirandum est, quod hanc vocarit poenitentiam, et tamen ecclesia petat, hanc averti a populo Dei, quam tamen posterius affirmat in bonis per omnem vitam durare."

[52] Mt. 4, 17, zitiert in der ersten der 95 Thesen (WA 1. 233, 10 f.) besonders gedeutet in den drei letzten Thesen (WA 1. 238, 16–21).

[53] CC I 48, 3–6: „Nam cum venerandus pater Martinus Luther meminerit poenitentiae, de qua dominus et magister noster Iesus Christus dixit: ‚Poenitentiam agite' etc., ego, ab eo dissentiens, de poenitentia, quae a nobis agitur, non qua patimur, manifeste sum locutus."

[54] CC I 48, 7–9: „Quare liquet, collectas et orationes ecclesiae non solum mihi non adversari, sed multum impertinenter adduci; orat enim ecclesia, Deum nos protegere a periculis imminentibus etc."

[55] Löscher II 129: „Ut penetremus negotium, non dixi, D. Ecki, Ecclesiam deprecari, ut Deus poenitentiam avertat (oratio Ecclesiae satis plana est). Sed quod Deus flagella averti [sic], aliud poenitentiam, sicut res alia atque alia existit poenitentia et flagellum.

Non te movet quod scripsi ex Ecclesiae oratione, populum fidelem et iustum deprecari, ut flagella irae avertat, prout in conclusione mea CXI. lucidissima habet linea. Ecclesia ita preces Sabb. Dom. I. in quadrag. fundit: Et ab eo flagella tuae iracundiae clementer averte. Quae tamen alibi orat, ut de pio verbere proficiat, pia verbera Ecclesia tolerat, sed ab iracundiae plagis petit liberari. Sed cum tu sanctos

eine klare *Unterscheidung* zwischen kirchlicher Buße und Strafe Gottes trifft,[56] legt er in seiner grundsätzlicheren Antwort auf Ecks achte These die prinzipielle *Verbindung* von beidem dar: Nach Karlstadts „theologia crucis" ist die Nachfolge Christi kein menschliches Bemühen, sondern ein Erleiden des Kreuzes Christi, als dem Ort, an dem Buße und Strafe zusammentreffen.[57] Das aber bedeutet zugleich, daß der Christ in der Buße als Anerkennung der gerechten Strafe Gottes die „flagella Dei" zu ertragen hat.[58]

Für Eck kann dies keine befriedigende Antwort sein, da gerade so nicht klar wird, weshalb die Kirche darum bitten kann, daß diese in der Buße

---

Ecclesiae precatus asperneris, rideas, contemnas, canonicam obiicio scripturam. Advertistine usquam David iustum, sanctumque in eodem contextu dicere se in flagella paratum, et dolorem suum esse in suo conspectu semper [Ps. 37, 18]? Qui in exordio eiusdem Ps. [37, 2] ita orat: Domine, ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me. Petit, ait Chysostomus, ne in ira, id est vehementer arguatur, et neque in furore, id est absque venia, corripiatur." Vgl. auch Löscher II 131 f. (zu Ecks These 12).

[56] Vgl. in dem eben zitierten Text: „res alia atque alia existit poenitentia et flagellum". Es ist ein falscher Schluß, Karlstadts „tribulatio"- und „flagella"-Theologie einseitig aus seiner Beschäftigung mit der „Theologia deutsch" zu erklären, ein Gedanke, der in der modernen Karlstadtforschung von R. Stupperich, Karlstadts Sabbat-Traktat von 1524, NZSTh 1 (1959) 349–375; 369 bis zu H. Hillerbrand, Andreas Bodenstein von Karlstadt. The prodigal Reformer, ChH 35 (1966) 379–398, ausgeführt wurde. Zu verweisen wäre auf Staupitz' Bedeutung für Karlstadts Bruch mit seiner scholastischen Vergangenheit, vornehmlich wohl auf Staupitz' „Libellus de executione aeternae praedestinationis" (1517). Hier werden Themen ausgearbeitet, die schon deshalb nicht unter Luthers Einfluß geboren sein können, weil sie sich schon in Staupitz' Tübinger Predigten (1498?) ankündigen: „Prorsus ad deum tuum refer flagellum tuum . . . ‚Flagellat autem omnem filium, quem recipit ad Hebr. XII [v. 6]'. Nec te sine flagello speres futurum, nisi cogites exhereditari . . . Haec ergo tribulacionis considerata utilitas rectum principium est, quo generatur in nobis ad voluntatem divinae nostrae voluntatis conformitas." Tübinger Predigten, Sermo III, hg. v. G. Buchwald und E. Wolf (QFRG 8) Leipzig 1929, 17, 15–25. Luther nimmt diesen Gedanken ohne Umänderung auf, z. B. in der Glosse zu Hebr. 12, 6; WA 57. III. 77, 12–24. Es ist genau dieser Typ der Mystik „per conformitatem voluntatis", der Karlstadt auch weiterhin prägen wird. Vgl. Anm. 59.

[57] Löscher II 125: „. . . tollat crucem suam et sequatur me [Mt. 16, 24], non faciat, sed accipiat, portat Christus et sequimur nos. Sed quomodo? Oportet trahamur: Trahe nos post te et curremus [Cant. 1, 3]. Nemo enim venit ad Christum nisi pater eum traxerit [Joh. 6, 44]. Si venire debemus, trahat nos pater. Si crucem nos, Christe, accipere iubes, circumda nos tuo scuto veritatis! Circumdabit ergo scuto, hoc est cruce circumdabit te veritas eius, et non timebis a timore nocturno [Ps. 90, 5]. Foeliciter crucem portas, si Christus suam crucem imposuerit, dicit scuto circumdabit (vide semper passivam vel susceptivam, non activam voluntatem) te veritas . . ."

[58] Löscher II 125: „Timor nocturnus poenas noctis habet et damnationis; verum ut ab his non timeamus, datur nobis donum crucis, quod ingerit nobis peccata quae fecimus, propter quae cum propheta dicimus: Quoniam ego in flagella paratus sum, et dolor meus in conspectu meo semper. Quoniam iniquitatem meam annuntiabo et cogitabo pro peccato meo [Ps. 37, 18 f.]; propter peccata nostra excogitantes aeterna supplicia, universa quae patimur delicias reputamus, exclamantes cum Daniele [3, 26–28]: Iustus es, Domine, et iuste induxisti haec mala super nos propter peccata nostra."

vollzogene Strafe Gottes abgewendet wird. Für Karlstadt aber – und das ist ein entscheidender Punkt – ist die Verbindung zwischen Rechtfertigung und Prädestination so eng, daß es für ihn geradezu selbstverständlich ist, daß die Auserwählten, die wahren Gläubigen, zugleich die strafende Gerechtigkeit Gottes in der Buße auf sich nehmen und doch zuversichtlich darum bitten, daß ihnen der endzeitliche Zorn erspart bleibe.[59] Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn Karlstadt auch Eck auf dieses Problem anspricht und ihn fragt, warum er die Prädestination von der Rechtfertigung trenne, wo doch die Prädestinationslehre das tragende Fundament der paulinischen Rechtfertigungslehre sei.[60]

Tatsächlich meint Eck, daß die Prädestinationsfrage von Karlstadt „an den Haaren herbeigezogen" sei[61] und mit dem zur Debatte Stehenden nichts zu tun habe. Er betont jedoch, daß er zu einer besonderen Disputation über dieses Thema gern bereit wäre,[62] zumal da er es schon in seinem „Chryso-

[59] Später hat es Karlstadt noch klarer herausgestellt, daß er das Gebet „flagella quae meremur, averte" als eine Bitte um Heilssicherheit für diejenigen versteht, die sich eben als „praedestinati" ihrer Entfremdung von Gott am tiefsten bewußt sind. In den Thesen vom März 1521 erhalten wir eine deutlichere Antwort als im Mai und September 1518. Ihr Hauptthema ist wieder die „poenitentia passiva", die gerade in ihrer „halb-sakramentalen" Fassung „anti-sakramental" im traditionellen Wortsinn verstanden ist; vgl. z. B. These 4: „Baptisati spiritu et aqua tribulationis vere sunt baptisati." und These 6: „Tribulatio spiritualis sacramentum est." Das „averte" von 1518 muß nach der Formulierung der These 8 verstanden werden, die die Entfremdung von der wahren Kirche und von Gott („Dolor et sensus alienati a sanctis dei aut abscisi spiritus a deo...") in der Konfrontation mit den eigenen Sünden („. . . in conscientia infirmitatis et peccatorum recordatione.") ausdrückt. Die Thesen zum Thema Prädestination sind kein Anhängsel, sondern streng auf das Ganze bezogen: Auf der einen Seite ist diese Art der Anfechtung ein verläßliches Zeichen, zu den Prädestinierten zu gehören (Thesen 2 f.); auf der anderen Seite wird gesagt, daß die Kirche für das geistliche Wohl allein („tantum") der Prädestinierten betet: „Orationes justorum tantum praedestinatis sunt salubres ad vitam aeternam." (These 20) Th. Brieger, Thesen Karlstadt's, ZKG 11 (1890) 479–483.

[60] Löscher II 128: „Si profundum inspexeris et amussatius adverteris [averteris Löscher], fateberis ex praedestinatione omnia pullulare, de quibus concertamus, et te nimis impudenter affirmasse materiam praedestinationis operibus esse extraneam atque impertinentem. Nam apostolus [Eph. 2, 10] ait: Ipsius sumus figmentum creati in bonis operibus, quae praeparavit Deus, ut in illis ambularemus. Praescivit, ait Augustinus, et praedestinavit bona opera se daturum electis. Quam ob causam negas praedestinationem operibus esse pertinentem et intrinsecam? Hoc enim scilicet quod Deus iustificat, nimis occulte facit; ex hoc enim incipiunt bona opera ex quo iustificamur, non quia praecesserunt iustificamur. Si enim gratia esset ex operibus, iam non esset gratia [Röm. 11, 6]. Latitudo perseverantiam habet."

[61] CC I 65, 13–66, 1: „Quamvis autem clare posuerim adnotationem meam, tamen D. Bodenstein quasi per capillos detorsit in materiam praedestinationis, adducendo omnia quae sequuntur, ad hunc finem quod nulla sit ratio praedestinationis . . . "

[62] CC I 66, 11–67, 2: „Neutram tamen partem hic suscipio defendendam, quod praedestinationis negotium sit proposito impertinens et omnino extrarium. Unde nescio, quo spiritu D. Bodenstein tam impertinenter in hanc materiam excurrit. Si tamen placuerit sibi, ventilare hanc materiam in studio eligendo, placet mihi, positiones in ea dare et super his respondere aut respondenti opponere."

passus" eingehend behandelt habe.[63] Damit ist der Weg zur Leipziger Disputation vorgezeichnet, in der Karlstadt wiederum versuchen wird, an diesem Punkt systematisch den Hebel anzusetzen. Wohl als dankbarer Schüler von Staupitz, dessen „Libellus de executione aeternae praedestinationis" ihm wesentlich zum Bruch mit der Scholastik verholfen hat,[64] sieht Karlstadt den

[63] Vgl. CC I 66, 8 f.

[64] S. das Widmungsschreiben an Johann von Staupitz zum Kommentar zu Augustins „De spiritu et litera", in: Ernst Kähler, Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et litera, Halle 1952 (Hallische Monographien 19) 5, 15–21; vgl. 4* ff. Da Kähler mit Recht darauf hinweist, daß in Karlstadts Kennzeichnung von Staupitz' Traktat – „. . . hortatorium tuum . . . epistolium, quo Christi dulcedinem, quam hii, qui puro corde in sacris literis Christum videntes, non qui eas velo obductas iudaice extrospicientes pregustant, egregie extulisti . . ." (ebd. 5, 17–19) – „keine unmittelbare Beziehung auf den Libellus" de executione aeternae praedestinationis anklingt (7*), möchte man das „epistolium" wegen der direkten Parallelen mit dem „De amore Dei libellus" identifizieren. S. I. F. K. Knaake, Johann von Staupitzens sämtliche Werke, I: Deutsche Schriften, Potsdam 1867, 88–119, bes. 97: „. . . allein ist ein trost darbey, das vnter dem buchstaben der geyst vorborgen ligt, das das allt gesetz schwanger ist vnd tregt Cristum, durch den die gnade got vber alle ding zelieben geben wirt. Die diesen geyst funden haben, vnd Christum ym gesetz verborgen erkenen, den ist die geschrifft zu nutzbarer lere vnd, alls Paulus sagt, zu troste kommen, vornemlich in deme, das sy bey der kranckheit die sterckung, bey dem tod der natur die lebmachung der gnaden funden, durch Ihesum christum vnsern hern, in welcher sy auch got vber alle ding lieben vnd das gesetz volkommenlich verpringen mogen." und 98: „Dis vnd der gleichenn bringt der buechstab des newen testaments, vnnd todtet. Vnnd ob ehr schon Christum in die augenn bringt, vnnd sein lere in die ornn, weil er doch den geist Christi nit vermag in das hertz zubringen, dient ehr allein zu schwererm todt. Die iuden hetten Christum inn augen, in den orn, vnnd inn henden, sy hetten aber denn geist Christi nit ym hertzen, darumb waren sy verdamlicher den die heidenn." Aber wenn Knaake auch zeigt, daß diese Schrift „iam 1517 adumbratum et conceptum sit" (90), so ist dies doch immer noch zu spät, um Karlstadts auf den 18. November 1517 datierte Widmung an Staupitz zu erklären. Allerdings ist festzuhalten, daß Karlstadt sich mit vollem Recht auf eine Grundlinie in Staupitz' Theologie beruft, die 1518 zum erstenmal in dieser konzentrierten Formulierung begegnet.

Dagegen spricht nun dreierlei dafür, daß Karlstadt in seiner Widmungsvorrede auf Staupitz' Prädestinationsschrift anspielt:

(1) die Überschriften des 15. und 17. Kapitels in Staupitz' Schrift: „De praegustu salutis"; „De dulcedine sermonis Christi ad cor christiani";

(2) das 16. Kapitel, bes. der Anfangssatz „Christum accepistis signis quibusdam amoris sui dulcedinem in intimis animae palam facere . . ." (§ 122) und der Schlüsselsatz „Lex quoque Christi *ad literam* durissima est . . ." (§ 126);

(3) die Hauptthese, in der Staupitz in bewußtem Gegensatz zur üblichen scholastischen Deutung die „gratia gratum faciens" nicht als sakramental eingegossenen Habitus versteht, durch den der Mensch Gott „angenehm" wird, sondern als die Liebe zu Gott, in der Gott dem Menschen angenehm wird: „Haec est gratia gratum faciens; non hominem Deo, sicut multi exponunt, quia hoc ipsa electio fecit, sed solum deum facit placere et gratum esse homini per caritatem, quae restituit,quam rapuit concupiscentia, oboedientiam, qua Deo, non nobis, et recte et iuste sumus et vivimus." (VI 36; vgl. VII 40; VIII 47; XVI 131 und XVIII 152). Die Erläuterung dieses dritten Punktes zwingt uns zu einem differenzierteren Vergleich zwischen Staupitz, Karlstadt und Luther unter Heranziehung Augustins.

Wenn man die unter (3) aufgeführte These vergleicht mit der zentralen Stelle in

inneren Zusammenhang von Prädestination und Rechtfertigung, und eben an dieser Stelle greift er deshalb seinen Gegner an.

Es scheint nun allerdings so, als ob Eck die Frage nach der „ratio praedestinationis", dem – wie auch immer gearteten – Grund der Prädestination

---

Augustins De spiritu et litera: „Charitas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos: sicut iustitia dei, qua iusti eius munere efficimur; et Domini salus, qua nos salvos facit; et fides Iesu Christi, qua nos fideles facit. Haec est iustitia dei, quam non solum docet per legis praeceptum, verum etiam dat per spiritus donum." (XXXII 56; PL 44, 237) sowie mit der in derselben Schrift gebotenen Exegese von Röm. 1, 16 f. und Hab. 2, 4: „Haec est iustitia dei, quae in Testamento Veteri velata, in Novo revelatur: quae ideo iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam iustos facit; sicut ‚Domini est salus' [Ps. 3, 9], qua salvos facit. Et haec est fides, ex qua et in quam revelatur, ex fide scilicet annuntiantium, in fidem obedientium: qua fide Jesu Christi, id est, quam nobis contulit Christus, credimus ex Deo nobis esse, pleniusque futurum esse quod iuste vivimus." (XI 18; PL 44, 211), so läßt sich folgendes feststellen:

(1) Staupitz' Hauptthese „contra multos", d. h. seine „eigene" Deutung der gratia gratum faciens, geht auf Augustin zurück.

(2) Ebenso wie in Karlstadts Kommentar handelt es sich jedoch auch bei Staupitz um die fides caritate formata auf der Basis des „sola gratia", wobei die Frage ungelöst bleibt, wie sich nun die so betonte caritas zur traditionellen Sakramentsgnade verhält (vgl. Karlstadt: „Cui consequens est charitatem dei utiliter operari. per ista iam nolo ambagiosam questiunculam de vi sacramentorum dissolvisse, suo loco aptius explicandum." Kähler 95, 15–17; dieses „suo loco" hat sich dann erst im Sakramentsstreit mit Luther bewahrheitet!).

(3) Während für Augustin die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament „velata", im Neuen dagegen „revelata" ist, sind sich Staupitz und Karlstadt darin einig, daß die littera als solche verhüllt ist und verhüllend wirkt, und zwar im Neuen Testament ebenso wie im Alten. Beide Theologen verlagern damit das Problem vom Hermeneutischen bzw. Heilsgeschichtlichen ins Anthropologische bzw. Kosmologische.

(4) In einer gemeinsamen Front gegen Luther deuten sowohl Karlstadt als auch Staupitz das „sicut" im ersten Augustinzitat zu einem konsekutiven „ut" um. Nach Luthers eigener Aussage sind die Genitivbildungen „opus Dei", „virtus Dei", „sapientia Dei", „fortitudo Dei", „salus Dei", „gloria Dei" analoge Begriffe zu dem rätselhaften „iustitia Dei" – „colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam" (WA 54. 186, 11); ebenso parallelisiert Augustin mit dem „sicut" „caritas Dei", „iustitia Dei", „salus Domini" und „fides Christi". Allerdings dürften Karlstadt und Staupitz mit ihrer konsekutiven Deutung des Verhältnisses von fides und caritas der augustinischen Auffassung näher kommen als Luther.

Kähler 7* weist auf die Betonung der „praktischen Abzweckung der Gnadenmitteilung, eben ihrer Verwirklichung in einem christusförmigen Leben" als gemeinsames Merkmal der Auffassung von Staupitz und Karlstadt hin. Für eine zutreffende Analyse dieses Verhältnisses unter Heranziehung aller Werke von Staupitz s. David C. Steinmetz, Misericordia Dei, The theology of Johannes von Staupitz in its late medieval setting, Leiden 1968 (Studies in medieval and reformation thought 4) 171–181. – Zur Bedeutung von Augustins Schrift „De spiritu et litera" für Luthers Entwicklung s. Bernhard Lohse, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther, KuD 11 (1965) 116–135, bes. 131. In „De doctrina christiana" (III 33, 46; CChr 32, 105) sagt Augustin explizit, daß „de spiritu et litera" eine andere Bezeichnung sei für „de promissis et lege", die dritte Regel des Ticonius für die Interpretation des Alten Testaments. S. zur Bedeutung dieser Regel für die mittelalterliche Hermeneutik sowie für Luthers frühe Theologie James S. Preus, From shadow to promise. Old testament interpretation from Augustine to the young Luther, Cambridge (Mass.) 1969, bes. 11.

in den Auserwählten selbst, prinzipiell offen läßt. Er gesteht einerseits, es sei eine weitverbreitete Auffassung („communis sententia"), daß alles, was wir haben, ein Geschenk Gottes ist. Er verweist dafür ausdrücklich auf Gregor von Rimini (gest. 1368) als Vertreter der augustinischen Tradition.[65] Andererseits aber betont er, es gäbe eine Reihe von Theologen, die in dieser Sache anderer Meinung seien.[66] Die Darstellung Ecks erweckt zunächst den Eindruck einer rein deskriptiven dogmenhistorischen Darlegung.[67] In Wirk-

---

[65] CC I 65, 15–66, 4 (Forts. v. Anm. 57): „. . . quod nulla sit ratio praedestinationis, sed omnia bona nostra sint a Deo, quae est communis theologorum sententia, et latissime per Gregorium Ariminensem ad mentem Augustini distinctione 27. secundi [libri] tractata et distinctione cl. primi." Auf einer Disputation am 7. Juli 1515 in Bologna, abgehalten von dem Provinzial der deutschen Dominikaner, hat Eck die These angegriffen: „nullam esse praedestinationis rationem"; s. Johannes Eck, Disputatio Viennae Pannoniae habita (1517), hg. v. Therese Virnich, Münster 1923 (CC VI) 46 Anm. 3. Nicht im Gegensatz dazu ist seine These 3, die er fünf Tage später ebenfalls in Bologna vertreten hat: „Nullam fore praedestinationis causam, celebris est opinio; attamen meritorum praescientiam esse praedestinationis rationem, ut Bonaventura et Ales loquuntur, est multum probabile". CC VI 46, 12–14. (Für den „attamen"-Teil dieses Satzes vgl. die folgende Anmerkung 62.) Schon im „Chrysopassus" hatte Eck klar jede *causa* praedestinationis abgelehnt, die *ratio* praedestinationis aber befürwortet. Die wichtige Verschiebung in der Fragestellung zwischen 1515 und 1518 tritt hervor in der Ersetzung von „praedestinationis causa" (1515) durch „praedestinationis ratio" (1518); die „opinio celebris" (1515) kann Eck teilen, die „opinio communis" (1518), von Gregor in seinem Sentenzenkommentar beschrieben, nicht. Wie sich aus dem „Chrysopassus" ergibt, ist schon Ecks Bologneser These 12 als Angriff auf Gregor von Rimini zu werten: „Non omnis infidelium actus est peccatum, licet omne, quod non ex fide fiat, sit peccatum." CC VI 47, 25 f. Vgl. Anm. 76.

Während diese These 12 die Hauptlinie in Ecks Auseinandersetzung mit Karlstadt vorzeichnet, bringen die Bologneser Thesen 6–11 die Grundlage für Ecks „Obelisci", die also nicht aus Eifersucht, Ehrgeiz oder rein ad hoc abgefaßt sind, sondern organisch aus Ecks „vor-reformatorischer" Theologie herauswachsen. Diese Thesen, am 5. Dezember 1515 in Augsburg veröffentlicht, könnten der direkte Anlaß gewesen sein für Gabriel von Eybs Rückfrage bei Eck Anfang Januar 1518. Vgl. jedoch auch WA 1. 278. CC VI 47, 9–24: „6. Sicut opera satisfactoria etiam in pecato [sic] mortali utiliter satisfaciunt, ita et indulgentiae mortuis non tantum per modum suffragii, sed autoritative a papa dari possunt. Corollarium. [7.] Illa clausula ‚per modum suffragii' in bullis apostolicis non diminuit, sed ponitur declarative. 8. Existens in purgatorio est quodammodo viator et ita super terram, sicut et sanctus Paulus in raptu fuit viator simpliciter. 9. Eadem ratione non confesso et non contrito actu vel proposito indulgentiae dari possunt, licet non nisi super contritis et confessis. 10. Quare papa pro maiori parte de plenitudine potestatis purgatorium evacuare posset, non tamen totum, sicut Christus fecit in resurrectione, attamen residuis per modum suffragii prodesse potest. 11. Peccatum veniale nec de ‚per se' nec de ‚per accidens' punitur aeternaliter in inferno."

[66] CC I 66, 5–10: „Plures tamen boni et sancti theologi rationem praedestinationis suo modo admisere, ut seraphicus doctor Bonaventura, s. Thomas in scripto, Alexander de Ales, Henricus de Gandavo, Thomas Argentinus, Gabriel Biel, Silvester de Prierio et alii, quorum in Chrysopasso memini. Hi solvere habent pro maiori parte hic per D. Bodenstein inducta."

[67] So Leif Grane in seiner Untersuchung: Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation, StTh 22 (1968) 29–49; 33: „Die nächste These fängt gerade mit folgenden Worten an: Neutram tamen partem hic suscipio defendendam . . ."

lichkeit aber bedeutet schon die Entscheidung, „hier" keine Stellung zu beziehen, da die Prädestinationslehre nichts zu tun habe mit der Lehre von der wahren Buße, der Verantwortlichkeit des Menschen, der Funktion des Willens im Kräftespiel zwischen Gott und Welt, kurz: mit einer theologischen Anthropologie,[68] eine Entscheidung gegen Gregor von Rimini! Und wenn sich Eck zur Begründung seiner Willenslehre auf Sirach 15, 14–17 beruft, wonach es dem Menschen freistehe, sich zwischen „Wasser" und „Feuer" zu entscheiden,[69] so weiß er genau, daß Gregor diese biblische Aussage auf den Stand des Menschen vor dem Fall bezieht und deshalb eine Berufung auf diese Stelle als nicht augustinisch zurückweist.[70] Ebenso weiß er, daß Gregors Abhandlung in der folgenden „distinctio" lapidar schließt mit den Worten: „Neminem hic posse hominum paenitentiam agere nisi quem deus illuminaverit et gratuita miseratione converterit".[71]

Da nun Eck Karlstadt auffordert, sich anhand seines „Chrysopassus" besser zu orientieren, tun auch wir gut daran, noch einen kurzen Blick auf dieses Werk zu werfen, um Ecks eigene Stellungnahme hinter seiner dogmenhistorischen Analyse klar zu erfassen. Ohne die Frage nach der Bedeutung Gregors von Rimini für die Genesis der reformatorischen Theologie berühren zu wollen,[72] können wir dabei folgendes festhalten:

(1) Nicht nur in Wittenberg muß Gregor seit der Einführung der neuen

---

[68] CC I 66, 11 f., s. Anm. 62. Vgl. als Kontext dieser Aussage die ganze Darlegung von CC I 63, 2 an!

[69] CC I 64, 408.

[70] Gregorius Ariminensis OESA, Super primum et secundum sententiarum, Venedig 1522 (Repr. in: Franciscan Institute Publications, Text Series 7, St. Bonaventure 1955) II d. 26–28, q. 1, a. 3, ad 12 (fol. 99 H–I, Antwort auf 98 C); d. 29, a. 2 (fol. 110 O, Antwort auf 108 G).

[71] II Sent., d. 29, a. 2 (fol. 111 G) nach Pseudo-Augustin (= Fulgentius v. Ruspe), de fide ad Petrum 74 (CChr 91 A, 755).

[72] Dafür verweise ich auf meinen demnächst erscheinenden Aufsatz: Gregor von Rimini und die Anfänge der Wittenberger Universitätstheologie. Leif Grane, art. cit. 35–37, führt in die Diskussion als wichtiges neues Argument die Beobachtung ein, daß Karlstadt in Leipzig nicht Gregors Entdeckung ausnutzt, daß die „Epistola ad virginem Demetriadem", die Eck unter dem Namen des Hieronymus anführt, in Wahrheit von Pelagius stammt (vgl. Gregor, II Sent., d. 26–28; fol. 92 P). Grane schließt daraus: „Deshalb darf man wohl davon ausgehen, daß diese Feststellung alle weiteren Vermutungen einer genaueren Kenntnis Gregors durch die Wittenberger vor der Leipziger Disputation ausschließen muß, auf jeden Fall so lange, bis neue Argumente auftauchen." (37). Dazu ist jedoch dreierlei zu bemerken.

(1) Wir wissen, daß auch Eck Gregor gründlich studiert hat. Dennoch kann ihn das nicht davon abhalten, die „epistola" sowohl in seinem Chrysopassus (C II 13; fol. D ii^{r} und C III 79, fol. I ii^{r}) als auch in der Leipziger Disputation (Seitz 34 f.) Hieronymus zuzuschreiben.

(2) Karlstadt führt an der zur Debatte stehenden Stelle als Autorität Erasmus – der wiederum auf Augustin und Beda verweist – an (vgl. Grane 36 Anm. 22). Da dieser aber 1519 sicher ein größeres Ansehen genießt als Gregor, ist es ganz natürlich, daß sich Karlstadt eher auf den verehrten, überparteilichen Rotterdamer als auf das scholastische Schulhaupt der via Gregorii beruft.

(3) Schon ein flüchtiger Blick in Ecks Chrysopassus zeigt, daß ihn eine Berufung auf Gregor in dieser Disputation niemals hätte überzeugen können.

Statuten der artistischen Fakultät im Jahre 1508 neben Thomas und Scotus gelesen werden[73] – auch Eck ist sich bewußt, wenn nicht Anhängern, so doch wenigstens Lesern Gregors gegenüberzustehen.[74]

(2) Eck hat Gregor so aufmerksam analysiert, daß schon er, 450 Jahre vor Louis Saint-Blancat, gesehen hat, daß Gregor stark von Petrus von Ailli benutzt wird, und daß man deshalb die Kenntnisse des letzteren als „quasi Epitome primi libri Gregorii" bezeichnen kann.[75]

(3) Nicht nur an einzelnen Punkten, sondern immer, wenn Gregor zu Fragen der Rechtfertigungslehre Stellung nimmt und dabei im besonderen auf die unlösbare Verbindung von Rechtfertigung und Prädestination hinweist, wird er von Eck zurückgewiesen. So kann Eck schließlich ganz allgemein sagen: „Gregorius Ariminensis, valens ille doctor more suo sit singularis", wobei zu bedenken ist, daß „singularitas" nicht „Eigen-" oder gar „Einzigartigkeit" bedeutet, sondern per definitionem eine Vorstufe zur Häresie darstellt.[76] Es gibt deshalb trotz des Epitheton ornans „valens ille

---

[73] Friedensburg, op. cit. 53 (Kap. 3: De eleccione decani): „eligatur decanus . . . quicumque ille fuerit, seu religiosus seu secularis, Thome, Scotho sive Gregorio mancipatus". Ebd. 56 (Kap. 10: De horis leccionum et modo legendi . . .): „. . . indifferenter profiteatur via Thome, Scoti, Gregorii. estate quinta, hieme octava libri phisicorum et de anima, quibus finitis parva naturalia, similiter per tres vias. hora duodecima minor logica, id est Petrus Hispanus, similiter per tres vias, secunda libri ethicorum et post illos metaphisica, item in mathematica, tercia grammatica."

[74] C V 88, fol. V^{r}: „Audite, domini, qui legitis Gregorium: nam ipse assumit Augustinum ac si imposuerit Manicheo dixisse se esse spiritum sanctum. Divus tamen Augustinus in eo loco hoc non fecit . . ."

[75] C I 69, fol. B vi^{r}: „Sed quicquid sit de dicto Gregorii (quem tamen dictus cardinalis [Cameracensis] ut plurimum sequitur ut eius scientiae videantur quasi Epitome primi libri Gregorii . . .)"; vgl. Louis Saint-Blancat, La théologie de Luther et un nouveau plagiat de Pierre d'Ailly, Positions Luthériennes 4 (1956) 61–81.

[76] C III 79, fol. I ii^{r}; vgl. C II 31, fol. E^{r}: „. . . In caeteris vero auctoritatibus ad idem propositum scilicet quod nullum actum bonum agit homo vel coagit nisi ad coagendum moveatur et iuvetur a deo, remittit Gregorius adnotata per eum in dis. XXVI. secundi: quas hic brevitati studentes lubenter etiam dedita ope resecamus: In ea enim distinctione quam citat amplectitur opinionem quae nobis in alto et basso displicet. Sed regia via procedamus . . ." und C II 76, fol. F ii^{v}: „. . . . omitto quae Gregorius Ariminensis ponit dis. XXVI. secundi . . . Nam omnino adversatur nobis Gregorius, sed oculatus facile intelliget oppositum suarum conclusionum esse verum. Ostendatur ergo illud evidentiale primo in generali quoad primam partem per beatum Gregorium [Magnum] qui etiam dona naturalia per gratiam dari testatur . . .".

Zur „singularitas" vgl. Gerson, Contra curiositatem studentium, hg. v. Glorieux, Oeuvres complètes, III, Paris 1962, 230: „Superbia scholasticos a poenitentia et fide viva praepediens, duas in eis filias infelices, nisi providerint, gignere solita est, curiositatem et singularitatem." Vgl.: „Signum curiositatis et singularitatis poenitentiam atque credulitatem impedientis apud scholasticos est gaudere potius in impugnatione doctorum aut in defensione unius pertinaci quam ad eorum dicta concordanda operam dare." Ebd. 240, cons. 5. „Praesumptuosa curiositas et singularitas in omni scientia causant de facili scissuram . . . per contrarium unitas linguarum ecclesiasticum aedificium stabilivit." Ebd. 248, cons. 9.

N.B. den bisher unbeachteten radikalen Reformvorschlag: „Amplius deduceretur est istis expedire unicum Studium esse theologiae generale in tota Ecclesia, aut sal-

doctor" keinen zweiten Theologen, mit dem sich Eck so konsequent und rücksichtslos auseinandersetzt. Der Grund dafür liegt natürlich darin, daß sich Eck selbst, wenn er zu Wort kommt, in jeder Hinsicht als einer von denen ausweist, die nach Gregor „peius errant quam Pelagius ipse".[77]

Ecks eigene Konzeption ist bereits von Greving ausführlich dargestellt worden.[78] Für einen deutlichen Einblick in die überraschende Symmetrie zwischen den Kämpfen, die die Wittenberger an zwei verschiedenen Fronten auszutragen haben, ist dabei vor allem das Folgende wichtig:

(1) Eine doppelte Prädestination im Sinne einer „grundlosen" Verwerfung von seiten Gottes kommt auf keinen Fall in Frage. Das kann nicht verwundern: Nach der allgemeinen Auffassung des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts würde die unverursachte, d. h. unverschuldete Verwerfung eines Menschen Gott zum blutdürstigen Tyrannen machen.[79]

(2) Was die Prädestination als Gnadenwahl betrifft, so unterscheidet Eck mit Occam und Biel zwei Gruppen von Fällen: In außerordentlichen Fällen, wie z. B. dem der Jungfrau Maria, gibt es auch nach seiner Meinung eine unverursachte Prädestination „ante praevisa merita".[80]

---

tem in tota Gallia". Ebd. S. Jean Gerson, hg. v. Steven E. Ozment (Textus Minores 38) Leiden 1969, 82 Anm. 4.

Für „singularitas" im pejorativen Sinn s. auch Staupitz, Libellus de executione aeternae praedestinationis, XXII 224.

[77] II Sent., d. 26–28, fol. 97 H.

[78] Grevings für seine Zeit hervorragende Arbeit erscheint nach sechzig Jahren insofern revisionsbedürftig, als Ecks Wahlverwandtschaft mit der occamistischen Schule innerhalb der nominalistischen Theologie heute klarer zutage tritt. S. hierzu besonders die oben, Anm. 11, angeführte Arbeit von Walter Moore. Im übrigen läßt sich Greving, CC I 66, Anm. 5, wohl doch zu sehr von Ecks „modestia" beeinflussen, wenn er sagt: „Eck pflichtet im Chrysopassus der Lehre von der doppelten bedingten Prädestination bei . . . will aber seine Meinung andern nicht aufdrängen." Vgl. dazu auch Greving, Johann Eck als junger Gelehrter, 69: „Der Geist, in dem Eck seinen Chrysopassus herausgab, ist also kurz dahin zu charakterisieren: er war eine Verbindung von Selbstbewußtsein und Bescheidenheit."

[79] C III 25, fol. G ii^{v} f. über die causa reprobationis: „TERTIO sic [obiicit Thomas Argentoracensis]: Si deus solum pro beneplacito voluntatis reprobaret aliquem, tunc deus esset crudelis et iniustus. Consequens est impossibile. Sequela autem probatur: quia omnis ille qui sine alia ratione quam beneplacitum voluntatis creaturam aliquam rationis capacem et experientiae sensitivam deputat ad aeternam poenam et horribilissimam, ille utique videtur crudelis. Nam crudelis est princeps et tyrannus, qui sitit sanguinem subditorum suorum. Has rationes Thomae adduc tamquam persuasivas, non nescius quam faciliter possint evacuari."

[80] C II 94, fol. F v^{r}: „CONCLUSIO. Misericordissimus deus aliquos sine ratione praedestinat; aliquos vero cum causa et ratione, non quidem necessitante, sed congruente et decente. Ista conclusio habet duas partes. Prima pars probatur sic: Quia aliqui ex speciali gratia sunt ordinati ad vitam aeternam ita quod sibi ipsis non sunt derelicti, sed praeveniuntur a gratia ne ponant obicem, ergo aliqui praedestinantur sine ratione praevia in eis praevisa aut reperta. Antecedens probatur . . . [Hinweis auf Maria unter Berufung auf Bernhard nach der Deutung Biels (III Sent., d. 3, q. 2, art. 1, concl. 1; vgl. q. 1, art. 3 K)]"; vgl. C III 28, fol. G iii^{r}. Vgl. auch mein Buch: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, 181–203. N.B. in der Conclusio: „aliquos vero cum causa et ratione" – eine gefährliche Weichenstellung, die gegen Ecks eigenen Grundsatz geht, nach dem es keine causa außerhalb Gott, nur

(3) Das Hauptprinzip seiner Prädestinationslehre, das er ohne jede Zurückhaltung vertritt – „Ich sehe nicht, wie irgendein lebender Mensch das verneinen kann" – ist jedoch das „facere quod in se est": Es liegt im Bereich der menschlichen Möglichkeiten, der göttlichen (allgemeinen) Einwirkung nachzugeben, und wenn man dies tut, so verdient man damit – natürlich nur „de congruo" – die Gnade und darauffolgend die ewige Herrlichkeit.[81]

(4) Mit aller Klarheit bestimmt schließlich Eck seine Position, wenn er – wiederum in Auseinandersetzung mit Gregor von Rimini – sagt: „Gregor häuft vieles an über die Prädestination, Rechtfertigung und Taufe. Aber man darf seine Folgerung, daß jemand *deshalb* gerechtfertigt sei, weil er prädestiniert ist, nicht annehmen; es verhält sich vielmehr umgekehrt."[82] Die Distanz zwischen Eck (1514) und Staupitz (1517), dem gemeinsamen Lehrer Karlstadts und Luthers, ist offenkundig und handgreiflich!

Als Eck im Jahre 1518 den Namen Gregors von Rimini in die Debatte wirft, beruht das nicht auf Zufall. Karlstadt, der sich öffentlich von Capreolus (via Thomae) und Scotus losgesagt hat,[83] ist nach den Wittenberger Universitätsstatuten und als Verteidiger Luthers mit der Erwähnung dieser Autorität direkt angesprochen, während Eck seinerseits mit dem Hinweis auf Gregor als Vertreter einer bestimmten Schule weit mehr Affekt verbindet als mit der zurückhaltenden Darstellung anderer für ihn wenigstens möglicher theologischer Positionen. Eck weiß durch seine große Vorarbeit, die der „Chrysopassus" tatsächlich darstellt, genau, wo er steht und was er sagt; und auch Karlstadt hat, wie aus seinen Antworten hervorgeht, klar erkannt, welche Stellung Eck in der Vielfalt der spätmittelalterlichen Schulmeinungen einnimmt. Dabei mag es dahingestellt bleiben, ob Karlstadt Ecks Einladung

---

eine ratio gebe; C III 17. 21, fol. G^{v} f. „Causa" muß hier verstanden werden im nominalistischen Sinn: „de potentia ordinata". Vgl. z. B. Ockham, II Sent., q. 3 P und Biel, I Sent., d. 41, q. 1, art. 1, nota 2. Ecks anfängliche Fragestellung war auch undifferenziert: „utrum sit aliqua ratio vel causa praedestinationis . . ." C I 3, fol. A^{v}.

[81] C III 60, fol. H iiii^{r}: „QUINTUM corollarium. Quod voluntas nostra acquiescit motioni divinae est vera praedestinationis ratio ex parte praedestinati non de condigno, sed de congruo et decenti. Nam hoc faciendo facit quod in se est; et non video quomodo ullus hominum qui spirat possit huic refragari, nam non potest non esse in potestate hominis facere quod in se est. Faciendo autem quod in se est praeparat se de congruo ad gratiam et per consequens ad gloriam. Est ergo in ipso homine quo potest facere ut habeat vitam aeternam per meritum de congruo." Vgl. C III 51, fol. H ii^{v} und C III, 52; ebd.: „. . . ergo est ratio ex parte voluntatis nostrae potentis facere dispositive saltem et de congruo ut sit praedestinata. Antecedens patet per beatum Augustinum in pluribus locis super Ioannem: Si non traheris, ora ut traheris; si non es praedestinatus, fac ut praedestineris." Vgl. auch die Definition des „facere quod in se est" in C IV 3, fol. K iiii^{v} unter Berufung auf Gerson und Biel: „Facere quod in se est est removere obicem et impedimentum gratiae . . .".

[82] C IV 6, fol. K v^{r}: „DUM IN TERTIA confirmatione multa accumulat Gregorius de praedestinatione, iustificatione, ac baptismo, Respondendum est non admittendo suam causalem: quia ille est praedestinatus, ideo est iustificatus; sed potius econtra." Vgl. Gregor, II Sent., d. 26–28, fol. 103 C.

[83] „. . . sectam et Capreolinam et Scotisticam manifesta interpretatione successive profitebar." Kähler, op. cit. 3, 20 f.

gefolgt ist und im Jahr 1518 – oder schon vorher – den „Chrysopassus" gelesen hat.[84] Wenn nicht, so bot ihm die mühsame Loslösung von seiner eigenen Vergangenheit wie die Auseinandersetzung mit ihr die Möglichkeit, Ecks Koordinatensystem unmittelbar zu erfassen. Der moderne Historiker dagegen, der sich über die Jahrhunderte hinweg in diese Konfrontation einleben muß, kann auf den „Chrysopassus" nicht verzichten, wenn er den Weg nach Leipzig beleuchten will.

Daß Luthers Weg nach Leipzig – über Heidelberg und Augsburg – ein anderer gewesen ist als derjenige Karlstadts, hatte schwerwiegende Folgen für die Geschlossenheit des reformatorischen Lagers. Dies sollte uns aber nicht daran hindern, die von Karl Bauer eingeschlagene Richtung, den Wittenberger Kreis als Ganzheit zu betrachten, weiter zu verfolgen,[85] um so Luthers eigener Wortbildung „Wittenbergescere" Rechnung zu tragen. Trotz des ständigen Wechsels im Kreise der Wittenberger Freunde und Mitarbeiter ist bis zum Sommer 1519 das Geschick von Luther und Karlstadt mit ihrer gemeinsamen tief empfundenen Verpflichtung gegenüber Staupitz so eng verbunden, daß man die von beiden vertretene „via leucoriana (Wittenbergensis)" keinesfalls – wie es oft geschieht – aus dem Blickwinkel der darauffolgenden Entfremdung und Verfeindung betrachten darf. Wenn Luther im Jahre 1524 fast gleichzeitig von Karlstadt zu hören bekommt, daß er zu langsam und konservativ und von Staupitz, daß er zu schnell und radikal

[84] Was Luther anbetrifft, so ist es u. E. ausgeschlossen, daß er Ecks Jugendwerk vor März 1518 gelesen hat, da er sich sonst wohl nicht so überrascht gezeigt hätte von dem scholastischen Tenor der „Obelisci", s. o. Anm. 26. Zu Luthers Kenntnis des „Chrysopassus" kann nur verwiesen werden auf WA 2. 673, 4–8: „Satis indicavit hoc Lipsica disputatione, Indicant et libri eius de praedestinatione et mystica theologia: omnia fortissime et summa primo tentat, ita ut casum grandem illi misere metuam. Breviter, ipse tu nosti, dolia vacua esse sonantiora plenis." Bei J. Ch. Mylius, Memorabilia bibliothecae academiae Jenensis, Jena-Weißenfels 1746, wo auch die aus der alten Wittenberger Universitätsbibliothek (vor 1547) stammenden Buchbestände verzeichnet sind, ist kein Exemplar des „Chrysopassus" aufgeführt. Jedoch gab es zumindest eins in Wittenberg, das aber, wie Luther berichtet, am 10. Dezember 1520 am Elstertor verbrannt wurde; s. WA Br 2. 234. In seiner Antrittsvorlesung in Wittenberg am 29. August 1518 richtet sich Philip Melanchthon im Zuge seines Angriffs auf die scholastische Dialektik auch gegen Eck, wohl wegen dessen Kommentar zu Petrus Hispanus: In summulas Petri Hispani . . . explanatio, Augsburg 1516; vgl. Tres orationes funebres in exequiis Ioannis Eckii habitae . . . (1543) hg. v. Johannes Metzler SJ (CC XVI) Münster i. W. 1930, LXXV; vgl. Ecks Schrift aus dem Jahr 1507, ebd. LXXII f. Nr. 1 (1) und 1 (2); De corrigendis adolescentiae studiis, in: Melanchthons Werke in Auswahl, III: Humanistische Schriften, hg. v. Richard Nürnberger, Gütersloh 1961, 32, 20. Die Wiener Thesen Ecks (vgl. Anm. 29) und dieser Hispanus-Kommentar werden mit zu den „Eckiana" gehört haben, die neben dem „Chrysopassus" am Elstertor in Flammen aufgingen.

[85] Karl Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation, Tübingen 1928. Vgl. Luthers bewegten Brief aus Nürnberg drei Tage vor seiner Ankunft in Augsburg (7. Oktober) in seinem „Testament" an den Wittenberger Kreis (Karlstadt, Amsdorff, Melanchthon, Beckmann u. a.): „De Eckio nostro minor est fama, quam vellem. Creditur Nurmbergae non adeo bene Wittenbergescere, quin Theologis Vittenbergensibus inuidiam operari voluisse dicitur. Sautium mihi est cor erga eum, [cum] aliud didicer[im]." 4. Oktober 1518, WA Br 12. 14, 6–9.

vorgegangen sei, so ist das nicht nur ein Beweis dafür, daß diese drei niemals wirklich eine Front bildeten, sondern auch Ausdruck einer Enttäuschung darüber, daß sich der streckenweise gemeinsame Weg nicht als zukunftsträchtig erwiesen hat.[86]

Zum Schluß kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: Im Jahre 1518 werden in den parallelen Auseinandersetzungen zwischen Karlstadt und Eck einerseits und Luther und Prierias andererseits in demselben Stichwort „facere quod in se est" die beiden Hauptspitzen der 95 Thesen klar entfaltet. Dem Historiker mag es dabei gestattet sein, rückblickend zu bedauern, daß Karlstadts impulsive Angriffsfreudigkeit die staats- und kirchenpolitische Beweglichkeit und die Zahl der potentiellen Bundesgenossen frühzeitig eingeengt hat. Der Theologe dagegen kann nur feststellen, daß eben so jener doppelte Kampf ausgetragen wurde, den Luther bei seiner Wendung von einer Universitätsreform zur Kirchenreformation selbst vorgezeichnet hatte in den nicht zu verharmlosenden geschichtsmächtigen 95 Thesen.

---

[86] Auch vor den Wittenberger Unruhen (1521–1522) war sich Luther der Differenzen zwischen ihm und den andern Wittenberger Theologen bewußt, allerdings im Sinne einer „diversitas in unitate". Vgl. den Brief Luthers vom 15. Februar 1518 an Spalatin: „Mihi in indulgentiis hodie videri non esse nisi animarum illusionem et nihil prorsus utiles esse nisi stertentibus et pigris in via Christi. Et si hanc sententiam non tenet noster Carlstadius, certum est tamen mihi, quod eas nihil ducit." WA Br 1. 146, 55–58. – Ich betrachte Luthers private Äußerung nicht als eine Radikalisierung gegenüber dem „Tractatus de Indulgentiis", in dem er den Ablaß als „suffragium" so positiv bewerten kann („forte"), daß heutzutage mehr als früher („nunc . . . quam olim") „. . . multi intrant [purgatorium] et pauci pro eis laborant, dum praecedentes et adhuc superstites utrinque segnes fuerunt et sunt, Papa eis isto saltem modo succurrit." WA Br 12. 8, 143–9, 148 (31. Oktober 1517).

Ich bin daher außerstande, Ernst Kähler beizupflichten, wenn er meint, daß Luthers Aussage in Leipzig „fast sophistisch klingt", wenn Luther sagt: „Ich habe niemals geleugnet, daß der Ablaß nützlich sei, jedoch nicht für Christen, dh für die, die glühend handeln, Christus ihrem [!] Namen entsprechend lieben und suchen [non Christianis, hoc est, fervide agentibus Christum secundum nomen suum (!) amantibus et quaerentibus . . .]; diesen ist der Erlaß von Werken unwillkommen, willkommen vielmehr die Auferlegung von Werken." Seitz, op. cit. 174. Kähler, Beobachtungen zum Problem von Schrift und Tradition in der Leipziger Disputation von 1519, in: Hören und Handeln. Festschrift für Ernst Wolf, hg. v. Helmut Gollwitzer und Hellmut Traub, München 1962, 214–229; 229. Vgl. die traditionelle Äußerung im „Tractatus de Indulgentiis": „Perfecte contritus evolat sine indulgentiis . . ." WA Br 12. 7, 66 f. und in der „conclusio": „Id itaque diligenter attendendum, ne indulgentiae, id est satisfactiones, fiant nobis causa securitatis et pigritiae et damnum interioris gratiae. Sed sedulo agamus, ut morbus naturae perfecte sanetur et ad Deum venire sitiamus prae amore eius . . . id est assidue sanantem gratiam eius quaeramus." Ebd. 9, 152–156.

Auch Kählers Schlußfolgerung kann ich nicht mitvollziehen: „Damit wird die Problematisierung der verpflichtenden Tradition von einer ganz anderen Seite her vollzogen, nämlich von der Frage her: Wem gilt sie? Ihm geht es um die christiani, mit ihnen allein [?] will er es zu tun haben. Die traditionelle Autorität wird entmächtigt, da die (wahren) Christen dessen nicht bedürfen, was die Kirche ihnen hier anbietet." Ebd. Damit wäre der Luther von Leipzig 1519 entweder als joachitischer Fraticell entlarvt oder zu einem Vorläufer der späteren Antinomisten, wie ich meine, „umfunktioniert".

Kardinal Michael von Faulhaber

Von Georg Schwaiger[1]

Im Chor der römischen Kirche Santa Maria dell'Anima, der deutschen Nationalkirche, befindet sich zur rechten Hand das Grabmal Hadrians VI., des letzten deutschen Papstes. Mit den Pontifikalgewändern angetan liegt die edle Gestalt in Lebensgröße über dem Sarkophag. Wie im Schlaf nach der Last und Hitze des langen Arbeitstages stützt der Papst mit der Linken sein Haupt mit der Tiara, die ihm zu schwer geworden. Tiefer Ernst, Friede und Trauer spiegeln sich, jeden geschichtskundigen Besucher ergreifend, in seinen edlen, tiefgefurchten Zügen. Unter dem Sarkophag sind die Worte eingegraben, die der Papst selber einmal in tiefer Resignation ausgesprochen hatte: „Proh dolor! – O wie viel kommt es doch darauf an, in welche Zeit auch des trefflichsten Mannes Wirken fällt!" Unsere Epoche weiß wohl tiefer noch als das aufgewühlte 16. Jahrhundert, was es bedeutet, Verantwortung in Staat und Kirche tragen zu müssen, und dennoch das Schicksal nicht wenden zu können.

In dieser abendlichen Gedenkstunde steht ein anderes, vergleichbares Grabmal vor unseren Augen. Im südlichen Seitenschiff der Münchener Frauenkirche tritt ein schlichtes, eindrucksvolles Bild uns entgegen: ein ausgeprägtes Antlitz. Die Linke stützt das zur Seite geneigte, schlafensmüde Haupt mit der Mitra. Die Rechte liegt über der aufgeschlagenen Heiligen Schrift, auf der letzten Seite der Geheimen Offenbarung: Amen, Veni Domine Jesu – Amen, komm, Herr Jesus! – Darunter dies Schriftwort: „Es ist Zeit, daß ich heimkehre zu dem, der mich gesandt hat" (Tob 12, 20) – dann das Wappen mit dem Spruch: „Vox temporis vox Dei" – und die Inschrift: „Hier erwartet den Tag der Auferstehung Michael von Faulhaber, Doktor der Theologie, Erzbischof von München [und] Freising, Kardinal der Hl. Römischen Kirche . . ." Wir denken daran, daß dieser Mann vor hundert Jahren geboren wurde.[2]

---

[1] Vortrag, gehalten bei der Gedenkfeier zum hundertsten Geburtstag Kardinal Faulhabers, am 5. März 1969, im Kardinal Wendel-Haus zu München.

[2] Verzeichnis der Werke Faulhabers und der wichtigsten Literatur über ihn: E. Schlund, Kardinal Faulhaber als Prediger, in: Erntegarben . . . zur Feier des fünfundzwanzigjährigen Bischofsjubiläums S. E. des Hochw. Herrn Kardinals und Erzschofs Dr. Michael Faulhaber, hsg. von M. Hartig, München 1936, 123–225; Michael Kardinal Faulhaber – 80 Jahre. Hsg. von J. Weißthanner, München 1949, 104–106; J. Weißthanner, Faulhaber, in: Lexikon für Theologie und Kirche IV (1960²) 41 f.; V. Conzemius, Faulhaber, in: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques XVI (1966) 692–711.

Sein langes Leben, 1869 bis 1952, gehörte zwei Jahrhunderten, zwei Epochen der Geschichte an. Den tiefen Einschnitt bildet der Erste Weltkrieg. Mit ihm versank das 19. Jahrhundert. Michael Faulhaber zählte damals bereits fünfzig Jahre. Man soll dies nicht vergessen. Er kam im Spätjahr 1917 als Erbischof nach München, da Stadt und Land – im harten vierten Kriegsjahr – ausgehungert und ausgeblutet waren. Der treu monarchisch denkende, patriotisch gesinnte, den König hochverehrende Erzbischof kam in die Haupt- und Residenzstadt des Königsreiches Bayern, um dem letzten König die Exequien zu feiern. Die Trauer hierüber klang nach über sein ganzes Leben. Und doch begann rückschauend betrachtet jetzt erst, mit dem Amtsantritt in München, der entscheidende Abschnitt in seinem Leben und Wirken

Michael Faulhaber stammte, wie so viele in Staat und Kirche Bayerns seit eineinhalb Jahrhunderten führende Persönlichkeiten, aus dem Frankenland. Am 5. März 1869 wurde er zu Klosterheidenfeld, an den Ufern des Mains, in ländlich einfacher, tief christlicher Familie geboren. Unter zahlreichen Geschwistern wuchs er heran. Zeitlebens sprach er von seinen Eltern mit höchster Verehrung und Dankbarkeit. Zum Studium kam der aufgeweckte Bub nur deshalb, weil ein Kaplan, der einen anderen Buben zum Studieren vorbereiten sollte, der Ansicht war: Mit einem allein fange ich nicht an. An seinem sechzigsten Geburtstag, 1929, hat der Kardinal dies selbst erzählt, und er fährt fort: „Als armes Studentlein habe ich keinen Glückwunschbrief bekommen. Bloß die Mutter hat an die beiden Studenten den Glückwunschbrief geschrieben. Heute laufen Berge von Briefen und Telegrammen ein. Bloß der Brief der Mutter ist nicht dabei . . ."[3]

Nach den Gymnasialjahren in Schweinfurt und Würzburg diente der hochgewachsene, stattliche junge Mann 1888 als Einjährig-Freiwilliger beim 9. bayerischen Infanterie-Regiment „Wrede". Mit der Befähigung zum Reserveleutnant wurde er entlassen. Zeitlebens blieb er den „Neunern" eng verbunden. Soldatische Zucht und Ordnung hat er sein Leben lang hochgeschätzt. Über die Verwandtschaft von Militär und Klerus in der alten Zeit, die 1918 zuende ging, ist viel geredet und geschrieben worden. Eine bestimmte Ähnlichkeit verdient jedenfalls Beachtung. Werner Bergengruen hat dies in seinem „Letzten Rittmeister" trefflich ausgedrückt: „Alte Militärs haben auf ihre Art etwas, das sich, obzwar im Weltlichen verharrend, dem character indelebilis der Geistlichkeit vergleichen läßt; es ist ja auch ihnen der Charakter zur Zeit der jugendlichen Bildsamkeit aufgeprägt worden. Er ist unzerstörbar. Aber nicht jedes Material schickt sich zur Aufprägung eines Zeichens . . ."[4]

Der jungen Generation der Gegenwart, auf individuelle Freiheit versessen bis in die allerletzten Konsequenzen hinein, und dann wieder eigentümlich bereit, neue, strenge Bindungen auf sich zu nehmen, sind Menschen und Le-

[3] Michael Kardinal Faulhaber. 25 Bischofsjahre. Hsg. vom Priesterverein der Erzdiözese München-Freising, München 1936, 1.

[4] W. Bergengruen, Der letzte Rittmeister, München 1952, 345.

bensformen des 19. Jahrhunderts bereits unwirkliche, weit entrückte Zeit. In der Regel wird dieser Lebensstil heute kräftig verachtet. Doch zur wahren geschichtlichen Erkenntnis, zum inneren Verstehen, kommen wir nur, wenn wir Menschen und Dinge vergangener Zeiten mit den Augen ihrer Zeit sehen. Und dabei gilt wohl auch heute noch das scholastische, in griechischer Weisheit wurzelnde Erkenntnisprinzip: Nil cognitum nisi praeamatum – der Mensch kann nichts wirklich erkennen, was er nicht vorgängig schon irgendwie liebt, wofür er nicht wenigstens waches Interesse aufbringt.

Nach der Priesterweihe, am 1. August 1892 in Würzburg, wirkte Faulhaber zunächst in der Seelsorge. Bald konnte er seine Studien an der heimatlichen Unversität Würzburg fortsetzen. Hier wurde er 1892 summa cum laude zum Doktor der Theologie promoviert. Unter seinen Lehrern ragte der Apologet Herman Schell hervor. Doch ist eine engere Verbindung nicht erkennbar, auch nicht in den einsetzenden Angriffen auf den genialen Professor Schell. Bald nach der Promotion konnte Faulhaber auf zwei Jahre zum Studienaufenthalt nach Rom gehen. Als Kaplan der Anima begegnete er täglich dem Grabmal Hadrians VI. Eine Reise ins Heilige Land, Studienreisen nach Oxford und Cambridge, nach Paris und Spanien erweiterten und vertieften wissenschaftliche Bildung und Weltkenntnis des jungen Gelehrten. Seine Liebe galt dem Alten Testament. 1903 wurde der Würzburger Privatdozent als Professor des Alten Testaments an die von der deutschen Reichsregierung neuerrichtete theologische Fakultät der Universität Straßburg berufen. Der Anfang gestaltete sich schwierig, weil vom Priesterseminar her zunächst zäher Widerstand gegen die Universitätsfakultät geschürt wurde. Doch bald wurde man eines Besseren belehrt. Besonders das Lehrtalent Professor Faulhabers war es, das die Wendung brachte. Sein treu kirchlicher Sinn stand außer Zweifel. Neben dem akademischen Unterricht in Vorlesung und Seminarübungen begeisterte er als Redner und Prediger seine Zuhörer. Hier wurde erstmals klar sichtbar, wie sehr Michael Faulhabers gesprochenes Wort die Hörerschaft in seinen Bann zog, eine Gabe, die ihm bis in die letzte Lebenszeit verblieb. Die Vorträge und Predigten waren ausgefeilt, geschliffen, biblisch fundiert, dazu ausgezeichnet durch einprägsame Sprachbilder, nicht selten getragen von großem Pathos.

Eines fällt dem Betrachter dieser frühen Periode im Leben Faulhabers auf: der Theologe und Professor scheint von den erregenden und bewegenden innerkirchlichen Auseinandersetzungen der Jahrhundertwende merkwürdig unberührt zu sein. Sein Lehrer Herman Schell rang damals mit glühendem Herzen um die zeitgerechte Erneuerung der Kirche, um das drängende Problem Glauben und Wissen. Die größten Theologen Deutschlands engagierten sich damals – aus Liebe zur Kirche und aus dem Verantwortungsbewußtsein des echten Theologen heraus – in den Kämpfen um den sogenannten Reformkatholizismus und Modernismus. Fast alle wurden in diesem Kampf bitter verdächtigt, verfolgt und verleumdet. Herman Schell brach darüber in den besten Mannesjahren das Herz. Zwei hochbegabte Privatdozenten des Neuen Testaments an der Universität Straßburg, Friedrich Wilhelm Maier

und Fritz Tillmann, wurden in ihrer wissenschaftlichen Arbeit hart bedrängt und vom Heiligen Offizium zensuriert. Professor Faulhaber entging solchen Bedrängnissen.

Prinzregent Luitpold von Bayern ernannte ihn zum Bischof von Speyer. Am 19. Februar 1911 wurde er dort im Kaiserdom vom Münchener Erzbischof Franziskus von Bettinger unter Assistenz der Bischöfe von Würzburg und Straßburg konsekriert. Als Wappenbild wählte sich Bischof Faulhaber den siebenarmigen Leuchter und darüber die Heilig-Geist-Taube – als Symbol der bisherigen Lehrtätigkeit und als Sinnbild des künftigen Bischofsamtes. „Die sieben Lichter am Leuchter und die sieben Strahlen des Heiligen Geistes flammen ineinander, um die innere Verbundenheit der akademischen Lehrtätigkeit von früher und der bischöflichen Wirksamkeit von später in der Sprache der Heraldik auszusprechen." Als Wappenspruch wählte sich Faulhaber die Worte: „Vox temporis vox Dei! Die Stimme der Zeit ist die Stimme Gottes. Der Ruf der Zeit ist der Ruf Gottes."[5]

Noch waren ihm dreieinhalb Jahre des Friedens geschenkt, ausgefüllt mit rastlosem bischöflich-seelsorgerlichem Wirken. Die Straßburger und Speyerer Jahre vor dem großen Krieg zeigen Faulhaber als aufgeschlossenen, im Dienst der Kirche unermüdlich tätigen Theologen und Bischof. Als gesuchter Redner und Prediger wirkt er weit über die Grenzen seines kleinen Sprengels hinaus. Er gilt als einer der aufgeschlossensten Bischöfe Deutschlands. Er ist ohne Zweifel schon damals der wortgewaltigste Mann im deutschen Episkopat.

Da fielen am 28. Juni 1914 die verhängnisvollen Schüsse in Sarajewo. Unter ihnen brach nicht nur der Erzherzog-Thronfolger von Österreich, unter ihnen brach die alte Zeit, das 19. Jahrhundert, zusammen. Eine neue revolutionäre Epoche begann, deren unheimliche Steigerung über Totalitarismus und Zweiten Weltkrieg, mit den noch unabsehbaren Folgerungen, der Mensch des 20. Jahrhunderts erlebt und erleidet.

Während der Kriegsjahre 1914 bis 1918 versah Bischof Faulhaber das Amt eines Feldpropstes der bayerischen Armee. Viermal besuchte er die kämpfenden Truppen an der Westfront, in Flandern und Nordfrankreich; in den beiden letzten Kriegsjahren reiste er zu den bayerischen Truppen nach Polen, Galizien, Mazedonien und Rumänien. Ohne je einem unchristlichen nationalistischen Haß zu verfallen, war er überzeugt von der „gerechten", ja „heiligen Sache", für die die Soldaten kämpften.[6]

Mitten im Krieg starb in München unerwartet der Erzbischof und Kardinal Bettinger, am 12. April 1917. Schon nach fünf Wochen nominierte König Ludwig III. den Bischof von Speyer zum Nachfolger. Am 3. Septem-

[5] Kardinal Faulhaber, Zeitrufe Gottesrufe. Gesammelte Predigten, Freiburg i. Br. 1933², 1–9.

[6] M. Faulhaber, Das Schwert des Geistes. Feldpredigten im Weltkriege in Verbindung mit Bischof von Keppler und Domprediger Donders, Freiburg i. Br. 1918³; ders., Waffen des Lichtes. Gesammelte Kriegsreden, Freiburg i. Br. 1918⁵; M. Buchberger, Frontbesuche des Erzbischofs und Feldpropstes Dr. M. von Faulhaber, Regensburg 1918.

ber 1917 hielt Michael Faulhaber schlicht seinen Einzug in München. Die Stadt war von den Entbehrungen der Kriegszeit bereits tief erschöpft. Der Bischof hatte – nach seinem eigenen Wort[7] – „die Bürde des Bistums Speyer mit dem Doppelkreuz des Erzbistums München" vertauscht. Die einstmals leuchtende Stadt war glanzlos, düster und grau geworden. Ohne daß es den Betroffenen eigentlich klar wurde, hatte die Agonie des Königreiches schon begonnen. Das bayerische Volk, auch die breiten Schichten der Bevölkerung Münchens, standen keineswegs gegen den König oder das Haus Wittelsbach. Aber das Volk war unendlich müde geworden, und der Winter 1917/18 ließ den Hunger zur Katastrophe anwachsen. Das Volk wünschte den Frieden. Allgemeine Erschöpfung und allgemeine Sehnsucht nach Frieden waren die Voraussetzungen des Umsturzes, der dann im November 1918 scheinbar über Nacht hereinbrach. Das bayerische Volk stand zunächst überrascht und ratlos vor den Trümmern.

Es ist hier nicht der Ort, die Revolution von 1918/19[8] darzustellen. Den meisten Zeitgenossen erschien diese Zeit bald schon wie ein unheimlicher Spuk. Man dachte nicht gern daran. Man hat die Erinnerung daran gemieden und verdrängt. Heute ist es Mode geworden, die Münchener Revolution eher zu verklären, zu glorifizieren. Es ist gut, von den ideologischen Verzeichnungen nach rechts und links zu den Tatsachen zurückzufinden. Da steht vor uns ein gutes Volk, dessen Opferbereitschaft und Fähigkeit im Ertragen bis aufs äußerste ge- und auch mißbraucht worden ist. Das Königreich Bayern schickte im Ersten Weltkrieg rund 900 000 Mann ins Feld. Sie kämpften bald an allen Fronten. 200 000 von ihnen sind gefallen, und weitere Hunderttausende wurden zu Krüppeln geschossen.[9] Da steht eine unübersehbare Heerschar von Holzkreuzen über einem Meer von Blut und Tränen. Wohl keine Familie, zumindest keine „Freundschaft", wie man im alten Bayern die Verwandtschaft nannte, blieb verschont. In den funkelnden Geschmeiden der Herren und Könige aller Zeiten schimmern auch ungezählte Tränen der Untertanen aller Zeiten.

Aber das bayerische Volk hat seinen König, das angestammte Haus Wittelsbach, geliebt und hochgehalten. Ludwig III. war ein persönlich rechtschaffener, um die Volkswohlfahrt stets bedachter, dabei tief religiöser Monarch. Die persönliche Verbundenheit mit König Ludwig hat den Erzbischof von München und Freising aufs innigste mit dessen Schicksal mitfühlen lassen. Ludwig III., der überzeugte, streng kirchliche katholische Christ, der vorbildliche Familienvater, schlicht in seiner Lebensführung, erschien

---

[7] Michael Kardinal Faulhaber. 25 Bischofsjahre, München 1936, 37.

[8] A. Mitchell, Revolution in Bayern 1918/1919, München 1967; K.-L. Ay, Appelle einer Revolution. Das Ende der Monarchie – Das revolutionäre Interregnum – Die Rätezeit, München 1968; L. Morenz, Revolution und Räteherrschaft in München. Aus der Stadtchronik 1918/1919, München 1968; Bayern im Umbruch. Die Revolution von 1918, ihre Voraussetzungen, ihr Verlauf und ihre Folgen. Hsg. v. K. Bosl, München 1969.

[9] Die Bayern im Großen Krieg 1914–1918. Hsg. v. Bayerischen Kriegsarchiv, München 1923.

dem Erzbischof als Ideal eines christlichen Fürsten. Er war in monarchischer Tradition herangewachsen. Dem König hatte er überzeugten Herzens Treue geschworen, als junger „Einjähriger" und als Bischof des Königreiches Bayern. Als die Monarchie in Bayern gestürzt wurde, war Erzbischof Faulhaber – noch einmal sei daran erinnert – fünfzig Jahre alt. Kann man von einem redlichen Mann redlicherweise erwarten, daß er von einem Tag zum andern vom überzeugten Bürger der konstitutionellen Monarchie zum begeisterten Republikaner wird? Die solches wirklich könnten, wären doch wohl nicht die starken Charaktere. Es braucht nicht zu verwundern, daß Erzbischof Faulhaber von Meineid und Verrat am König sprach, Worte, die freilich viele im Land in der Abneigung gegen die in Sturm und Drang, in schmerzvollen langjährigen Wehen geborene Republik bestärkten.

An den Revolutionsjahren ist, nüchtern betrachtet, nichts zu glorifizieren. Begeisterter Idealismus und peinliche Schwäche, glühender Freiheitsdrang, brutaler Terror und Feigheit stehen stiefgeschwisterlich nebeneinander. Ludwig Thoma, einer der hellsichtigsten Kritiker und Beobachter dieser Zeit, übrigens im Lebensalter von Kardinal Faulhaber nur durch zwei Jahre getrennt, urteilt in seinen „Erinnerungen", im Frühjahr 1919: „Ich fühle mich umso mehr vereinsamt, als ich alles, was sich heute in der Literatur, in der Kunst, in der Politik lärmend vordrängt, verabscheue." [10] Im gleichen Jahr wettert er, über die jüngsten Ereignisse in Bayern schier verzweifelt, gegen die „Revolte der Strizzis, Zuchthäusler und Faulenzer".[11] Ludwig Thoma, der langjährige Mitarbeiter des „Simplicissimus", kannte das „Milieu".

In den sich überstürzenden politischen Ereignissen erfuhren die Katholiken Münchens, daß es noch eine ungebrochene Autorität in der bayerischen Hauptstadt gab: den Erzbischof. In seiner Silvesterpredigt 1918 erhob Michael von Faulhaber seine Stimme für Ordnung im staatlichen Leben und für die Freiheit der Kirche. Kurt Eisners Regierung nannte er eine Regierung „von Jehova's Zorn".[12] Unter dem Eindruck der Münchener Ereignisse der Jahre 1918 und 1919 bezog der Erzbischof hinfort eine entschiedene Frontstellung gegen den Marxismus, besonders den linksradikalen Kommunismus. Sein von Jugend an ausgeprägtes Gefühl für Ordnung und Autorität im öffentlichen wie im privaten Leben sah in der politischen Linken hinfort die größere Gefahr. Im Oktober 1919 rief er die Katholiken Münchens zu einem kleinen Katholikentag zusammen; er stand unter dem Thema: „Die sozialen Lebenswerte unseres Glaubens". Hier rief er den Versammelten zu: „Grüßt mir die Zeiten, in denen die Geister sich scheiden, die Zeiten der klaren

[10] L. Thoma, Erinnerungen, München 1958, 211.

[11] Brief an seine Gefährtin Maidi von Liebermann, vom 16. Mai 1919; in: Ludwig Thoma, Ein Leben in Briefen (1875–1921), München 1963, 373.

[12] Michael Kardinal Faulhaber. 25 Bischofsjahre, München 1936, 45; zum Folgenden: Kardinal Faulhaber, Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart. Gesammelte Reden, Predigten, Hirtenbriefe, Freiburg i. Br. 1932²; ders., Zeitrufe Gottesrufe. Gesammelte Predigten, Freiburg i. Br. 1933²; K. Forster, Vom Wirken Michael Kardinal Faulhabers in München. Unter Verwertung unveröffentlichter persönlicher Notizen des Kardinals, in: Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, 495–520.

Linie!" Und dann stellte er – zwei Monate nach dem mühsamen Zustandekommen der Reichsverfassung von Weimar – drei lapidare Sätze in die Zeit hinein: Religion und Kirche haben ein heiliges Recht im öffentlichen Leben, Religion und Kirche sind eine Staatsnotwendigkeit, Religion und Kirche bedeuten einen sozialen Segen.[13] Auf dem Salzburger Katholikentag, am 22. Oktober 1921, zeichnete er den russischen Bolschewismus als die große Gefahr des Abendlandes. Am Beginn dieses Jahres hatte Papst Benedikt XV. den unerschrockenen Erzbischof von München und Freising ins Kardinalskollegium aufgenommen.

Auf der Generalversammlung der deutschen Katholiken, am 27. August 1922 zu München, verwarf Kardinal Faulhaber erneut in scharfen Worten den Umsturz vom November 1918. Hier sprach er die berühmt gewordenen, vielzitierten Worte:[14] „Katholisch sein heißt ein Charakter sein auf dem Boden der christlichen Sittenlehre, heißt Grundsätze haben im privaten und öffentlichen Leben . . . Die Revolution war Meineid und Hochverrat und bleibt in der Geschichte erblich belastet und mit dem Kainsmal gezeichnet". Doch er fährt fort: „Es bleibt aber ein Unterschied, ob man die Revolution eine meineidige und hochverräterische Untat nennt oder ob man über die Republik die gleiche Aussage macht. Die Revolution muß von jedem, der die christliche Staats- und Gesellschaftslehre anerkennt, sittlich verurteilt werden, während die gleiche Sittenlehre über die Staatsform keine bindenden Vorschriften macht." Faulhaber hielt nicht nur die Predigt vor hunderttausend Zuhörern auf dem Königsplatz, sondern auch die große Schlußrede im Residenzhof über Weltkirche und Weltfrieden. Damals schlug dem Kardinal von München eine Woge der Verehrung aus allen konservativ und monarchisch denkenden Kreisen ganz Deutschlands entgegen, über alle Konfessionen und Parteien hinweg. Der Kardinal erschien als Fels in der Brandung. Allerdings erhob sich da und dort auch Widerspruch im katholischen Lager. Bekannt ist der scharfe Zusammenstoß des entschieden republikanisch gesinnten Kölner Oberbürgermeisters Konrad Adenauer mit dem Kardinal auf der soeben genannten Generalversammlung der deutschen Katholiken.

Der Kardinal von München, der in seinen Aufrufen und Ansprachen so entschieden die christliche Tat forderte, beließ es nicht bei Worten. In der Inflationsnot des Jahres 1923 reiste er in die Vereinigten Staaten, um die amerikanischen Katholiken um Hilfe zu bitten. In sieben Wochen hielt er damals 78 Ansprachen. Er besuchte 25 Bischöfe. Besonders bat er für die hungernden Kinder in Deutschland. Die Reise wurde ein glänzender Erfolg, nicht nur finanziell und materiell. Ein hochgestellter Amerikaner nannte Faulhabers Reise den ersten diplomatischen Erfolg der Deutschen seit 1918. Der Kardinal wurde vom Präsidenten im Weißen Haus empfangen. Er bekannte freimütig, daß die deutsche Invasion in Belgien und die Torpedierung der „Lusitania" schwere moralische Fehler gewesen seien; niemand in Deutschland wünsche einen neuen Krieg. Deutschnationale Kreise in der Hei-

[13] Kardinal Faulhaber, Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart, 1–14.
[14] Ebda. 25–34.

mat griffen ihn daraufhin wütend an als Verräter an der Nation. Für die große Hilfe in der äußersten Not dankte Faulhaber den amerikanischen Katholiken 1926 öffentlich auf dem Eucharistischen Kongreß von Chicago.

In München war man gewohnt, die Predigten des Kardinals am Papstsonntag in der Michaelskirche, am Allerseelensonntag und am Silvesterabend in der Frauenkirche zu hören. Daneben hielt der Erzbischof ungezählte Predigten und Ansprachen auf Firmungsreisen, bei den über hundert Kirchenkonsekrationen seiner Amtszeit in München, vor Ordensschwestern, bei Kongressen und Jugendfeiern. Es war nicht die Macht des geschliffenen Wortes allein, die ihm die Herzen der Hörer gewann. Es war die Macht seiner Persönlichkeit, die hinter den Worten stand. Aus meiner Studienzeit an der Universität München ist mir dieser Eindruck des damals schon achtzigjährigen Kardinals unvergeßlich geblieben, und ich schätze mich glücklich, daß ich öfters noch im liturgischen Pontifikaldienst mit ihm am Altar stand.

Seit 1920 wurde der Freistaat Bayern konservativ regiert. Die Sozialdemokraten blieben seitdem in der Opposition. Nach den Wirren der Revolution erholten sich Bayerns Wirtschaft und Staat allmählich. Großes Verdienst erwarb sich der Ministerpräsident Heinrich Held. Doch breite Schichten der konservativen Wählerschaft hingen im Grund ihres Herzens weit mehr an der gestürzten Monarchie als an der jungen Republik. Dieser Umstand erschwerte beträchtlich die Einwurzelung der neuen Staatsform. Eine solche Haltung war in ganz Deutschland weit verbreitet.

Zu den ersten Erfolgen der Regierung des Ministerpräsidenten Held gehörte der Abschluß eines Konkordats mit dem Heiligen Stuhl.[15] Wesentliche Teile des stets umstrittenen bayerischen Konkordats von 1817 waren mit dem Ende der Monarchie hinfällig geworden. Bereits am 29. März 1924 konnte das neue Konkordat vom Ministerpräsidenten Held und vom päpstlichen Nuntius in München, Eugenio Pacelli, unterzeichnet werden. In diesem Vertrag kam die bayerische Regierung den Wünschen des Heiligen Stuhles weit entgegen, am weitesten wohl in der Frage der künftigen Besetzung der acht Bischofsstühle des Landes. Jeder wirklich rechtserhebliche Einfluß vom Land, von den betroffenen Katholiken her, wurde hier zugunsten der freien päpstlichen Ernennung preisgegeben. Im 19. Jahrhundert hatten kirchliche Kreise manchmal am königlichen Nominationsrecht auf die Bischofsstühle des Landes gemäkelt. Doch ist festzustellen, daß alle Könige Bayerns dieses Recht mit hohem Verantwortungsbewußtsein geübt haben. Am Beginn der königlichen Nomination steht Bischof Sailer von Regensburg, am Ende Erzbischof Faulhaber von München und Freising.

Im Zwielicht der Revolution hatten sich in der stets duldsamen Stadt München nicht nur idealistische Träumer und Linksradikale gesammelt, sondern auch Landsknechte und arbeitslose Militaristen des Weltkrieges, denen

---

[15] Text: Gesetz- und Verordnungsblatt des Freistaates Bayern 1925, 53–60, und Acta Apostolicae Sedis 17 (1925) 41–55. – A. Scharnagl, Das kgl. Ernennungsrecht für die Bistümer Bayerns 1817–1918, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 17 (1927) 228–263.

sich fanatische Deutschnationale aus dem Norden zugesellten. Aus Kriegs- und Freiheitstradition erwachsen, entstanden völkisch-vaterländische Wehrverbände, die in die inneren Auseinandersetzungen des Freistaates Bayern einen kämpferischen Zug brachten. General Ludendorff, die Hauptleute Göring und Röhm und schließlich der Gefreite Adolf Hitler fanden sich in München zum gemeinsamen Planen. Sie trugen unserer guten Stadt den zweifelhaften Ruf einer „Hauptstadt der Bewegung" ein. Der völkische Nationalsozialismus der frühen zwanziger Jahre bot denen eine Heimstatt, denen der Schreck über die Räteherrschaft noch tief in den Gliedern saß, aber auch den Kräften, die aus nationalem Empfinden nach einem radikalen Rechtskurs verlangten. Unmittelbar vor dem Hitlerputsch vom November 1923 gaben sich die Nationalsozialisten große Mühe, die katholische Gläubigkeit Hitlers herauszustellen und Bedenken gegen die Haltung des Nationalsozialismus zum Christentum zu zerstreuen.

In den führenden kirchlichen Kreisen ließ man sich nicht täuschen. Der hochgebildete Münchener Franziskanerpater Erhard Schlund, Lektor an der Ordenshochschule St. Anna und Studentenseelsorger an der Universität, stellte schon 1923 klar das tief Unchristliche und Gesetzwidrige der nationalsozialistischen Doktrin heraus.[16] Unabhängig voneinander wandten sich im Herbst 1923 zwei Politiker hohen Ranges an Kardinal Faulhaber: Reichskanzler Stresemann und der künftige bayerische Ministerpräsident Heinrich Held. Angesichts der besorgniserregenden Entwicklung der Reichs- und Landespolitik suchten sie den hochangesehenen Kardinal zu einer öffentlichen Stellungnahme zu bewegen; der Selbstzerfleischung sollte ein Ende gesetzt und alle redlichen Kräfte sollten zur Erhaltung der schwer gefährdeten öffentlichen Ordnung ermahnt werden.

Gleichzeitig wurde der Kardinal in zahllosen Briefen bestürmt, das Anschwellen der antisemitischen Haßparolen nicht zu überhören. Die Tatsache, daß Revolution und Räteherrschaft in München in starkem Maße von Juden getragen waren, hatte den Antisemitismus mächtig wachsen lassen. Kardinal Faulhaber machte sich sehr ernste Gedanken über einen drohenden Judenpogrom. Er hielt es für seine christliche und vaterländische Pflicht, vor unheilvollen Schritten zu warnen und auf das Gebot der christlichen Nächstenliebe und Gerechtigkeit hinzuweisen. In die überreizte Stimmung hinein sprach er in seiner Allerseelenpredigt 1923 von der „gegenseitigen Liebe im gemeinsamen Leid". Darin lehnte er die von manchen Zeitungen geschürte Feindseligkeit gegen bestimmte Volksgruppen als unchristlich ab. Mit blindem Haß gegen Bauern und Bayern, gegen Juden und Katholiken würden keine Wunden geheilt. Trotz aller Not – man befand sich im wirtschaftlichen Chaos der Inflationszeit – dürfe im kommenden Winter niemand verhungern oder erfrieren. Jedes Menschenleben sei kostbar, auch das eines Israeliten.

[16] E. Schlund, Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland, München 1924. Zum Folgenden vgl. L. Volk, Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934, Mainz 1965; ders., Kardinal Faulhabers Stellung zur Weimarer Republik und zum NS-Staat, in: Stimmen der Zeit 177 (1966) 173–195.

Diese Worte des Erzbischofs hätten in einer anderen Zeit kaum größere Beachtung gefunden. Am Vorabend des Hitlerputsches wurden sie politisch hochexplosiv. In der aufgeputschten Masse, die nach der Ausrufung von Hitlers Staatsstreich aus dem Dunst des Bürgerbräukellers strömte, erschollen Rufe, der Judenkardinal müsse auch weg. Als Hitlers rechtswidriges Abenteuer in den Schüssen der bayerischen Landespolizei an der Feldherrnhalle zusammenbrach, wurde Kardinal Faulhaber als einer der Hauptschuldigen hingestellt. – Erst in der trostlosen Not infolge der Weltwirtschaftskrise, die die ungefestigte deutsche Wirtschaft mit doppelter Wucht traf, wurde die NSDAP eine wirkliche Massenbewegung von Enwurzelten, Unzufriedenen, Verarmten, aber auch von Opportunisten, Idealisten und Abenteurern. Gregor Strasser formulierte zu dieser Zeit einmal demagogisch treffend: „Nationalsozialismus ist das Gegenteil von dem, was heute ist". Auf solchem Hintergrund kam Hitler, dem Anschein nach legal, am 30. Januar 1933 an die Macht.

Bisher hatten die deutschen Bischöfe klar und entschieden gegen alle kirchen- und christentumsfeindlichen Bewegungen, besonders auch gegen den Nationalsozialismus Stellung genommen. In der Seelsorge-Instruktion der Fuldaer Bischofskonferenz vom 5. August 1931 war dies noch einmal klar ausgesprochen worden. Von dieser Haltung glaubten die deutschen Bischöfe erst abrücken zu müssen, als Hitler in äußerlich legaler Form Reichskanzler geworden war und in dieser Stellung öffentlich beruhigende Erklärungen für die beiden großen christlichen Kirchen abgab. Die meisten deutschen Bischöfe, auch Kardinal Faulhaber, glaubten im Frühjahr und Sommer 1933, vor allem nach Abschluß des Reichskonkordates, die Mitarbeit der Katholiken im neuen, gemeinsamen Aufbauwerk der schwer zerrütteten Nation nicht verhindern zu dürfen. Dahinter wirkte immer noch der Komplex aus den Anschuldigungen der Kulturkampfzeit nach, die Katholiken seien keine zuverlässigen Staatsbürger. Aber bald wurde es offenkundig, daß man von Hitler getäuscht worden war. Bald begann die versteckte und offene Bedrükkung, die schwere Verfolgung der Kirche und des Christentums überhaupt.

Die kürzlich begonnene Edition der Berichte der bayerischen Regierungspräsidenten über die kirchliche Lage in Bayern,[17] aus den Jahren 1933 bis 1943, zeigt das brutale, rechtswidrige Vorgehen der Hitlerdiktatur gegen die Kirche und alle ihre Einrichtungen, gegen Priester, Ordensleute und Laien. Diese Berichte zeigen aber auch die tiefe Abneigung weitester Kreise der bayerischen Bevölkerung gegen den Nationalsozialismus, ihre Treue zu Christentum und Kirche. Dieser Widerstand nahm in ungezählten Fällen die Form offener Rebellion an, besonders anläßlich der Verhaftung von Priestern, der Vertreibung von Ordensleuten und – fast an allen betroffenen Orten –, als die Kreuze aus den Schulen entfernt werden sollten.

---

[17] Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten, 1933–1943, I: Regierungsbezirk Oberbayern, bearbeitet von H. Witetschek, Mainz 1966; II: Regierungsbezirk Ober- und Mittelfranken, bearbeitet von H. Witetschek, Mainz 1967.

Angesichts der ungeheueren Flut von Publikationen zu diesem Thema[18] gewinnt man den Eindruck, daß offensichtlich selten jemand objektiv beurteilen kann, was es bedeutet, unter einem modernen totalitären System leben zu müssen, der es nicht selber leidvoll erfahren hat. Eine öffentliche Weltmeinung gesteht den unter kommunistischer Herrschaft lebenden Menschen ohne weiteres zu, was man den Deutschen unter der Hitlerdiktatur grundsätzlich verweigert. Ex eventu, aus gewonnener Erfahrung, ist leicht zu urteilen.

Kardinal Faulhaber war vor 1933 dem Nationalsozialismus mit großem Mißtrauen und mit entschiedener Ablehnung gegenübergestanden; wiederholt hatte er noch in den Jahren 1930 bis 1932 auf die unchristliche Doktrin hingewiesen. Nach dem 30. Januar 1933 und dem Abschluß des Reichskonkordats bemühte er sich, wie die anderen deutschen Bischöfe, um einen modus vivendi. Dadurch erscheint manches zwiespältig. In seinen zahlreichen Protesten und Vorstellungen der folgenden Jahre argumentierte er gern vom geltenden Recht, meist vom Konkordat her: vor allem gegen die Bedrückung der Bekenntnisschule, die Belästigung und Aufhebung der katholischen Jugendverbände und sonstiger Organisationen, die Verdrängung der Ordensleute aus dem Unterricht, Aufhebung von Seminarien, Entfernung der Kreuze aus den Schulen. Es erwies sich, daß das Konkordat doch einen gewissen Schutz bot, mochte es auch von Hitler vorwiegend als große Täuschungsaktion abgeschlossen worden sein. Namentlich durch seine Predigten und Hirtenworte wurde Kardinal Faulhaber in den dreißiger Jahren der Hitlerdiktatur zum Künder der christlichen Freiheit und zum Herold der Menschenwürde. Weit über Deutschland hinaus sah man in ihm das Symbol des anderen, besseren Deutschland. In seinen berühmten Adventspredigten von 1933 behandelte er das Thema Judentum, Christentum und Germanentum.[19] Deutlich sah er die heraufziehenden Gefahren. In letzter Stunde erhob er seine warnende Stimme. Seine Predigten zum Papstsonntag nahmen in diesen spannungsgeladenen Jahren stets zu aktuellen Zeitfragen Stellung: „Die sittliche Ordnung der Ehe als Wiedergeburt unseres Volkes" (1933); „Die Deutschen und das Papsttum" (1934); „Die Freiheit der Kirche" (1935); „Steinwürfe gegen den Thron der Päpste" (1936); „Das Reichskonkordat – Ja oder Nein?" (1937); „Die ausgestreckte Hand des Papstes" (1938); „Lumen Christi" (1940); „Wir bauen auf Felsengrund" (1941); „Römisch-katholisch oder nationalkirchlich?" (1942); „Dreifache Posaunenbotschaft" (1943); „Sentire cum Petro" (1944). In der Allerseelenpredigt 1936 sprach er über „Leidenskraft und Tatkraft in christlicher Lebensanschauung", 1937 über das Thema „Wir sind und bleiben katholisch". In der Silvesterpredigt 1933 behandelte er „Christentum und Germanentum", 1934 „Die Ehrfurcht vor dem Heiligen", 1935 „Die Christliche Weltanschauung", 1936 „Christus im deut-

[18] Auswahl bei G. Schwaiger, Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert, München 1968 (dtv 482), 208–212.

[19] M. von Faulhaber, Judentum, Christentum, Germanentum. Adventspredigten 1933, München 1934.

schen Raum – gestern und morgen", 1941 „Aus der Kirche austreten – dreimal nein!".[20]

Auch Kardinal Faulhaber ist gelegentlich der Versuchung so vieler Deutscher erlegen, Hitler persönlich edlere Absichten zuzuschreiben als untergeordneten Stellen des Parteiapparates. Er glaubte, zwischen Hitler und seiner Partei unterscheiden zu können. Am 4. November 1936 unternahm Faulhaber den Versuch, in einem persönlichen Gespräch mit Hitler auf dem Obersalzberg das Unheil zu wenden. Aber der Eindruck der dreistündigen Aussprache war bedrückend. Die erste Stunde sprach der Kardinal, die zweite Hitler, die dritte Stunde vollzog sich im Dialog.[21] Hitler entwarf in einem langen Monolog ein grandioses Bild der künftigen deutschen Herrlichkeit, das auf den Kardinal nicht ohne Eindruck blieb.

Weder Noten des Heiligen Stuhles an die Reichsregierung noch die Hirtenbriefe und Vorstellungen des deutschen Episkopates schienen größeren Erfolg zu haben.[22] Ende 1936, nach dem Gespräch Kardinal Faulhabers auf dem Obersalzberg, unternahm der Heilige Stuhl einen neuen Schritt. Zur Vorbereitung wurden Ende Dezember die drei deutschen Kardinäle – Bertram von Breslau, Schulte von Köln und Faulhaber von München – sowie die Bischöfe Galen von Münster und Preysing von Berlin nach Rom gerufen. Man erwog hier im Januar 1937 zwei Möglichkeiten: entweder einen Brief des Papstes an Hitler, der alle Beschwerden der Kirche noch einmal zusammenfassen sollte, oder eine Enzyklika an die deutschen Katholiken. Einhellig entschloß man sich für den zweiten Weg, da persönliche Verhandlungen mit Hitler erfolglos bleiben würden. Offensichtlich hat auch die Überlegung mitgespielt, daß die damals vorbereitete Enzyklika gegen den Kommunismus ein Gegenstück in dem Rundschreiben gegen den Nationalsozialismus erhalten solle: beide totalitären Systeme sollten zu gleicher Zeit von der Kirche öffentlich gebrandmarkt werden.

Das Rundschreiben kam unter maßgeblicher Beteiligung Kardinal Faulhabers zustande. Entscheidende Formulierungen gehen auf ihn zurück. Sein handschriftlicher Entwurf, gefertigt im Wesentlichen in drei Nächten, bildet das Kernstück des päpstlichen Schreibens. In diesen Tagen bewährte sich das enge persönliche Verhältnis, das Faulhaber in der Zeit der Münchener Nuntiatur Pacellis, des jetzigen Kardinalstaatssekretärs, hergestellt hatte. 1917 bis 1925 hatte Pacelli in München geweilt und dort den Erzbischof hochschätzen gelernt. Unter dem 14. März 1937 wandte sich Pius XI. in dem Rundschreiben „Mit brennender Sorge" an die Weltöffentlichkeit. Unter

[20] Münchener Kardinalspredigten I, II, München 1936/37; K. Forster, Vom Wirken Michael Kardinal Faulhabers in München, in: Der Mönch im Wappen, München 1960, 515.

[21] Bericht Faulhabers unmittelbar nach dem Gespräch an seine Mitarbeiter (mündliche Mitteilung des Münchener Weihbischofs Johannes Neuhäusler).

[22] H. Müller, Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente, München 1965; D. Albrecht, Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung, I: Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge", Mainz 1965.

größten Schwierigkeiten gelang es, den Text nach Deutschland zu bringen, zu drucken und auf geheimen Wegen, in der Regel durch Kuriere, den Pfarrern zuzustellen. So war es möglich, daß am Palmsonntag (21. März 1937) das päpstliche Schreiben in fast allen deutschen Pfarrkirchen verlesen werden konnte. Der Partei- und Gestapo-Apparat nahm hinterher schwere Rache, namentlich an den Druckereien und an allen Laien, die an der Zustellung mitgewirkt hatten. Das Ziel der Enzyklika war die klare Verurteilung der nationalsozialistischen Weltanschauung, ihrer schwerwiegenden Irrtümer.[23] – Am 4. Juli 1938 protestierte Faulhaber mit flammenden Worten auf der Kanzel der Münchener Michaelskirche gegen die Verhaftung P. Rupert Mayers, des hochangesehenen Predigers und Männerseelsorgers der Stadt München.[24]

Nach dem Rundschreiben „Mit brennender Sorge" setzte in Deutschland eine verschärfte Bedrückung der Kirche ein, die erst im Krieg – aus taktischen Gründen – ein wenig gemildert wurde. Die große Abrechnung mit der katholischen und evangelischen Kirche Deutschlands sollte dann nach dem „Endsieg" kommen.

In den dreißiger Jahren erschien Kardinal Faulhaber als überragende Gestalt im Kirchenkampf auf katholischer Seite. Er wurde von den Machthabern zutiefst gehaßt und immer wieder in Parteireden und Presse-Erzeugnissen hart angegriffen. Zeitweilig hat man seine Post und sein Telefon überwacht. Am Abend des 10. November 1938 suchte im Zug der berüchtigten „Kristallnacht" eine aufgehetzte Menge in die erzbischöfliche Residenz einzudringen. Schreier forderten, den Kardinal nach Dachau zu bringen. In der folgenden Nacht wurden die Fenster des Bischofshofes eingeworfen. Die Kirchenzeitung wurde verboten, Faulhabers Hirtenbriefe wurden polizeilich verfolgt, seine Predigten von Spitzeln nachgeschrieben. Aber niemand wagte es, Hand an ihn zu legen. Man kannte das überragende Ansehen des Kardinals in Bayern und ganz Deutschland, man wußte um die Liebe und Verehrung des katholischen Volkes in Bayern zu seinem Kardinal. Sein Auftreten in der Öffentlichkeit, besonders vor und nach den großen Predigten, gewann den Charakter kirchentreuer Manifestationen. In den Kriegsjahren trat der Kardinal von München im Bewußtsein der Katholiken Deutschlands etwas zurück. Jetzt schaute man eher zum mutigen Bischof von Münster auf, Clemens August Grafen von Galen. Kardinal Faulhaber beschränkte sich in diesen Jahren meist auf religiöse und kirchliche Themen im strengen Sinn.

Öfters wurde in den letzten Jahren der schwere Vorwurf erhoben: Warum hat Kardinal Faulhaber, der unter den deutschen Bischöfen das größte Ansehen besaß, nicht energischer für die verfolgten Juden sich eingesetzt, ebenso

[23] A. Martini, Il cardinale Faulhaber e l'enciclica „Mit brennender Sorge", in: Archivum historiae pontificiae 2 (1964) 303–320; L. Volk, Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika „Mit brennender Sorge" bis zum Ende der NS-Herrschaft, in: Stimmen der Zeit 178 (1966) 241–267; Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944. Hsg. v. B. Schneider in Zusammenarbeit mit P. Blet und A. Martini, Mainz 1966; G. Schwaiger, Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert, München 1968, 121–137.

[24] A. Koerbling, Pater Rupert Mayer, München 1965[13].

für seine verfolgten Priester und Laien? In seinem Erzbistum, nur zwanzig Kilometer von München entfernt, befand sich das Konzentrationslager Dachau mit schier zahllosen geschundenen Opfern, darunter viel hundert Geistliche aller kirchlichen Ränge und vieler Nationen. Die engsten Mitarbeiter des Kardinals aus den bitteren Jahren wissen, wie schwer der Erzbischof unter diesen Dingen gelitten, wie hart er seine Ohnmacht der brutalen Gewalt gegenüber beklagt hat. Man darf hier die großen Predigten der dreißiger Jahre und die entscheidende Mitarbeit an dem Rundschreiben „Mit brennender Sorge" nicht vergessen. Es hat auch nicht an konkreter Hilfe, an Fürsprache und materieller Unterstützung in zahlreichen Einzelfällen gefehlt. Das Ausmaß der Verbrechen des Hitlerregimes wurde ihm, wie der Masse des deutschen Volkes, erst nach Kriegsende bekannt. Aber es bleibt hier ein schwerer, bedrückender Schatten auf dem Lebensbild des Kardinals, ähnlich dem auf dem Leben Papst Pius' XII. Bei allem Bemühen um Verständnis der Zeit und der Psychologie der handelnden Personen wird man dies nicht leugnen können oder – angesichts der Ungeheuerlichkeit der Tatsachen – verharmlosen dürfen. „Der uns richtet, ist der Herr" (1 Kor 4, 4).

Der Kardinal trug die Leiden des Krieges mit seinen Gläubigen. Er hielt all die furchtbaren Jahre der Luftangriffe in München aus. Die ehedem leuchtende bayerische Metropole schien in Schutt und Asche unterzugehen. Die Gewölbe der Kathedrale, der Michaelskirche und so vieler Gotteshäuser der Stadt barsten. Der Erzbischof erschien immer wieder an Stätten schwersten Leides, um zu helfen und zu trösten. Am 30. April 1945 zerstörte eine Granate die Hauskapelle seiner Residenz.

Nach dem Erlöschen der Brandfackeln des Krieges sprengten noch lange die anderen apokalyptischen Reiter durch unser armes Land. Pest, Hunger und Krieg, die grausigen Übel aus der Allerheiligenlitanei, waren den Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts wieder schauerliche Wirklichkeit geworden. Der Kardinal von München, schon ein hoher Siebziger, schien noch einmal, wie am Ende des Ersten Weltkrieges, bayerisch Land und Volk repräsentieren und schützen zu müssen. In zahlreichen Verhandlungen mit den Besatzungsmächten mühte er sich um die Milderung so mancher allzu harten Maßnahme der Sieger. Entschieden forderte er Gerechtigkeit für sein zerschlagenes Volk, wies er die Anerkennung einer unterschiedslosen „Kollektivschuld" der Deutschen zurück. Wieder versuchte er materielle Hilfe im In- und Ausland zu organisieren. Tausende von Hilferufen einzelner gingen an den greisen Kardinal. Er bat für die Bevölkerung Münchens, für die Gefangenen, für die Vertriebenen. Seine Hilfe geschah in dieser Zeit meist im Stillen, mit der Selbstverständlichkeit christlichen Dienens.

In den letzten Lebensjahren zeigte sich ein neues Bild des Oberhirten. „War er früher der Kirchenfürst, der einsam auf seiner Warte stand und zu den großen Fragen der Zeit Stellung nahm, der in strenger Tagesordnung ganz den hohen Aufgaben seines Amtes lebte, so wurde er jetzt zum gütigen Vater, der um jedes Einzelschicksal sich sorgte, mit väterlichem Lächeln die Kinder segnete, dem schlecht beschuhten Ministranten neue Schuhe schenkte,

eine gebrechliche Kirchgängerin ins Auto nahm oder dem Bischof im Dachauer Lager die heiligen Geräte zur Priesterweihe zukommen ließ."[25]

Mit erstaunlicher Willenskraft versah er sein Amt bis in die letzten Lebenswochen. In früheren Jahrzehnten hatte der Klerus nicht selten vor dem hohen, gestrengen Kirchenfürsten gezittert. Am Gründonnerstag 1952 kniete der Kardinal, schon recht gebrechlich, zum letztenmal vor zwölf Priestern, um ihnen die Füße zu waschen. Am 11. Mai hielt er die letzte Priesterweihe im Freisinger Dom, in deutlicher Ahnung des bevorstehenden Todes. Am Pfingstsonntag feierte er in der Frauenkirche den letzten großen Gottesdienst seines Lebens. Noch einmal schritt seine hohe, jetzt leicht gebeugte Gestalt segnend aus dem Dom, in den zwei Wochen später seine sterbliche Hülle zur letzten Ruhe gebettet wurde.

Nach einem Schlaganfall empfing er noch bei vollem Bewußtsein die Sterbesakramente. Seine letzte Freude auf dieser Welt war ein Telegramm Pius' XII. Der Papst schickte dem sterbenden Erzbischof den apostolischen Segen „mit einem herzvollen Dank für alles, was Sie uns in 35 Jahren edler Freundschaft gewesen sind".

Am 12. Juni 1952 zog die Fronleichnamsprozession durch München. Der Erzbischof hatte diesen großen Umgang geliebt und durch mehr als drei Jahrzehnte die Monstranz getragen. In seiner ersten Münchener Prozession war noch der König mit brennender Kerze, umgeben von seinem Hofstaat, hinter dem goldenen Baldachin geschritten. Jahre des brodelnden Umsturzes waren gefolgt, der Ministerpräsident der Republik hatte den Platz des Königs eingenommen, bis ihn die Diktatur vertrieb. Gerade in der Hitlerzeit hatte die Fronleichnamsprozession in steigendem Maße die Form eines treuen Bekenntnisses zu Christus und seiner Kirche angenommen. 1945 hatte der Kardinal in ungebrochenem Glauben den Herrn durch die Ruinen der Stadt getragen. Jetzt, 1952, kehrte der fromme Zug in den Dom Unserer Lieben Frau zurück. Mächtig erklangen die Glocken über die Stadt, in der sich neues Leben zu regen begann. Das Te Deum wurde angestimmt und das Volk sang das Lob des großen Gottes. Da begann die große Glocke noch einmal zu läuten. Der dreiundachtzigjährige Kardinal und Erzbischof Michael von Faulhaber war am Ziel angelangt und in den Frieden Gottes eingegangen. Am Tage der Beisetzung säumten viele Tausende in stummer Trauer die Straßen. Noch einmal nahm der Kardinal den Weg der Fronleichnamsprozession, ehe man den Sarkophag in der Gruft der Frauenkirche beisetzte, wo auch der letzte König von Bayern ruht. Dort sind bis zum heutigen Tag die Kerzen der Dankbarkeit nicht erloschen und die Blumen liebenden Gedenkens nicht verwelkt.

In seinem nachgelassenen Hirtenwort[26] vermachte Kardinal Faulhaber seinen Gläubigen als seinen letzten Willen die Treue zum katholischen Glauben. Mit tiefem Dank für alle Gnade Gottes über seinem langen Leben

[25] S. Irschl, Michael Kardinal von Faulhaber, München 1952, 11.
[26] Ebda. 15.

spricht er mit Paulus: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt" (2 Tim 4, 7).

Mitten in der Zeit des Kirchenkampfes, 1936, hatte Kardinal Faulhaber den 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe begangen. Im Fastenhirtenbrief dieses Jahres hatte er ausgesprochen: Seit der Bischofsweihe 1911 „hat euer Erzbischof . . . ‚von eigener Schwachheit umgeben' (Hebr 5, 2), aber auch von göttlichem Erbarmen umflutet (Ps 31, 10), die Last und Hitze des Amtes getragen".[27] Ein menschliches, wahrhaft christliches Wort, das in der Rückschau für das ganze Leben gilt. Kardinal Faulhaber darf als markanteste Gestalt unter den deutschen Bischöfen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts gelten: groß im Glauben und im Beten, mächtig im Wort, klug im Handeln, gewiß „von eigener Schwachheit umgeben", aber auch „von göttlichem Erbarmen umflutet" – und am Ende verklärt sich sein Leben in der christlichen Güte. Cuius memoria in benedictione sit, sein Andenken sei gesegnet!

[27] Münchener Kardinalspredigten. Unser Papst, Unser Bischof, Unsere Priester, München 1936, 15 f.

KRITISCHE MISCELLEN

Einige Bemerkungen zu vier unechten Basilius-Briefen

Von Uwe Walter Knorr

In dem umfangreichen Briefcorpus, das von Basilius d. Gr. überliefert ist, sind – wie man seit langem weiß[1] – nicht wenige unechte oder zweifelhafte Stücke enthalten. Längst nicht in allen Fällen haben die Auseinandersetzungen um die Dubia zu einem eindeutigen Ergebnis geführt. Die Gruppe der epp. 42–46 bildet eine erfreuliche Ausnahme. Seit Maran[2] sind die Zweifel an der Echtheit dieser Briefe nicht zum Schweigen gekommen, und heute ist man sich weithin darüber einig, daß Basilius nicht der Verfasser gewesen sein kann.[3] Auszunehmen ist allein die ep. 46, die schon Rufin ins Lateinische übertrug; ihre Echtheit ist aus diesem und aus inhaltlichen Gründen allgemein anerkannt.[4] Deshalb werden wir sie im folgenden ausklammern.

Schwieriger als die Kritik pflegt sich die Aufgabe zu gestalten, herrenlos gewordene Stücke ihrem ursprünglichen Autor zuzuweisen – so auch bei den Briefen 42–45. Was läßt sich beim gegenwärtigen Stand der Forschung zur Verfasserfrage sagen?

Die ep. 42 ist eine Anweisung zum Einsiedlerleben, die ein erfahrener Mönch einem jüngeren »Bruder« auf dessen Bitte hin erteilt. Basilius, der sich bekanntlich eindeutig zum koinobitischen Mönchsideal bekannte, muß aus inhaltlichen, aber auch aus sprachlichen Gründen als Verfasser aus-

---

[1] Schon Basilius selbst klagt darüber, daß gefälschte Briefe unter seinem Namen in Umlauf gesetzt worden seien; so z. B. in der ep. 131; III,224 B/C Garnier/Maran (1730) oder in der ep. 212; III,319 A Garnier/Maran.

Soweit ich sehe, ist dann Sozomenos der erste gewesen, der sich Gedanken über die Echtheit zweier Basilius-Briefe gemacht hat, h. e. V,18,6–8; S. 223 Bidez.

[2] Maran erörtert diese Briefe in seiner Vita S. Basilii XII,8; III,C Garnier/Maran; Migne PG 29,LV.

[3] Das hat jüngst E. Amand de Mendieta überzeugend in seinem Aufsatz dargetan: L'authenticité des lettres ascétiques 42 à 45 de la correspondance de Saint Basile de Césarée, Recherches de Science Religieuse 56, 1968, S. 241–264.

[4] Rufins Übersetzung ist abgedruckt bei Migne PG 31,1785–1790. Für die Echtheit setzte sich zuletzt P. O'Sullivan ein im Anhang seiner Arbeit, Studies in the Ethical Terminology and Ascetic Teaching of St. Basil the Great, Cambridge 1964, S. 23f. Vgl. dazu die Bemerkungen von E. Amand de Mendieta, a. a. O., S. 264.

scheiden.[5] Seit langem zog man daher, einer Randnotiz in einer der Handschriften folgend, mit größerer oder geringerer Bestimmtheit Nilus in Betracht.[6] Nachdem dann G. Mercati auf die Identität der ep. 42 mit einem von A. Papadopulos Kerameus veröffentlichten Brief des Philon von Karpasia (an einen Mönch namens Eukarpios) aufmerksam gemacht hatte[7], war eine weitere Möglichkeit zur Lösung der Verfasserfrage aufgetan. S. Y. Rudberg und ihm folgend E. Amand de Mendieta haben schließlich die These aufgestellt[8], daß die Namen Philon und Nilus auf einem Irrtum der Schreiber beruhen und der ursprüngliche Name Chilon lauten müsse – ein Name, der in verschiedenen Handschriften genannt wird und auch bei Basilius auftaucht, hier allerdings als Empfänger der ep. 42.[9]

Noch scheint keine Möglichkeit zu bestehen, hier mit Sicherheit zu entscheiden. Vielleicht kann aber ein weiterer Zeuge einen kleinen Schritt vorwärts bringen. Anastasius Sinaita zitiert in seinen interrogationes et responsiones einen Abschnitt aus einem Brief des Nilus an Eucarpius.[10] Bekannt war schon längst, daß sich das Agraphon, das in der ep. 42 steht (Οἷον γὰρ εὕρω σε, φησί, τοιοῦτόν σε κρινῶ) und das in vielen Varianten überliefert ist, gleichlautend nur noch in diesem Nilus-Exzerpt des Anastasius findet[11]; doch hat noch niemand, soweit ich sehe, die Zusammengehörigkeit der beiden Briefe im ganzen untersucht oder nur auf sie hingewiesen. Bei einem Vergleich der beiden Texte stellt sich nun heraus, daß der Abschnitt, den

---

[5] Auf die Unvereinbarkeit der ep. 42 mit den zentralen Gedanken des Basilius, die er ausführlich in reg. fus. tract. 7; II,345 Bff Garnier vorträgt, wies schon W. K. L. Clarke, St. Basil the Great. A Study in Monasticism, Cambridge 1913, S. 111 hin. Stilistische Bedenken äußerte A. Cavallin, Studien zu den Briefen des hl. Basilius, Lund 1944, S. 108f. Beides greift E. Amand de Mendieta, a. a. O., S. 244f auf.

[6] Im Codex Regius 2895 = Parisinus 964 ist am Rand vermerkt: τινὲς τὸν λόγον τοῦτον τοῦ ἁγίου Νείλου εἶναι λέγουσι, s. III,125 Garnier/Maran; Migne PG 32,347 Anm. 73. Dieser Notiz folgten u. a. K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern, Tübingen/Leipzig 1904 (reprogr. Nachdruck Darmstadt 1969), S. 14 Anm. 3 und W. K. L. Clarke, a. a. O., S. 108. 111.

[7] G. Mercati, Theologische Revue 3, 1904, Sp. 550 = Opere Minori II (Studi e Testi 77), Vatikan 1937, S. 410. – A. Papadopulos Kerameus gab den Brief 1891 in seinen Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας I,393–399 heraus. Ein genauer Vergleich dieses Textes mit der ep. 42 zeigt jedoch, daß zahlreiche und oft auch tiefgreifende Differenzen zwischen den beiden Texten bestehen.

[8] S. Y. Rudberg, Études sur la tradition manuscrite de S. Basile, Lund/Uppsala 1953, S. 137f; E. Amand de Mendieta, a. a. O., S. 242/245.

[9] S. den Überblick bei S. Y. Rudberg, a. a. O., S. 137 und bei J. Gribomont, Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile (Bibliothèque du Muséon 32), Louvain 1953, S. 309f.

[10] Anastasius Sinaita, interrogationes et responsiones, quaestio 3; Migne PG 89,357 B/C.

[11] A. Resch, Agrapha. Außerkanonische Evangelienfragmente (Texte und Untersuchungen 30), Leipzig 1906², S. 322ff; A. Stegmann in seiner Übersetzung der Basilius-Briefe (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 46), München 1925, S. 82 Anm. 3 und J. Gribomont, a. a. O., S. 309. Keinen Hinweis geben dagegen die neueren Herausgeber der Basilius-Briefe, R. J. Deferrari und Y. Courtonne.

Anastasius aus dem Nilus-Brief zitiert, eine Bearbeitung der entsprechenden Partien der ep. 42 ist. Um die Art und das Ausmaß dieser Bearbeitung leicht erkennbar zu machen, setze ich beide Stücke her[12]:

Basilius		Nilus apud Anastasium
„Οἷον γὰρ εὕρω σε, φησί, τοιοῦτόν σε κρινῶ.“	2	
Οὐκοῦν μάταιος μὲν τοῦ δικαίου ὁ κόπος, ἀνέγκλητος δὲ καὶ τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὁ τρόπος,	4	Οὐκοῦν μάταιος μὲν ὁ πόνος τοῦ δικαίου ἀνέγκλητος δὲ τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὁ τρόπος, τῆς ἐν ἀμφοτέροις γενομένης ἐναλλαγῆς.
ἐπιγενομένης ἐναλλαγῆς, τῷ μὲν ἀπὸ τοῦ κρείττονος ἐπὶ τὸ χεῖρον, τῷ δὲ ἀπὸ τοῦ χείρονος ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβληθέντι. . . .	6 8 10	
	12	Οἷον γὰρ εὕρω σε, τοιοῦτόν σε κρινῶ, φησὶν ὁ Κύριος.
(s. o. Z. 1f)		
Ποῦ γὰρ οἱ τοσοῦτοι Μωσῆ τοῦ θεράποντος πόνοι,	14	Ποῦ γὰρ οἱ τοσοῦτοι κόποι τοῦ μεγάλου Μωϋσέως;
τῆς ἐν στιγμῇ ἀντιλογίας παραγραψαμένης αὐτοῦ τὴν	16	ἡττεῖς ἐν στιγμῇ τῆς ἀντιλογίας παραγραψαμένης τὴν
εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας εἴσοδον;	18	εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας εἴσοδον;
Ποῦ δὲ καὶ ἡ τοῦ Γιεζῆ συναναστροφὴ πρὸς τὸν	20	
		(s. u. Z. 31ff)
Ἐλισσαῖον, φιλοχρηματίας χάριν λέπραν ἐπισπασαμένου;	22	
Τί δὲ καὶ τοῦ πλήθους τῆς σοφίας τῷ Σολομῶντι	24	Ποῦ δὲ ἡ σύνεσις καὶ σοφία Σολομῶντος; καὶ τίς ἡ
ὄφελος καὶ ἡ προλαβοῦσα τοιαύτη	26	ὠφέλεια τῆς πολλῆς φρονήσεως ἐκείνης; καὶ ἡ προσλαβοῦσα
ἔννοια εἰς Θεόν, ὕστερον ἐκ τῆς γυναικομανίας εἰς	28	εὔνοια εἰς Θεόν, ὕστερον ἐκ γυναικομανίας εἰς
εἰδωλολατρείαν αὐτοῦ ἐκπεπτωκότος;	30	εἰδωλομανίαν ἐκπεπτωκότος;
(Hier folgt Davids Beispiel) . . .		Ποῦ δὲ καὶ ἡ τοῦ Γιεζῆ
(s. o. Z. 20ff)	32	συναναστροφὴ πρὸς τὸν Ἐλισσαῖον, φιλοχρηματίσας

[12] Basilius, ep. 42; III, 126 A/D Garnier/Maran; I,100f Courtonne. Dieser Text wird nur so weit zitiert, wie die Parallele bei Anastasius (s. Anm. 10) reicht. Parallel läuft der Text, den A. Papadopulos Kerameus, a. a. O., S. 394f unter dem Namen Philon veröffentlicht hat. In diesem Abschnitt geht der Philon-Text so weitgehend mit der ep. 42 zusammen – nur in geringfügigen Variationen stimmt er mit dem Nilus-Text überein –, daß ich von einer dritten Kolumne absehen konnte.

	34	λέπραν ἑαυτῷ ἐπισπασαμένου;
Ἥρκει δὲ καὶ ἡ τοῦ Ἰούδα		Τί δὲ καὶ τὸν Ἰούδαν ὤνησεν
ἀπὸ τοῦ κρείττονος εἰς τὸ	36	
χεῖρον μετάπτωσις πρὸς		
ἀσφάλειαν τοῦ κατὰ Θεὸν	38	
πολιτευομένου, ὅς, ἐν		ἡ τοσαύτη τοῦ Χριστοῦ
τοσούτοις χρόνοις μαθητευθεὶς	40	πρὸς αὐτὸν διδασκαλία καὶ
τῷ Χριστῷ, ὕστερον		θαυματουργία, ὕστερον
μικρῷ λήμματι τὸν	42	
Διδάσκαλον ἀπεμπολήσας		
ἑαυτῷ ἀγχόνην ἐπραγματεύσατο.	44	δι' ἀγχόνης τὸν βίον καταστρέ-
Τοῦτο οὖν γνωστόν σοι ἔστω,		ψαντος;
ἀδελφέ,	46	
ὅτι οὐχ ὁ καλῶς ἀρχόμενος,		Ὅθεν, οὐχ ὁ καλῶς ἀρχόμενος,
	48	καὶ κακῶς μετερχόμενος,
οὗτος τέλειος, ἀλλ' ὁ καλῶς		οὗτος τέλειος· ἀλλ' ὁ καλῶς
ἀποτιθέμενος οὗτος δόκιμος	50	ὑποτιθέμενος, οὗτος δίκαιος
παρὰ θεῷ.		παρὰ τῷ Θεῷ.

Wenn man Anastasius trauen darf, daß er den wiedergegebenen Text tatsächlich unter dem Namen des Nilus vorfand, und demnach »Nilus« ernstlich als Verfasser der Bearbeitung in Betracht zu ziehen ist[13], dann muß er als ursprünglicher Autor des Briefes aus der Reihe der Konkurrenten ausscheiden. Immerhin würde so verständlich, daß man die ep. 42 überhaupt Nilus zuschreiben konnte. Diese alte Nachricht wäre also nicht völlig irrig; nur hätte sie den Bearbeiter mit dem eigentlichen Autor verwechselt, weil ihr letzterer offenbar schon unbekannt war.

Die Suche nach diesem Unbekannten muß noch fortgesetzt werden. Größere Aussichten auf Erfolg wären allerdings erst gegeben, wenn in einer kritischen Edition der ep. 42 alle parallelen Zeugen der Forschung zugänglich gemacht worden sind. Ob er nun Chilon hieß oder einen anderen Namen trug, einigermaßen sicher ist im Augenblick nur, was dem Inhalt der ep. 42 über den Autor zu entnehmen ist, und das ist nicht mehr, als daß er wahrscheinlich in Palästina lebte und dort seinen Brief schrieb.[14]

---

[13] Die Art der Bearbeitung (durch Umstellungen, Auslassungen und gelegentliche Neuformulierung) entspricht jedenfalls ganz den Beobachtungen, die immer wieder am Briefcorpus des Nilus zu machen sind. Einige Beispiele dafür sind unten Anm. 18 angeführt. Allerdings konnte bis jetzt das von Anastasius überlieferte Exzerpt nicht bei »Nilus« aufgefunden werden, s. J. Gribomont, a. a. O., S. 309.

[14] Damit ist noch nicht gesagt, daß der Autor ein Palästinenser gewesen sein müsse. Es gab z. B. viele Kleinasiaten, die sich längere oder kürzere Zeit in Palästina aufhielten. Die Schilderung der Mißstände bei den Volksfesten, ep. 42; III, 128 E / 129 B Garnier/Maran; I,105 f Courtonne, ist jedoch allenfalls für Palästina auszuwerten, s. die Anm. der Benediktiner z. St., nicht aber für Kappadokien, wie E. Kirsten, Artikel Cappadocia, RAC II,884 es tut.

Konkreter ist die Handhabe, die wir für die ep. 43 besitzen, obgleich der Inhalt für die Verfasserfrage denkbar dürftig zu sein scheint.[15] Diese kurze Ermahnung zu einem frommen Leben ist aus zwei Zitaten aus einer zweifellos echten Basilius-Predigt zusammengesetzt.[16] Weder inhaltliche noch sprachliche Bedenken, die man gelegentlich geäußert hat[17], können also den Ausschlag geben, sondern allein die Tatsache, daß es sich um zwei Zitate aus einer Predigt des Basilius handelt; denn daß der große Kappadokier nicht in dieser Weise ein eigenes Werk ausgeschrieben hätte, bedarf keiner weiteren Begründung.

Bei dieser negativen Aussage braucht man noch nicht stehenzubleiben. Ein genauer Vergleich von Original und Abschrift zeigt, daß für den Autor des Briefes der Skopus der Predigt, die Bekämpfung der Spättaufe, nicht mehr von Interesse war. Ferner bringt ihn die Art seines Vorgehens in nächste Nähe zu dem Kompilator, der die ep. IV,14 des »Nilus« aus derselben Basilius-Predigt herauszog.[18] Beide Briefe benutzen dieselben Kapitel der Predigt, ohne sich zu überschneiden, beide zeigen die gleiche erbaulich-asketische Tendenz und die gleiche abrupte Änderung des ursprünglichen

---

15 So schreibt E. Amand de Mendieta, a. a. O., S. 247: »Je n'ai pas cherché à identifier l'auteur de ce très court texte.«

16 Es handelt sich um die hom. 13 exhortatoria in s. baptismum des Basilius, aus deren Schlußkapiteln die Zitate herausgelöst wurden: c. 7; II,120 C Garnier; Migne PG 31,440 A/B und c. 8; II,122 C Garnier; Migne PG 31,444 C. Dazu s. U. W. Knorr, Der 43. Brief des Basilius d. Gr. und die Nilus-Briefe, ZNW 58, 1967, S. 279–286. Dort sind die Texte parallel abgedruckt und die folgenden Thesen zur Herkunft der ep. 43 begründet.

17 S. Y. Rudberg, a. a. O., S. 138 urteilte über die ep. 43: ». . . n' est pas une lettre et n' apparaît pas en dehors de la tradition ascétique. Là elle se trouve dans la Séquence, là elle a sa place après le Discours 12 avec lequel elle présente une concordance frappante pour le sujet et le vocabulaire.« Und E. Amand de Mendieta schrieb, a. a. O., S. 246: »Ce bref résumé de l'idéal monastique frappé en termes lapidaires mais peu basiliens, n'offre aucune allusion à la vie en commun ou cénobitique, à laquelle Basile était si passionnément attaché.« In gewisser Weise war Rudbergs Hinweis auf den Discours 12 = sermo de ascetica disciplina; II,211 E ff Garnier durchaus berechtigt; denn wie schon K. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen (Texte und Untersuchungen 42), Leipzig 1917, S. 61 feststellte, ist auch dieser sermo von »Nilus« benutzt worden: in ep. III,303; Migne PG 79, 532 D/ 533 B. Im übrigen zeigt aber die ep. 43, wie vorsichtig man mit stilistischen Argumenten umgehen sollte; in sprachlicher Hinsicht kann eine Fälschung kaum »echter« sein, als es dieser Brief ist.

18 Der ep. IV,14 des Nilus; Migne PG 79,556 C / 557 B entsprechen die c. 7 und 8 der hom. 13 des Basilius; II,121 C / 122 B Garnier; Migne PG 31,441 B / 444 B. Darauf hatte schon K. Heussi, a. a. O., S. 61 aufmerksam gemacht. Eine genaue Gegenüberstellung der beiden Texte bei U. W. Knorr, a. a. O., S. 284f.

Wie bekannt und beliebt diese Basilius-Predigt dem Verfasser – oder dem Verfasser-Kreis – der Nilus-Briefe war, zeigen weitere Entlehnungen: Vgl. Nilus, ep. IV,24; Migne PG 79,561 A mit Basilius, hom. 13,5; II,118 C Garnier und Nilus, ep. IV,35; Migne PG 79,565 C mit Basilius, hom. 13,7; II,121 A/B Garnier. Vielleicht darf man auch Nilus, ep. I,142; Migne PG 79,141 B/C mit Basilius, hom. 13,5; II,118 D/E Garnier in Zusammenhang bringen. Eine gründliche Durchsicht würde zweifellos noch weitere Parallelen ans Licht ziehen können.

Skopus. Alles zusammen spricht dafür, die ep. 43 dem Corpus der unter Nilus Namen auf uns gekommenen Briefe einzureihen.[19]

Vielleicht darf man noch einen Schritt weitergehen. U. Riedinger hat in verschiedenen Untersuchungen[20] die bedeutsame Rolle des Akoimeten-Klosters am Bosporus herausgestellt und in diesem Zusammenhang mit Vorbehalten die Hypothese ausgesprochen, »daß die beiden Briefsammlungen des Isidoros und des Neilos aus derselben christlichen Rhetoren-Werkstatt stammen«, nämlich dem Akoimeten-Kloster.[21] Diese Hypothese könnte eine sehr einleuchtende Antwort auf die Frage nach dem Verfasser der ep. 43 bieten.

Noch mehr konnte das Dunkel gelüftet werden, das auf der ep. 44 lag. Diese »Musterkarte rhetorischer Figuren«[22] ist an einen gefallenen Mönch – oder, wie es in einer Handschrift heißt, an einen gefallenen Diakon – gerichtet und versucht mit aller Beredsamkeit, den Gestrauchelten zur Umkehr zu bewegen. A. Cavallin[23], der den Brief als erster gründlich auf seinen Stil und die handschriftliche Überlieferung hin untersuchte, kam zu dem Ergebnis, daß Basilius als Verfasser ausscheiden müsse, vieles dagegen an Gregor von Nazianz erinnere. Doch nicht Gregor selbst, sondern einen Imitator des Nazianzeners möchte Cavallin als Autor annehmen, da er in der ep. 44 sowohl »die echte Leidenschaft und den Geist« Gregors als auch die von ihm verwendeten Akzentklauseln vermißt.

Die Verwandtschaft dieses Briefes mit den Werken Gregors ist in der Tat groß.[24] Cavallin hat sie so überzeugend nachgewiesen, daß Amand de Mendieta an der Imitations-These Kritik übte und zu Gregor selbst zurücklenkte.[25]

Selbst wenn man bei einem kurzen Brief, der inhaltlich keinen sicheren Anhaltspunkt bietet, nur schwer zu einem bestimmten Urteil kommen kann, so scheint doch vorerst alles dafür zu sprechen, daß Gregor von Nazianz als Verfasser genannt werden darf.

---

[19] J. Gribomont, a. a. O., S. 310 weist auf den Cod. Vatican. 1524 hin, der diesen Brief unter dem Namen des Nilus führt, und auf eine Notiz bei Migne PG 79, 50, deren Herkunft ich nicht verifizieren konnte.

[20] S. besonders U. Riedinger, Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten, ByZ 52, 1959, S. 276–296; ders., Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium, ZNW 51, 1960, S. 154–196; ders. mit S. Krawczynski, Zur Überlieferungsgeschichte des Flavius Josephus und Klemens von Alexandreia im 4.–6. Jahrhundert, ByZ 57, 1964, S. 6–25, besonders S. 15ff.

[21] U. Riedinger in dem zuletzt genannten Aufsatz, S. 19.

[22] A. Cavallin, a. a. O., S. 94.

[23] A. Cavallin, a. a. O., S. 92–98. 107f. Zur handschriftlichen Überlieferung der ep. 44 s. auch S. Y. Rudberg, a. a. O., S. 138.

[24] Besonders ist die Bezeichnung des Mönchs als Ναζιραῖος hervorzuheben: ep. 44; III,131 E Garnier/Maran; I,110,32 Courtonne. Gregor von Nazianz zeigt für diesen Ausdruck eine besondere Vorliebe, s. die Belege bei A. Cavallin, a. a. O., S. 96f.

[25] E. Amand de Mendieta, a. a. O., S. 250f.

Vor ähnliche Schwierigkeiten wie die ep. 42 stellt dagegen die ep. 45. Auch sie wendet sich an einen gefallenen Mönch. Einst ein wohlhabender Mann, hatte er eines Tages seinen Besitz aufgegeben und war nach Jerusalem gegangen, um dort als Mönch zu leben. Hier hatte er den Autor des Briefes kennengelernt und sich gemeinsam mit ihm strengster Askese gewidmet.[26] Wann ihre Wege sich trennten, wird nicht berichtet; nur so viel geht aus dem Brief hervor, daß der Verfasser gerüchtweise von dem Fall des ehemaligen Gefährten gehört hat und ihn daraufhin durch seine Schilderung der Vergangenheit zur Umkehr und Rückkehr[27] zu bewegen versucht.

Wie Amand de Mendieta mit inhaltlichen und sprachlichen Gründen bewiesen hat, kann dieser Brief nicht von Basilius stammen.[28] Der Verfasser ist unbekannt; im Augenblick läßt sich nicht mehr über ihn aussagen, als es Amand de Mendieta getan hat[29]: »Quant au responsable de cette composition sophistiquée et imprégnée d'une mentalité presque encratique, plus orientale qu'hellénique, je conjecture qu'il fut un moine et plus spécifiquement un anachorète, peut-être même un ermite, qui a dû séjourner un temps assez prolongé à Jérusalem au IV^e ou au V^e siècle.«

26 Basilius, ep. 45; III,133 B / 134 A Garnier/Maran; I,112ff Courtonne.

27 Basilius, ep. 45; III,134 D Garnier/Maran; I,115,30f Courtonne: Φεῦγε μὴ μακράν, ἀλλὰ πρὸς ἡμᾶς ἀνάδραμε. Hielt sich der Verfasser des Briefes noch in Jerusalem auf?

28 E. Amand de Mendieta, a. a. O., S. 254–263.

29 Ebd., S. 263f.

QUELLEN

Ergänzungen und Bemerkungen zu „Johann Adam Möhler. Band 1: Gesammelte Aktenstücke und Briefe hrsg. v. Stefan Lösch" (1928)

Von Rudolf Reinhardt

Vor über vierzig Jahren legte *Stefan Lösch* eine umfangreiche Dokumentation *„Johann Adam Möhler: Gesammelte Aktenstücke und Briefe"* [1] vor. Diese Veröffentlichung wurde ungewöhnlich stark beachtet. Zahlreiche Bestände ungedruckter Quellen waren herangezogen worden; eine auffallende Belesenheit in der zeitgenössischen Literatur hatte dem Herausgeber viele, bis dahin unbeachtet gebliebene Zeugnisse über Leben, Werk und Wirkung Möhlers zugänglich gemacht. Dadurch konnten die Anmerkungen mit einem reichen bibliographischen und biographischen Apparat versehen werden. Dies machte „Möhler I" in der Folgezeit fast zu einem „Handbuch" für die Erforschung der Theologiegeschichte des frühen 19. Jahrhunderts, vor allem der „Tübinger Schule".

Stefan Lösch sammelte nach 1928 weiter. Durch seinen Spürsinn, wie auch durch Hinweise befreundeter Forscher blieb sein Mühen nicht ohne Erfolg. Leider legte er die neuentdeckten Quellen nicht mehr selbst im Druck vor. Doch war ein Teil von ihnen, das heißt vierzehn Briefe „von, an und über Möhler", beim Tode des verdienten Gelehrten (1966) so weit vorbereitet, daß die Publikation entweder inzwischen erfolgen konnte oder aber für die nächste Zeit zu erwarten ist. Von anderen, zum Teil recht umfangreichen Quellen fanden sich im Nachlaß Lösch ebenfalls Kopien vor; da sie jedoch unbearbeitet geblieben waren, kommt eine Veröffentlichung jetzt wohl kaum in Frage. Damit das verdienstliche, doch mühselige und zeitraubende Suchen aber nicht umsonst gewesen ist, sollen alle Stücke in der gebotenen Kürze angezeigt werden. Bei der Vorbereitung dieses Berichtes durch den Herausgeber und bei Arbeiten zur Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen kamen weitere einschlägige Stücke und Fonds ans Tageslicht; auch sie wurden in den folgenden Überblick aufgenommen.

In der Tübinger Theologischen Quartalschrift wird demnächst[2] ein weiterer Komplex im Nachlaß Stefan Lösch vorgestellt; es sind stenographische

[1] München 1928.

[2] ThQ 149, 1969, Heft 4.

Kopien jener Akten zur Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, die während des zweiten Weltkriegs im Württembergischen Kultusministerium verbrannt sind. Die Arbeiten an diesem überaus wertvollen Bestand boten gleichzeitig die Möglichkeit, anhand zahlreicher Beispiele die Publikationstechnik in „Möhler I" zu analysieren. Dieser Bericht will deshalb

1. einen summarischen Überblick über die von Stefan Lösch (und vom Herausgeber) seit 1928 entdeckten Quellen zu Johann Adam Möhlers Leben und Werk bieten und
2. die Arbeitsweise Lösch's in „Möhler I" kurz beleuchten.

I. *Neue Quellen zu Johann Adam Möhler*

1. *Archiv der Benediktinerabtei St. Bonifaz in München, Nachlaß Magnus Jocham (1808–1893).*
   Pater Pius Gams OSB an Magnus Jocham. 1866 März 8[3].
   Sein Bemühen, Quellen zu Möhlers Leben zu sammeln.

2. *Bayerische Staatsbibliothek München*
   a) *Autographa Johann Adam Möhler.* Briefe an Johann Friedrich Heinrich Schlosser (Frankfurt und Stift Neuburg bei Heidelberg). 1832 Juli 3, 1837 Dezember 6, 1837 Dezember 18.
   Autographa Johann Friedrich Heinrich Schlosser. Briefe an Möhler (München). 1837 Dezember 17, 1837 Dezember 27[4].
   b) *Autographa Johann Adam Möhler.* Brief an Professor Karl Zell (?) (Freiburg). 1833 Oktober 15.
   Gutachten für Wiederbesetzung eines philosophischen Lehrstuhls an der Universität Freiburg, mit besonderer Berücksichtigung von Johann Evangelist Kuhn in Gießen[5].
   c) *Autographa Johann Adam Möhler.* „Fragment über die gemischten Ehen". Eigenhändiger Entwurf Möhlers mit zahlreichen Verbesserungen. Ein Quartblatt, unten abgerissen.
   Das Fragment gehört zu „Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche (1838)", gedruckt in: *Johann Adam Möhler. Gesammelte Schriften und Aufsätze.* Hrsg. v. *J. J. I. Döllinger. Regensburg II (1840)* 226–243.
   Das erhaltene Fragment bietet den Text der Flugschrift von S. 228 Zeile 25 „Bevölkerung . . ." bis S. 229 Zeile 6 „. . . Konfessionen" und von S. 229 Zeile 25 „wieder wagen . . ." bis S. 230 Zeile 4 „. . . Preußen gegenüber". Von der folgenden Zeile bis „. . . Bestrebungen" sind nur einzelne Worte erhalten.

[3] Zur Vorgeschichte der Möhler-Biographie von P. Pius Bonifatius Gams. Aus dem Nachlaß von *Stefan Lösch †*. Durchgesehen, eingeleitet und herausgegeben von *Rudolf Reinhardt:* ZKG 79, 1968, 385–390.

[4] Der Briefwechsel zwischen Möhler und Schlosser aus dem Jahre 1837 wurde veröffentlicht in: Geschichtliche Landeskunde V, 2 (1969) 268–286.

[5] Der Brief wird demnächst in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins veröffentlicht.

d) *Döllingeriana II.* Zehn Briefe Möhlers an J. J. I. Döllinger. Eigenhändige Ausfertigungen[6].
1830 Februar 20, April 17, Juli 13.
1834 September 20, November 22.
1835 Januar 11, Januar 31, Februar 26, März 26, April 12.
Alle Stücke sind veröffentlicht bei „Möhler I" 223–246. Stefan Lösch war allerdings unbekannt geblieben, daß die Originale noch existieren;[7] er folgte deshalb dem Abdruck bei *Johannes Friedrich*, Johann Adam Möhler der Symboliker. Ein Beitrag zu seinem Leben und seiner Lehre aus seinen eigenen und anderen ungedruckten Papieren. München 1894, 17–50. – Die Kollationierung der handschriftlichen Originale mit den beiden Drucken hatte folgendes Ergebnis: Die Orthographie ist geglättet. Gelegentliche Abweichungen und Auslassungen fallen kaum ins Gewicht; sie begegnen teilweise bereits bei Friedrich.[8]
e) *Döllingeriana IV.* Möhler an Otto von Lassaulx. 1834. Eigenhändiger Entwurf.
Gedruckt in „Möhler I" 282–293. Auch hier wußte Stefan Lösch nichts von der Existenz der handschriftlichen Vorlage;[9] er übernahm deshalb den Brief aus „*Gesammelte Schriften und Aufsätze*" (oben c) II 244 bis 253.[10] Die Kollationierung mit dem eigenhändigen Entwurf Möhlers

---

[6] Damit wird eine Vermutung, die wir in „Zur Vorgeschichte . . ." (oben Anm. 3) 388 Anm. 18a geäußert haben, hinfällig. Wir erklärten es für nicht ausgeschlossen, daß in dem Satz „Kuhn und Döllinger haben ihre von Hirscher erhaltenen Briefe verloren" das Wort „Hirscher" durch „Möhler" ersetzt werden müsse. Der Bestand „Döllingeriana II" in der Bayerischen Staatsbibliothek zeigt nun eindeutig, daß Döllinger seine von Möhler erhaltenen Briefe aufbewahrt hat.

[7] Die Kenntnis von der Existenz dieser Briefe verdanken wir einem freundlichen Hinweis der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek in München (Schreiben vom 27. Januar 1969).

[8] Die wichtigsten Abweichungen seien vermerkt (gegenüber dem Druck in „Möhler I"):
S. 223: . . . Verehrtester Herr Collega!
S. 224, 1. Zeile: . . . ist dieses der Fall.
S. 224, 16. Zeile: . . . nur eine einzige theologische Lehranstalt, . . .
S. 224, 19. Zeile: . . . desselben an eine baierische Lehranstalt tun, . . .
S. 238, 23. Zeile: . . . zu docieren!
S. 241, 5. Zeile: . . . so dünkt es mich, übel . . .
S. 241, 22. Zeile: . . . Unterhandlungen, erwarte mit jeder Post die Entscheidung, und jede Post . . .
S. 242, 15. Zeile: . . . seiner Sache sehr gewiß . . .
S. 243, 23. Zeile: . . . Semester in München zu . . .
S. 244, 27. Zeile: . . . weggenommen würde, ehe ich ankomme, so wäre . . .
S. 246, 9. Zeile: . . . Ich werde ihm nicht sogleich, aber in wenigen Tagen, wahrscheinlich am Ostermontag [20. April] folgen . . .

[9] Auch hier verdanken wir die Kenntnis von der Existenz des Entwurfs einem freundlichen Hinweis der Bayerischen Staatsbibliothek.

[10] Der Brief ist überdies gedruckt bei *Balthasar Wörner*, Johann Adam Möhler. Ein Lebensbild. Mit Briefen und kleineren Schriften Möhlers herausgegeben von *Pius Bonifacius Gams*. Regensburg 1866, 148–158 (nach der Vorlage von 1840).

ergab einige Abweichungen,[11] die fast alle auf die Ausgabe von 1840 (Döllinger) zurückgehen. An einer Stelle („Möhler I" 289) ließ Döllinger einen ganzen Abschnitt aus, ohne dies zu vermerken. Ebenso fehlt ein Hinweis, daß Möhler den darauffolgenden Abschnitt im Entwurf gestrichen hat.[12]

---

[11] Folgende Abweichungen sollen hier genannt werden:
S. 285, Zeile 8: . . . Protestantische Gemeinde, noch weniger, von einer ganzen Hingabe an dieselbe, nicht die Rede . . .
S. 285, Zeile 12: . . . repräsentierte, diese Hingabe würdig wäre, darf . . .
S. 287, Zeile 33: . . . recht groben Gängelbande; . . .
Dieses Schreiben wurde, wie auch die anderen oben genannten Autographa der Bayerischen Staatsbibliothek, von Fräulein Hermine Meisner, Bamberg, kollationiert.

[12] Der ausgelassene Abschnitt steht nach „. . . und ihrem gewissen Verschulden". Er lautet:
„Ich bin allerdings der Ansicht, daß auch in akatholischen Konfessionen die Seligkeit erlangt werden kann und viele werden sie in denselben durch Gottes Barmherzigkeit erlangen. Also nicht darum halte ich mich verpflichtet, Ihnen das Hochbedenkliche eines Anschließens an die lutherische Gemeinde recht nahe an das Herz zu legen. Wohl aber aus der Ursache, weil wir alle schweren Pflichten gegen die christliche Wahrheit und ihre Erhaltung und Fortpflanzung unter den Menschen haben, weil wir aus Dank gegen den Erlöser verbunden sind, nach Kräften mitzuwirken, daß s e i n e Anordnungen für die Fortdauer seines Erlösungswerkes in immer weiteren Kreisen volle Anerkennung finden, weil wahre Menschenliebe uns lehren muß, das Maaß diesseitigen und jenseitigen Friedens, das Maaß hiesiger und dortiger Seligkeit unserer Miterlösten zu erhöhen und so viel an uns liegt, das Ende eines Zustandes, religiös-kirchliche Verwirrung unter Catholiken und Protestanten, zu beschleunigen, welche für Unzählige die Quelle völligen Unglaubens und alles geistigen Verderbens längst geworden ist und immer noch wird. Ich habe überdies die freudige Hoffnung zu Gott, daß Sie nach kräftiger Entwicklung Ihres religiösen Lebens sich selbst das Geständnis ablegen werden, eben nur auf dieser niedrigeren Stufe desselben sei ein Schwanken möglich gewesen, wie das Ihrige, und nur aus Schwäche der Überzeugung sei es hervorgegangen".
Der folgende Abschnitt wurde von Möhler selbst gestrichen: „Übrigens muß ich, um Mißverständnisse zu vermeiden, in betreff der Seligwerdung in akatholischen Religionsparteien noch bemerken, daß ich nur so viel sagen will, daß in solchen Gemeinden nicht d u r c h sie die Seligkeit erlangt werden möge. In dergleichen Vereinen sind nämlich immer noch mehr oder weniger christliche Wahrheiten aus der katholischen Kirche mitherübergenommen, vorhanden; mittels des Glaubens an diese Wahrheiten ist Beseligung möglich, so daß es die geretteten katholischen Elemente sind, welche die Seligkeit bewirken. Aus dem einer akatholischen Gemeinde in dogmatischer Beziehung Eigentümlichen kann dagegen gewiß keine Seligkeit hervorgehen; denn dieses ist Irrtum, der nimmermehr wahrhaft Beseligendes erzeugen kann. So konnte ein Lutheraner niemals durch seine Lehre von der Erbsünde, der Unfreiheit des Menschen usw. selig werden, wohl aber durch das Wahre, das an diesen Irrtümern hängen blieb. Durch bloße Negationen aber, z. B. durch die Verwerfung mehrerer Sacramente, der Fürbitte für die Verstorbenen usw., konnte er ohnedies gar nicht selig werden, weil eine bloße Verneinung niemals eine positive Wirkung vermitteln kann. Auch muß der Irrtum schuldlos sein; so glaube ich wohl, daß der Himmel protestantische Kinder einer katholischen Mutter in gemischter Ehe, wenn sie fromm und tugendhaft werden, aufnehmen wird. Die Mutter selbst aber dürfte wegen ihres religiösen Stumpfsinnes und der Versäumung der entschiedensten, oben entwickelten Pflichten einer schweren Verantwortung gewiß nicht entgehen: Wer seine Kinder in akatholischer Lehre erziehen lassen kann, ist selbst

f) *Döllingeriana II.* Schreiben Möhlers an Joseph Burkard Leu (Luzern). 1835 Dezember 26. Eigenhändiger Entwurf, stark verbessert und überarbeitet.[13] Gedruckt in: „Gesammelte Schriften" . . ." II 253–260; *Balthasar Wörner,* Johann Adam Möhler. Ein Lebensbild. Mit Briefen und kleineren Schriften Möhlers herausgegeben von *Pius Bonifacius Gams.* Regensburg 1866, 143–146; „Möhler I" 331–337 (hier ausführliche Angaben zur Person Leu's, wie auch Verzeichnis weiterer Editionen des Briefes).

Beurteilung der kirchlichen Zustände in der Schweiz.

g) *Beckersiana I.* Brief Möhlers an Professor Hubert Beckers (Dillingen), 1835 November 29.[14] Eigenhändige Ausfertigung.

---

niemals selbstbewußter, entschiedener, wahrer Katholik gewesen und meint nur, es zu sein."

An zwei weiteren Stellen hat Möhler umfangreiche Passagen in seinem Konzept gestrichen. Möhler I S. 287 Zeile 30 stand nach „. . . der christlichen Religion gelangt!" ursprünglich:

„Damit begnügt sich indess Herr Hülsmann nicht; S. 56 sagt er, die Kirchenversammlungen hätten nicht selten die irrigsten Meinungen für Lehren des Christentums erklärt, und nennt sofort mehrere Synoden, deren dogmatische Beschlüsse Luther samt und sonders als wesentliche Lehren der Christen anerkannte wie auch die Katholiken. So finden wir denn, daß dieser Katechismus in den wichtigsten Religionslehren, worin Luther von den Katholiken abweicht, Luthern Unrecht gibt und in anderen Hauptdogmen, worin Luther mit den Katholiken einstimmig ist, auch die irrigsten Meinungen findet; deß ungeachtet hat Luther eine richtige Kenntnis der christlichen Religion erlangt."

S. 288 Zeile 4 nach „bald so, bald anders sprechen:" stand ursprünglich:

„je nachdem die veränderlichen Zeitmeinungen beschaffen sind, müßte es, daß sie in den Formen des Wortes Gottes nur Menschenwitz als Inhalt ihrer Belehrungen darbieten."

S. 288 Zeile 21 wurde von Möhler nach „. . . andere treulos vorgebracht haben." gestrichen:

„Um zum Lehrinhalt des Katechismus zurückzukehren, bemerke ich noch, daß Herr H[ülsmann], wenn er die S. 56 genannten Synoden der irrigsten Meinungen beschuldigt, er demnach wohl nicht an die Gottheit des Sohnes und den Heiligen Geist als eine der drei Personen in der Gottheit glaubt; denn sonst haben jene Kirchenversammlungen, wenn wir die Lehre von Christus als dem, in welchem der Sohn Gottes mit der Menschheit zu einer Person sich vereinigt hat, noch hinzunehmen, nichts gelehrt."

S. 291 Zeile 3 hatte Möhler in Stichworten zunächst weitere Literatur angegeben. Er verzichtete dann aber darauf, diese Punkte auszuführen.

[13] Die Kenntnis von der Existenz dieses Entwurfs verdanken wir ebenfalls einem Hinweis der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek. (Hier wurde der Brief seither allerdings als Schreiben Möhlers an *Döllinger* geführt). Der Brief hatte das gleiche Schicksal wie das unter e) genannte Schreiben an Otto v. Lassaulx. Nach dem Tode Möhlers erhielt Döllinger beide Entwürfe; er nahm sie, wohl im Hinblick auf ihre Gestaltung als „Lehrschreiben", in die „Gesammelten Schriften . . ." auf. – So wird verständlich, weshalb Johannes Friedrich, dem nach dem Tode Döllingers dessen handschriftlicher Nachlaß für eine Möhler-Biographie (vgl. oben 2 d) zur Verfügung stand (Friedrich IV f.), die Datierung Döllingers korrigieren konnte (Friedrich 132).

[14] Auf diesen seither unbekannten Möhler-Brief machte die Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek aufmerksam.

Dankt für Überreichung der „Mitteilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode" (Augsburg 1835).

h) *Autographa Johann Michael Sailer.* Bischof Sailer (Regensburg) an Kultminister Eduard v. Schenk (München). Regensburg 1829 Dezember 12.

Der einschlägige Abschnitt des Briefes wurde von *Hubert Schiel* in seiner Besprechung zu „Möhler I" *(Literarischer Handweiser.* Kritische Monatsschrift, 1928/29, 757–758) veröffentlicht.

Hat schon mehrmals die Berufung der Professoren Möhler (Tübingen) und Klee (zunächst Mainz, jetzt Bonn) an die Universität München empfohlen. Möhler wurde nun kürzlich zum ordentlichen Professor ernannt, Klee hingegen nach Bonn berufen. „. . . beyde sind also wohl schwerlich mehr zu gewinnen".

3. *Staatsarchiv Münster/Westfalen. Depositum Herrschaft Desenberg.*
In einem Anhang zur Biographie „Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat. 1789–1835. Die Wende vom Staatskirchentum zur Kirchenfreiheit" (Münster/Westfalen 1965) verzeichnet *Walter Lipgens* den wiederentdeckten Nachlaß des genannten Erzbischofs (ebenda 770–795), heute im oben genannten Depositum des Staatsarchivs Münster. Als Nummer 391 erscheint ein Faszikel „Korrespondenz mit Kronprinz Friedrich Wilhelm, Geheimrat Tschoppe, Fr. Pape und Prof. Walter (Bonn) betreffend Berufung des Tübinger Professors Möhler nach Bonn. 1828–1834". Eine Überprüfung ergab, daß das Archivrepertorium nicht ganz korrekt ist, da sich nicht alle Stücke mit Möhler befassen. Auf ihn gehen nur folgende Briefe[15] (jeweils in Ausfertigung) ein:

Kronprinz Friedrich Wilhelm an Erzbischof Graf Spiegel.1834 November 10.

Geheimrat Tschoppe (Berlin) an einen ungenannten Geistlichen (wohl in der Umgebung des Erzbischofs). 1834 November 19.

Prof. Ferdinand Walter an einen ungenannten Geistlichen Rat. 1828 Oktober 9 (mit ausführlicher Kritik an Möhlers Arbeiten, vor allem der „Einheit").

4. *Universitätsarchiv Tübingen. Bestand 126: Personalakten – Faszikel „Johann Adam Möhler".*[16]
Neun Stücke, alle in Ausfertigung.

Ministerium für Inneres, für das Kirchen- und Schulwesen an den Akademischen Senat, 1823 Mai 9. Entspricht „Möhler I" Nr. 74 mit entsprechenden Änderungen. Lösch ließ nach „. . . Repetenten Möhler" eine längere Passage aus.

---

[15] Diese Stücke waren Stefan Lösch unbekannt geblieben.
[16] Auch diesen Faszikel hat Stefan Lösch nicht gekannt.

Ministerium an Senat, 1826 März 17. Entspricht wörtlich „Möhler I" Nr. 118.

Ministerium an Senat, 1826 Juli 15. Entspricht mit zwei Auslassungen durch Lösch Nr. 127 in „Möhler I".

Ministerium an Senat, 1828 Dezember 31. Entspricht, abgesehen von unwesentlichen Abschreibefehlern, „Möhler I" Nr. 145.

Ministerium an Senat, 1835 April 9. Entspricht, abgesehen von unwesentlichen Abschreibefehlern und Auslassungen, „Möhler I" Nr. 284.

Ministerium an Senat, 1835 Juni 10. (Nicht in „Möhler I"). Betrifft Möhlers Eintritt in den Bayerischen Staatsdienst und sein „Gemeindegenossenschaftsrecht" in Igersheim (b. Mergentheim). Mit Beilage: Bescheinigung des Ratschreibers von Igersheim über Möhlers Ortsbürgerrecht, 1835 Juni 22.

Ministerium an Akademisches Rektoramt, 1835 Juni 30. (Nicht in „Möhler I"). Über Möhlers Staatsbürgerrecht; Wiederbesetzung der durch seine Berufung nach München erledigte Professur.

5. *Registratur des Wilhelmsstifts in Tübingen.*
Ein Faszikel mit der Aufschrift „Den Repetenten Möhler betreffend"; sechzehn Stücke unterschiedlicher Herkunft aus den Jahren 1820–1823).[17]
Ernennung zum Präparanden (1820). Möhler als Präparand (1820/21) und Repetent (1821/23). Bitte um Dispens von der Zweiten Dienstprüfung (1822). Antrag auf Zulassung zum Examen für Lehrstellen an Obergymnasien (1822). Akademische Studienreise (1822/23).

6. *Akten des Landkapitels Mergentheim.*[18]
Undatierter Brief der Angehörigen Möhlers an eine Theologische Fakultät (München?) wegen Möhlers Grab.
Zwei Stücke mit Abrechnungen über Möhlers Erbschaft.

7. *Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin (vormals Preußische Staatsbibliothek), Sammlung Darmstädter 2 d 1820*[19] Möhler an Oberregierungsrat Heinrich Schmedding (Berlin). Tübingen 1828 Dezember 9.[20]
Lehnt Ruf nach Breslau ab. Gründe der Ablehnung. Empfiehlt Klee (Mainz) auf Lehrstuhl in Bonn.

---

[17] Stefan Lösch konnte den Faszikel 1962 kopieren.

[18] Diese Akten waren Stefan Lösch im Jahre 1939 zugänglich.

[19] Auf diesen Brief hat Hubert Schiel 1928 in einer Besprechung (vgl. oben 2h) aufmerksam gemacht. – Nach einer freundlichen Mitteilung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz hat die Sammlung Darmstädter den 2. Weltkrieg überdauert.

[20] Der Brief wurde noch von Stefan Lösch kommentiert; er erscheint im Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 21, 1969.

8. *Deutsche Staatsbibliothek Berlin-Ost (vormals Preußische Staatsbibliothek).*

a) *Sammlung v. Radowitz 6626.*[21] Möhler an Professor Ferdinand Walter (Bonn). Tübingen 1829 September 4.[22]

Dankt für „Lehrbuch des Kirchenrechts“ (4. Auflage). Beileid zum Tode des Schwagers.

b) *Autographa.* Möhler an die Schriftleitung der Allgemeinen Zeitung (München). München 1838 Januar 20.[23] Gedruckt bei Gams, Möhler (oben 2 f) 188–189 und „Möhler I“ 340.

9. *Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Repertorium E 11 (Kabinettsakten).*

Am 6. Juni 1933 erhielt Stefan Lösch von DDr. Max Miller, damals Regierungsrat in Stuttgart, einige Ergänzungen zu „Möhler I“ aus den Württembergischen Kabinettsakten. Lösch schrieb die Kopien wörtlich ab. Da alle Faszikel des genannten Bestandes inzwischen neue Signaturen erhalten haben, wurden sie vom Verfasser noch einmal auf jene Stücke durchgegangen, die sich mit Möhler befassen.

a) *E 11 – Büschel 170.*

Anbringen des Ministers für Inneres, für das Kirchen- und Schulwesen beim König. 1823 Mai 2. Ausfertigung. Eigenhändiger Vermerk des Königs: „Genehmigt“.

Entspricht, abgesehen von unwesentlichen Abweichungen,[24] Nr. 72 in „Möhler I“ (S. 102).

Die Ernennung Möhlers zum Privatdozenten wird vorgeschlagen.

Königliche Entschließung an den Minister. 1823 Mai 6.

Entwurf (auf dem Anbringen des Ministers). Entspricht inhaltlich, bei geänderter Fassung, Nr. 73 in „Möhler I“ (S. 103).

Möhler wird zum Privatdozenten ernannt.

Anbringen des Ministers beim König. 1825 August 13.

Ausfertigung (Unterschrift: „Für den Departement-Chef der Staatsrath: Fischer“).

Eigenhändiger Vermerk des Königs: „Genehmigt“.

Entspricht mit unwesentlichen Abweichungen[25] Nr. 95 in „Möhler I“ (S. 121 f.).

Entschädigung für Vorlesungen im Kirchenrecht.

---

[21] Auch auf dieses Stück hat Hubert Schiel in seiner Besprechung (oben 2h) 1928/29 aufmerksam gemacht. – Nach einer Mitteilung der Deutschen Staatsbibliothek in Berlin-Ost ging der Brief im 2. Weltkrieg verloren.

[22] Soll demnächst veröffentlicht werden.

[23] Auch dieser Brief ging im 2. Weltkrieg zu Grunde (vgl. Anm. 21).

[24] Im zweiten Abschnitt ist zu ändern: „... von seiner wissenschaftlichen Reise am 16. v. M. zurückgekommen ...“.

[25] Zweiter Abschnitt, letzte Zeile: Statt „... anzurechnen ...“ – „... anzuweisen ...“.

Königliche Entschließung an den Minister. 1825 August 17.
Entwurf (auf dem Anbringen von August 13). Entspricht inhaltlich, bei geänderter Fassung, Nr. 96 in „Möhler I" (S. 122).
Belohnung bewilligt.

Anbringung des Ministers beim König. 1826 Februar 14.
Ausfertigung. Eigenhändiger Vermerk des Königs: „Abgewiesen . . .".
„Möhler I" bietet dieses Stück nicht. Vgl. dafür die Nummern 83, 87, 87a, 88, 91, 92, 102–105, 108 (S. 108–129).
Antrag, einigen Universitätslehren (Schmid, Klaiber, Mohl, Rapp, Rieke, Sigwart, Tafel, Heigelin, Möhler) Gehaltszulagen zu bewilligen. Diese wurden vom Finanzministerium bereits in den Etat aufgenommen. Für Möhler wird beantragt: 100 fl Gehaltserhöhung und Ernennung zum ao. Professor.

Anbringen des Ministers beim König. 1826 März 14.
Ausfertigung. Entspricht Nr. 116 in „Möhler I" (S. 137f.); in der 4. Zeile muß es aber heißen: „v[origen] M[onats]).
Möhler wird erneut zum ao. Professor, jetzt allerdings ohne Gehaltserhöhung, vorgeschlagen.

Königliche Entschließung an den Minister. 1826 März 16.
Entwurf. Entspricht inhaltlich, bei geändertem Anfang, Nr. 117 in „Möhler I" (S. 139).

Anbringen des Ministers beim König. 1826 Juli 9. Ausfertigung.
Handschriftlicher Vermerk des Königs: „Genehmigt".
Entspricht wörtlich Nr. 125 in „Möhler I" (S. 145).
Möhler hat Ruf nach Freiburg/Breisgau erhalten.
Gehaltserhöhung wird vorgeschlagen.

Königliche Entschließung an den Minister. 1826 Juli 12.
Entwurf. Entspricht, bei einer kleinen Auslassung, Nr. 126 in „Möhler I" (S. 146).
Gehaltserhöhung von 200 fl wird bewilligt.

b) *E 11 – Büschel 171.*

Anbringen des Ministers beim König, 1829 Juni 20.
Ausfertigung.
Möhler möchte Molkenkur in Gais („. . . auf den Rath seines Arztes . . .") benützen. Bittet um Urlaub von 4 Wochen.[26]

Königliche Entschließung an den Minister. 1829 Juni 24.
Entwurf (auf dem Anbringen von Juni 20).
Urlaub wird bewilligt.

Anbringen des Ministers beim König. 1833 Juni 8.
Ausfertigung.
Möhler möchte „auf den dringenden Rath seines Arztes" eine Badekur in Baden-Baden durchführen. Bittet um vierwöchigen Urlaub.

[26] Zu dieser Kur vgl. auch „Möhler I" 353f.

Königliche Entschließung an den Minister. 1833 Juni 12.
Entwurf (auf dem Vortrag von Juni 8).
Urlaub wird bewilligt.

Anbringung des Ministers beim König. 1834 September 11.
Ausfertigung.
Möhler möchte in den Herbstferien eine Erholungsreise nach Bayern machen. Bittet um Erlaubnis.

Königliche Entschließung an den Minister. 1834 September 13.
Entwurf (auf dem Anbringen von September 11).
Urlaub ist bewilligt.

10. *Ordinariatsarchiv Rottenburg. Personalakte Johann Sebastian v. Drey.*[27]
Brief Drey's an Innenminister Schlayer. Tübingen 1827 Dezember 18.
Entwurf
Erwähnt u. a., daß Möhler bereit ist, an Stelle von Drey gegen Belohnung Theologische Enzyklopädie und Apologetik zu lesen.

11. *Privatbesitz der Erben von † Professor Lösch.*
Brief Möhlers an den Maler Eduard Jstas[28] in Augsburg. 1837 Dezember 21. Ausfertigung.
Über die kirchlichen Verhältnisse im Rheinland.

12. *Bibliothek des Herzoglichen Georgianums München.*[29]
a) Repetent Johann Evangelist Dangel im Wilhelmsstift (Tübingen) an Möhler. Tübingen 1829 November 10.
Eigenhändige Ausfertigung.
Antwort auf Möhlers Bitte, ihm aus der Konviktsbibliothek eine Tertullian-Ausgabe auszuleihen.
b) Professor Jakob Marian Göschl (Aschaffenburg) an Möhler. Aschaffenburg 1829 Dezember 16. Ausfertigung.
Versucht Möhler und dessen Kollegen für eine (nicht genannte) Sache zu gewinnen.

13. *Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar. Cotta-Archiv (Stiftung der Stuttgarter Zeitung).*[30]
Brief Möhlers an Georg v. Cotta. München 1835 Mai 25.
Eigenhändige Ausfertigung.

---

[27] Zu diesem Faszikel auch *Rudolf Reinhardt*, Korrespondenz aus dem Nachlaß Johann Sebastian v. Drey's: Theologische Quartalschrift 149, 1969.

[28] Eduard Istas porträtierte Möhler zweimal (Ölgemälde). Ein Bild befindet sich im Georgianum zu München (vgl. *Heinrich Fels*, Johann Adam Möhler. Der Weg seines geistigen Werdens. Limburg a. d. Lahn 1939, 143); ein anderes, der Öffentlichkeit seither unbekannt gebliebenes Porträt befindet sich im Privatbesitz der Erben von † Professor Lösch.

[29] Abschriften der beiden Briefe verdankte Stefan Lösch Herrn Prof. Dr. Emil Vierneisel in Heidelberg.

[30] Auch von diesem Brief hatte Prof. Dr. Emil Vierneisel in Heidelberg eine Abschrift zur Verfügung gestellt.

Dankt für Angebot, bei der Cotta'schen Buchhandlung zu verlegen. Durch Übersiedelung nach München aber leider vorläufig gehindert, seine literarischen Arbeiten fortzuführen.

14. *Sammlung Roeser-Briefe. (Zuletzt im Besitz von Dekan Edmund Roeser, † am 22. Januar 1968 in Ochsenfurt.*[31]*)*
Möhler an seinen Mergentheimer Studienfreund Jakob Roeser (1796–1849). Tübingen 1834 Juni 1.[32] In lateinischer Sprache.
Dankt für Brief mit Nachrichten. Läßt den damaligen Vikar in Mergentheim, Karl Joseph Hefele, grüßen.

15. Ein weiterer Möhler-Brief liegt gedruckt vor, ohne daß bekannt ist, wo sich heute die Ausfertigung oder der Entwurf befinden: Möhler an Anton Berlage (München). Tübingen 1830 November 12. Gedruckt in: *Anton Berlage*, Christ-katholische Dogmatik, Band 1 (Einleitung in die katholische Dogmatik). Münster 1839, Seite X–XI.
Möhler dankt für einen Brief aus München. Berichtet über das Echo auf Berlages Dissertation. Empfiehlt ihm, seinen weiteren Weg unabhängig von Hermes und Baader zu gehen.

II. *Bemerkungen zur Publikationstechnik in „Möhler I"*

1. Unsere Angaben zu den im Faszikel „Personalakten Johann Adam Möhler" des Universitätsarchivs Tübingen liegenden Stücken (vgl. oben S. 387 f.) zeigen, daß Lösch bei seinen Kopierarbeiten für „Möhler I" gelegentlich kleinere oder größere Passagen weggelassen hat. Er tat dies, ohne beim Druck die Auslassungen zu vermerken. Aber nicht nur bei den eben genannten Stücken zeigt sich diese Arbeitsweise; ein Vergleich mit den Beständen anderer Archive führt zum gleichen Ergebnis. Zwar scheinen, nach den Ergebnissen der seitherigen Recherchen, nie wesentliche Partien ausgefallen zu sein; trotzdem erwartet der Leser einen entsprechenden Hinweis. Diese Technik entspricht weithin jener, die wir bei den vorbereitenden Arbeiten Lösch's für eine Geschichte der Tübinger katholisch-theologischen Fakultät feststellen konnten. Wir werden darüber an anderer Stelle berichten.[33]

Als Beispiel für diese Publikationstechnik soll Nr. 160 in „Möhler I" (S. 171) folgen. Lösch hatte in den Akten des *Kultusministeriums* den (inzwischen vernichteten) Entwurf benützt (linke Spalte). Die entsprechende Ausfertigung (rechte Spalte) liegt heute im *Staatsarchiv Ludwigsburg* Bestand *„Katholischer Kirchenrat"* (E 211 II Büschel 66).

---

[31] Leider ließ sich nicht feststellen, wo sich die Sammlung heute befindet. – Zum ersten Mal hat auf sie hingewiesen *Stefan Lösch*, Briefe des jungen Karl Joseph Hefele (1834–1846): Theologische Quartalschrift 119, 1938, 3–59 (mit Angaben über die Familie Roeser).

[32] Dieser Brief wird demnächst veröffentlicht.

[33] Vgl. oben Anm. 2.

Kultminister v. Kapff, Stuttgart, an den Königlichen kath. Kirchenrat Stuttgart
Stuttg./Akt VI 11

Stuttgart, den 14. Oktober 1831
S.K.M. haben
durch Höchste Entschließung vom
12. d. M. den bisherigen Hilfslehrer
Repetenten Mack zum Privatdozenten
an der kath.-theol. Fakultät

gnädigst
ernannt und den Professor Möhler
in den Gehalt eines ordentlichen
Professors 2. Klasse von 1200 fl
bei der Univ.-Kasse nach der ihm
zukommenden Anciennität und von 300 fl
Entschädigung für Kollegiengelder
bei der Kasse des Wilhelmstiftes
eingewiesen, wovon der kath.
Kirchenrath
hiemit in Kenntnis gesetzt
wird.

J. V.: Kapff

Das Ministerium des Inneren, des Kirchen- und Schulwesens an den Katholischen Kirchenrat

Seine Königliche Majestät haben
durch Höchste Entschließung vom
12. dies den bisherigen Hülfslehrer
Repetenten Mack zum Privatdozenten
an der katholisch-theologischen Fakultät
mit dem in Antrag gebrachten wider-
ruflichen Gehalte und beziehungsweise
einer Entschädigung für Collegien-
gelder von 600 fl und 200 fl, zusammen
von 800 fl, welche aus der Universi-
tätskasse abzureichen sind, gnädigst
ernannt, und den Professor Dr. Möhler
in den Gehalt eines ordentlichen
Professors zweiter Klasse von 1200 fl
bei der Universitätskasse nach der ihm
zukommenden Anciennität und von 300 fl
Entschädigung für Kollegiengelder
bei der Kasse des Wilhelmsstiftes
eingewiesen, wovon der katholische
Kirchenrath zur Besorgung des
Weiteren hiemit in Kenntnis gesetzt
wird.
Zugleich wird derselbe angewiesen,
wegen Wiederanstellung eines neuen
Hülfslehrers unter Rücksprache mit
der katholisch-theologischen Fakul-
tät Anträge zu machen.
Stuttgart, den 14. Oktober 1831
(Unterschrift:) Kapff

2. Die „Aktenlehre" als Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion und archivarischer Systematik ist nicht sehr alt. Gar zu lange hatte sich die „Diplomatik" darauf beschränkt, allein die Lehre von den „Urkunden" vorzutragen. Deshalb standen Lösch bei seinen Vorarbeiten für „Möhler I" noch keine entsprechenden Hilfsmittel zur Verfügung. So ist es auch erklärlich, daß er bei der Benützung von Konzepten nicht alle Abkürzungen richtig auflösen konnte.

Ein Beispiel ist das eben veröffentlichte Stück. Lösch läßt am Ende den Minister „J. V." unterzeichnen. Dies ist offensichtlich unzutreffend: Der Minister unterschreibt die Ausfertigung seiner Behörde nicht „in Vertretung". Aber auch die Original-Ausfertigung, heute im Staatsarchiv Ludwigsburg, macht deutlich, daß hier ein Vermerk im (verlorenen) Konzept nicht richtig aufgelöst worden sein muß.

3. Der oben veröffentlichte Text zeigt, daß Lösch nach dem Entwurf publiziert hat, obwohl auch die Ausfertigung zur Verfügung gestanden hätte. Gleiches gilt z. B. auch von jenen Stücken, die im Universitätsarchiv Tübingen liegen (vgl. oben S. 387 f.).

4. Der mehrfach erwähnte Brief vom 14. Oktober 1831 trägt in „Möhler I" die Überschrift: „Kultminister v. Kapff-Stuttgart an den Königlichen katholischen Kirchenrat-Stuttgart". Daraus wird nicht klar, ob es sich um einen Privatbrief des Ministers oder aber um einen Ministerialerlaß handelt. Tatsächlich ist es ein amtliches Dekret an den Kirchenrat. Weitere Beispiele derartiger Verwechslungen bieten die Stenogramme der vernichteten Ministerialakten, auf die wir schon oben hinweisen konnten. Um einen Fall herauszugreifen: Im Faszikel „Professur für Moraltheologie usw." erscheint als Nr. 151 ein „Privatbrief des Bischofs Hefele" (1882 Dezember 26). Wie der noch existierende Entwurf im *Ordinariatsarchiv Rottenburg/Neckar (Personalakte Paul Wilhelm v. Keppler)* zeigt, ist es jedoch ein „Handschreiben" (in Kanzleischrift; nur Unterschrift des Bischofs; Anschrift: *„Seiner Exzellenz„ dem Herrn Staatsminister des Kirchen- und Schulwesens Dr. v. Gessler in Stuttgart")*. In gleicher Weise hatte sich der Minister einige Tage zuvor (1882 Dezember 21) an den Bischof gewandt *(„An seine Bischöfliche Hochwürden, den Herrn Bischof von Rottenburg, Dr. v. Hefele in Rottenburg")*. Das Schreiben Gesslers war die offizielle Anfrage vor der Neubesetzung eines Lehrstuhls gewesen (Schanz vom Lehrstuhl für ntl. Exegese auf Dogmatik/Apologetik, Keppler auf ntl. Exegese). Auch der Minister hatte die Form des Handschreibens, keineswegs die eines Privatbriefes gewählt.

5. In „Möhler I" erwähnt Stefon Lösch regelmäßig württembergische „Kultminister". Diese Bezeichnung ist nicht ganz korrekt. Von 1817–1848 war nämlich die Kultusverwaltung dem Innenministerium unterstellt. Dieses führte die Bezeichnung „Ministerium des Inneren, des Schul- und Kirchenwesens". Entsprechendes gilt für den Minister.

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Friedrich Normann: Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts (= Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 32). Münster (Aschendorff) 1967. VIII, 192 S. kart. DM 28.–, Hlw. DM 32.–.

Während an Begriffsuntersuchungen zu Christus als Kyrios, Menschensohn, Soter u. ä. kein Mangel ist, wird hier erstmals eine eingehende Erörterung über den Didaskalos-Titel versucht.

Der Verfasser greift zunächst nach dem NT, zuerst nach der Evangelientradition. Für Mk steht Jesus als Lehrer in seiner Zeit, übertrifft aber die Rabbinen und ihr Schulwesen in einzigartiger Weise: seine Lehre ist neu und von besonderer Macht. Wie Jesus namentlich in Mk 4, 1–34 lehrt, erscheint er als Urbild und Auftraggeber der christlichen Katecheten. Bei Mt, dessen insgesamt lehrhafter Stil unverkennbar ist, ist Jesus der große Lehrer der Kontinuität in der Heilsökonomie, der das alte Gesetz tiefer erfaßt und darin zu seiner Vollendung bringt. Während in den lukanischen Schriften die lehrhaften Züge im Bild Jesu hinter seinen Taten zurücktreten, betont das Joh, daß der „Rabbi" Jesus von Nazareth zugleich der Gottessohn ist, dessen Wort in die Entscheidung des Glaubens führen, der als Lehrer und Herr befolgt und geliebt werden will; der von Christus gesandte Hl. Geist setzt dessen Lehrtätigkeit fort.

Auch die apokryphen Evangelien kennen Christus als Didaskalos; soweit sie gnostisch geprägt sind, erscheint er als Bringer der vollkommenen Erkenntnis (vgl. das „Evangelium der Wahrheit") in diesem heterodoxen Sinn.

Dagegen fehlt im Corpus Paulinum die ausdrückliche Bezeichnung Jesu als Lehrer, nicht aber die Sache; der Didaskalos-Titel gehörte für Paulus in den Bereich des Judentums, sowie den Lehrern der christlichen Gemeinden. Die Katholischen Briefe bieten nichts Neues zum Thema; 1 Joh 2, 27 wird dem Hl. Geist ein Lehren zugeschrieben.

In den Anfängen der *Patristik* erscheint bei den Apostolischen Vätern sogleich im Klemensbrief Christus als Lehrer, und zwar, entsprechend der starken Beiziehung des AT, bereits in der Präexistenz, was dann die Schriftsteller im zweiten Jahrhundert weiter ausgeführt haben. Ebenso ist Christus, gemäß dem paränetischen Anliegen des Schreibens, hier bereits Erzieher, wie später namentlich Irenäus und Klemens von Alexandrien noch mehr betonten. Es ist richtig beobachtet, wenn der Verfasser bei Ignatius von Antiochien in dessen Kampf gegen die Häretiker den Lehrer Christus aufs engste mit dem leidenden und auferstandenen Erlöser zusammensieht. Dagegen erscheint mir Normanns Auslegung von Ign Eph 15, 1 c fraglich (S. 88 f.); vielleicht sollte im Zusammenhang dieses Textes die Sprunghaftigkeit der Gedanken bei Ignatius mitbedacht werden.

Im sog. Barnabasbrief ist Christus als Lehrer in untrennbarer Einheit mit dem sich offenbarenden Gott gesehen, der zugleich wie im Mt Gesetzgeber ist. In der sog. Epistula Apostolorum steht das Bild vom Lehrer Christus stark im Vordergrund; es ist vom Kampf gegen die Gnostiker mitgeprägt und namentlich von Joh abhängig. Im „Hirten" des Hermas scheint Christus als Überbringer eines neuen Gesetzes und damit auch als Lehrer zu gelten.

Unter den Apologeten verdient *Justin* besonderes Interesse. Hier wird Christus zum Lehrer der absoluten Philosophie. Im Dialog mit dem Juden Tryphon bedeutet die Wendung „Lehrer und Sohn Gottes" möglicherweise einen Rückgriff auf eine Bekenntnisformel; die Schrift enthält aber auch wieder ein jüdisches Element, insofern Christus auch hier als der neue Gesetzgeber verstanden wird. Andererseits ist Christus der präexistente Lehrer (= Logos) aller Weisen bei Juden und Heiden. Lehren war das Motiv der Menschwerdung des Logos. So sehr faßte Justin das Christus-Ereignis als Empfangen und Weitergeben von Lehre auf; der eigentliche Auftrag des Christen besteht im Schülerwerden. Doch betonte der Apologet an anderen Stellen mit Nachdruck auch die Erlösung durch den Sühnetod Jesu. – Unter den übrigen Apologeten fällt Theophilus von Antiochien auf; bei ihm ist der Logos-Christus noch mehr als im Barnabasbrief in die lehrende Tätigkeit Gottes hineingenommen, denn über innertrinitarische Beziehungen reflektiert dieser Autor nicht.

Weil auch die Gnostiker sich auf Christus als Lehrer beriefen, kommt es für *Irenäus* darauf an, zu bestreiten, daß Christus in Wahrheit deren Lehrer sei, sowie die Einzigkeit des Christos Didaskalos (gegenüber der Vielzahl von Lehrern bei den Gnostikern) zu betonen. Aber Irenäus beschreibt das Verhältnis Gottes zum Menschen überhaupt als das eines Lehrers zum Schüler. Auch in diesem Zusammenhang wird der Einfluß Justins (und Theophilus von Antiochien) erkennbar. Der Lehrer Gott hat sich seit Anfang der Heilsgeschichte, besonders seit der Inkarnation des Logos, durch seinen Sohn geoffenbart, der der wahre und universale Lehrer ist und es für die Kirche bleibt. Seine Schüler waren zunächst die Apostel und Jünger, dann die Menschen überhaupt. Weil aber die wahre Lehre Christi nicht nur Wissensmitteilung ist, sondern auch Nachahmung des Vorbilds fordert, ist Christus nicht nur Lehrer, sondern auch Erzieher. Irenäus greift den valentinischen (nicht: „valentinianischen") Erziehungsgedanken auf und korrigiert ihn im Sinn der katholischen Lehre. Doch behauptet auch Irenäus, wieder im Unterschied zu den Gnostikern, nicht einseitig die Erlösung des Menschen durch den lehrenden, sondern auch durch den leidenden Christus. Es ist Normann trefflich gelungen, die Vorstellung von Christus als Didaskalos und den großen Erziehungsprozeß des Menschen bei Irenäus aus dem System des Kirchenvaters zu begründen.

Mit *Klemens von Alexandrien* erreicht die Didaskalos-Christologie einen Höhepunkt. Allerdings bietet Klemens kaum Neues, schaut aber das bisher schon Gesagte in einer großartigen Konzeption zusammen. Auch für Clemens Alexandrinus ist Christus wiederum der eine Lehrer, wiederum im Zusammenhang des Kampfes gegen die falsche Gnosis. Er ist der Lehrer der vollgültigen Philosophie, der Logos, der schon hinter der philosophischen Wissensvermittlung bei den Heiden stand und erst recht der Erzieher und Lehrer im AT war. Zur Belehrung über die wahre Gnosis ist der Logos Mensch geworden; zugleich kam er als der Gehorsam fordernde Erzieher. In beidem ist der Gipfelpunkt und die Vollendung der Offenbarung erreicht worden. Ziel der Belehrung und Erziehung durch den Logos ist die Verähnlichung mit ihm. Mit Recht hebt Normann gegen vielfache entgegengesetzte Behauptungen hervor, daß die Erlösung auch nach Klemens nicht nur durch Lehren und Lernen gewonnen wird (der Alexandriner entgeht hier allerdings nicht ganz dem Verdacht, unter gnostischem Einfluß eine Selbsterlösung des Menschen zu vertreten), sondern auch durch das Leiden Christi. Auch für Klemens bleibt Christus der Lehrer der Kirche, die weltweite Schule ist. (Alles gültige Lehren in der Kirche kann daher nur in der Relation zu Christus geschehen.) Die ganze Theologie des Alexandriners ist von der Vorstellung des Christos-Didaskalos durchdrungen und bezeugt eine „Verlehrung" der Heilsbotschaft, wie sie im Ansatz schon das Mt kennzeichnete.

Zum Schluß faßt Normann die Ergebnisse seiner Untersuchung akzentuierend zusammen und fügt Sachregister und Literaturverzeichnis an.

Unter dem angeführten Schrifttum vermißt man P. Stockmeier, Der Begriff *παιδεία* bei Klemens von Rom, in: TU 92 (1966) 401 ff. Zur Didache hätte der Verfasser die große Arbeit von J.-P. Audet eingehender beiziehen sollen, zum „Hir-

ten" des Hermas die Untersuchung von St. Giet (1963). In der Beurteilung Tatians stützt er sich einseitig auf die von M. Elze nicht recht überzeugend angenommene Grundkonzeption des Apologeten; zur Psychologie Tatians hätten auch noch des Rezensenten Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche (1954) eingesehen werden können.

Insofern die Arbeit eine geistesgeschichtliche, nicht systematische Studie darstellt, war die Gliederung nach Verfassern und Schriften angebracht. Normann hat sich seiner Aufgabe mit Fleiß, Sorgfalt und Sachkenntnis entledigt. Eine Reihe zusätzlicher, trefflicher Detailbeobachtungen ergänzt den Wert der Arbeit. Diese Untersuchung über Christus als Didaskalos behandelt einen bisher zu wenig berücksichtigten Teilaspekt des Christusbildes der beiden ersten Jahrhunderte. Judentum und Hellenismus haben auch bei der Entfaltung der Vorstellung von Jesus Christus als dem Lehrer Pate gestanden. Die kirchlichen Schriftsteller haben diese „Patenschaft" auch im vorliegenden Fall dankbar, stellenweise zu unterwürfig, im ganzen aber nicht kritiklos angenommen. Wenn der Gang der Untersuchung Normanns eine gewisse „Verlehrung" der Christusbotschaft erkennen läßt, so ist dies mit dem Verfasser als einseitige Betrachtungsweie zu bewerten.

Würzburg *Joseph A. Fischer*

W.-D. Hauschild: Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Theologische Dissertation Hamburg 1967. IV, 247 S. (Chemoprint).

Obwohl der trinitätstheologische Streit des vierten Jahrhunderts zu den am intensivsten behandelten Themen der alten Kirchen- und Dogmengeschichte gehört, harren hier, wie jeder Kundige weiß, nach wie vor wichtige Probleme einer befriedigenden Lösung. Dies gilt nicht zuletzt von den Auseinandersetzungen um Wesen und gottheitliche Würde des Hl. Geistes, deren Hintergründe und Motive für uns weithin im Dunkeln liegen. So ist es denn zu begrüßen, daß es der Verfasser dieser Hamburger Dissertation unternommen hat, in dies Dunkel hineinzuleuchten, indem er die Geschichte und Theologie der Pneumatomachen als der spätesten Parteibildung des trinitätstheologischen Streits zum Gegenstand einer monographischen Behandlung machte. Denn wenn es auch schwerlich zutrifft, daß die Pneumatomachen, wie der Verfasser meint, bislang im wesentlichen unter *kirchen*geschichtlichem Aspekt untersucht worden seien, aber nicht unter dogmengeschichtlichem, was übrigens im Grunde vom „ganzen trinitarischen Streit" gelte (S. 1), daß man es bisher im allgemeinen versäumt habe, „das theologische Anliegen der Pneumatomachen ernst (zu) nehmen und im Zusammenhang damit die Frage nach ihrem Geistverständnis und der Triebfeder ihrer ‚Pneumatomachie' (zu) stellen" (S. 2), so stand doch zu erwarten, daß eine gründliche Aufarbeitung des vorhandenen Quellenmaterials und eine sorgfältige Auswertung der dazu vorliegenden Literatur zu einem differenzierteren Bild von den Ursprüngen wie den verschiedenen Ausprägungen des Pneumatomachentums führen werde, als wir es bisher besitzen, ja, daß es auf diese Weise vielleicht sogar gelinge, den treibenden Kräften der pneumatologischen Lehrentwicklung auf die Spur zu kommen, hinsichtlich derer man bis dahin über ein „Non liquet" letzten Endes nicht hinausgelangte.[1]

Der Verfasser setzt ein mit dem Versuch einer Rekonstruktion und Darstellung der pneumatomachischen Anschauungen (S. 16–129), wie sie neben der antipneumatomachischen Polemik des vierten und beginnenden fünften Jahrhunderts auch aus einigen wenigen originalen Dokumenten, den von F. Loofs in der Athanasiosüberlieferung entdeckten makedonianischen Dialogen,[2] zu erheben sind. Dabei nimmt er die einzelnen Quellen zunächst je für sich, d. h. er differenziert chronologisch und

[1] Vgl. A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, FKDG 15, 1965, S. 293, A. 2 und speziell die Rekonstruktion der pneumatomachischen Theologie nach ihren Voraussetzungen wie ihren wichtigsten Ausprägungen.

geographisch, ehe er danach fragt, was seine Quellen miteinander verbindet. So unterscheidet er zwischen Frühformen des Pneumatomachentums in Ägypten (den „Tropikern" aus Thmuis nach den Serapionbriefen des Athanasios sowie alexandrinischen Pneumatomachen nach der Didymosschrift „De spiritu sancto"), den Anschauungen des Eustathios von Sebasteia (nach Basileios „De spiritu sancto"), der Pneumatomachen Kleinasiens (aufgrund der Nachrichten bei Epiphanios und Gregor von Nyssa) und Konstantinopels (nach den Reden Gregors von Nazianz), sieht sodann den „Höhepunkt der pneumatomachischen Theologie" seinen literarischen Niederschlag finden im Pneumatomachengut des pseudo-athanasianischen „Dialogus I contra Macedonianos" und eruiert endlich „Spätformen pneumatomachischer Theologie" in „De trinitate" des Didymos, „Dialogus III de trinitate" des Ps.-Athanasios und dem 7. Dialog der Schrift „De sancta et consubstantiali trinitate" Kyrills von Alexandreia.

Der zweite Hauptteil ist Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung und Vorgeschichte der Pneumatomachen gewidmet (S. 130–190). Hier versucht der Verfasser nachzuweisen, „daß die Pneumatomachen keine plötzlich auftretende, isolierte Erscheinung des späten 4. Jh., sondern tief in die normaltheologische Tradition des Ostens eingebettet sind" (S. 8). Als „Vorläufer" werden namhaft gemacht: Origenes, dessen Schüler Theognost, Pierios und Pamphilos, namentlich aber Eusebeios von Kaisareia, ferner die Theologen der die östlichen Synoden von 341 bis 359 beherrschenden „Mittelpartei", Ps. – Ignatios, die Verfasser des Euchologium Serapionis und der Apostolischen Konstitutionen, Eusebeios von Emesa, die Homoier und endlich die Homoiusianer, die allein als die echten „Väter" der pneumatomachischen Bewegung gelten können (S. 184 u. ö.), während sich Pneumatomachen und (Altwie Neu-)Arianer zumindest im Ansatz ihrer „Trinitätstheologie" grundsätzlich voneinander unterschieden (S. 177 u. ö.).

Folgt ein dritter und letzter Teil mit kirchengeschichtlichen Untersuchungen (S. 191–239), und zwar einmal zu Ursachen und Ablauf des Streits zwischen Eustathios von Sebasteia und Basileios von Kaisareia, ferner zum Verhältnis zwischen Pneumatomachentum und Askese bei Eustathios nach den „mit einiger Wahrscheinlichkeit" (S. 220) als sein Werk zu reklamierenden pseudo-basilianischen „Libri duo de baptismo", zum Geschichtswerk des Pneumatomachen Sabinos von Herakleia, seinem vermutlichen Inhalt und seiner Tendenz, und schließlich – anhangsweise – zu den Bezeichnungen „Pneumatomachen" und „Makedonianer" und zum Makedonios-Problem.

Zwar hat der Verfasser auf weiten Strecken seiner Arbeit ein schon mehrfach umgepflügtes Feld beackert. Da er aber, ohne sonderlichen Respekt vor den Thesen und Hypothesen seiner Vorgänger, mit Energie und Zielstrebigkeit seinen eigenen Fragestellungen nachgegangen ist und sich stets aus den Quellen selbst sein Urteil zu bilden bemüht hat, stellen seine Untersuchungen, wie schon aus dieser knappen Inhaltsübersicht hervorgehen dürfte, eine – im Rahmen einer Dissertation! – imponierende Arbeitsleistung dar. Überdies enthalten sie manche scharfsinnigen Beobachtungen, die bisherige Positionen der Forschung zumindest zu überdenken nötigen, und haben in jedem Fall als die bislang umfassendste Materialdarbietung zur Geschichte und Theologie der Pneumatomachen zu gelten, so daß man sie schon deshalb bei künftigen Studien zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts schwerlich wird übergehen können.

Allerdings wird man, wenn ich recht sehe, weithin nur kritisch auf sie Bezug nehmen können. Offenbar sind sie zu rasch abgeschlossen worden,[3] als daß der Ver-

[2] F. Loofs, Zwei makedonianische Dialoge, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1914, S. 526–551; zur Frage der Zugehörigkeit der pseudo-basilianischen „Libri duo de baptismo" (MG 31, 1513–1628) von Eustathios von Sebasteia s. u. S. 404 f.

[3] Nach Auskunft des beigefügten Lebenslaufes ist die Arbeit in einem Zeitraum von weniger als anderthalb Jahren entstanden.

fasser – bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffs! – in nennenswertem Maße auch bereits verläßliche Resultate vorzulegen imstande gewesen wäre, was seine deutlichen Spuren nicht nur in der teilweise recht unbeholfenen, gelegentlich nahezu unverständlichen Diktion[4] und in der inkonsequenten Verwendung der Schlüsselbegriffe,[5] sondern auch darin hinterlassen hat, daß die Behandlung der Quellen[6] wie

---

[4] Hier nur wenige Beispiele: „Der Geist wird deswegen gegenüber Gott und Christus abgehoben, er hat deswegen keine *κοινωνία κατὰ τὴν φύσιν* mit ihnen . . ., weil seine Natur andersartig . . . ist . . .“ (S. 44). – Oder: „Die ontologische Inferiorität des Geistes innerhalb der Trinität beruht also auf der Inferiorität seines Wesens“ (S. 66). – Oder: „Man kann doch nicht alles an der soteriologischen Elle späterer Zeiten messen, zumal (!) Eusebs (von Kaisareia) Theologie nicht ‚nur Kosmologie‘ ist (und man das schon nicht abwerten sollte!), sondern eben deswegen (!) Offenbarungstheologie und eben deswegen (!) Soteriologie ist!“ (S. 148, A. 1).

[5] So heißt es in dem die Einleitung abschließenden Paragraphen, der der „Klärung wichtiger Begriffe“ dienen soll, unmittelbar hintereinander: „‚Binitarismus‘ wird hier nicht in dem Sinne verstanden, daß Christus und Heiliger Geist in eins gesehen werden oder daß der Geist keine eigene Hypostase, sondern eine Kraft sei; auch nicht in dem Sinne, daß damit jedes trinitarische Reden ausgeschlossen sei, sondern so, daß man – unter Anerkennung der Hypostase ‚Heiliger Geist‘ – in der *Gott*heit nur eine *Zwei*heit denken kann und diese Zweiheit durch das exklusive Schema ‚Vater–Sohn‘ ausdrückt. – . . . Das Wort ‚trinitarisch‘ soll die Zusammenordnung von Vater, Sohn und Geist – unter Wahrung der Gottheit aller drei – ausdrücken, ‚triadisch‘ dagegen nur das Zusammennennen“ (S. 13). So unklar wie diese Begriffsbestimmung – „Binitarismus“ müßte hiernach in der Tat „jegliches trinitarische Reden“ ausschließen, wenn darunter mehr zu verstehen ist als das bloße Zusammennennen von Vater, Sohn und Geist –, so unausgeglichen ist auch die weitere Verwendung dieser Kernbegriffe (abgesehen vom ersten Kapitel des ersten Teils!). Wie von „trinitarisch“ und „Trinitätslehre“ auch da gesprochen werden kann, wo nach Meinung des Verfassers ein „eminent untrinitarische(s) Denken“ zu konstatieren ist wie bei Eusebeios von Kaisareia (S. 150, A. 1) und der Geist aus „reiner Traditionsgebundenheit“ gelegentlich erwähnt wird, in der Theologie aber „schlechterdings keinen Platz“ hat (S. 149; S. 147), so von „Binitarismus“ durchaus auch abgesehen von der Verwendung des „Vater–Sohn“ Schemas (S. 81 u. ö.). Ja, es wird selbst als Zeichen von „Binitarismus“ gewertet, wenn die „theologischen Bemühungen“, wie es in allen theologischen Lagern bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts allermeist der Fall war, „ausschließlich am Verhältnis Christi zu Gott – orientiert“ sind (S. 6).

[6] Nicht nur sind die Gründe unerfindlich, die den Verfasser bei der Bestandsaufnahme der Quellen zur Geschichte des Pneumatomachentums u. a. den „Disput des seligen Mar Theodor (von Mopsuestia) wider die Makedonianer in der Stadt Anazarbos“ (ed. F. Nau, PO IX, 5, S. 637–667) übergehen und aus dem Werk Gregors von Nyssa lediglich „De spiritu sancto“ sowie – anhangsweise – „Ad Eustathium de sancta trinitate“ berücksichtigen ließen (vgl. S. 3, A. 3; S. 76, A. 2). Sondern es charakterisiert auch seinen Umgang mit den Quellen, daß er sie namentlich im zweiten Teil allzu flüchtig und schematisch befragt und andere Deutungsmöglichkeiten in der Regel nicht einmal in Erwägung zieht, was mitunter zu einer glatten Vergewaltigung der Texte geführt hat wie in folgendem – zugegebenermaßen besonders krassen! – Fall: Die Formulierung des Ps.-Ignatios, Ep. ad Heronem VII, 2 (ed. F. Diekamp in: F. X. Funk–F. Diekamp, Patres Apostolici, II, 1913², S. 230: „Ich gebiete dir bei dem Gott des Alls und bei Christus . . . und dem Heiligen Geist und den Legionen der dienstbaren Geister . . .“) deutet der Verfasser so, daß sie sich an 1. Tim. 5, 21 und 6, 13 anlehne, sich von dieser ihrer neutestamentlichen Grundlage aber dadurch unterscheide, „daß der Heilige Geist genannt und *zusammen* mit der himmlischen Geisterwelt von Gott und Christus abgesetzt“ werde; aus ihr gehe hervor, daß für Ps.-Ignatios „der Geist eigentlich zur Engelwelt“ gehöre, „an deren

erst recht die Verwertung der Sekundärliteratur[7] großenteils zu wünschen übrigläßt.

Es kann hier nicht daran gedacht werden, im einzelnen aufzuführen und zurechtzurücken, was an den Aufstellungen des Verfassers falsch oder doch wenigstens schief ist und wo ihn eine sorgfältigere Analyse der Texte und eine nicht nur eklektische Berücksichtigung der Literatur eines Besseren hätten belehren können.[8] Vielmehr sollen im folgenden drei Komplexe herausgegriffen werden, die die Substanz der Arbeit berühren dürften und um die das Gespräch mit dem Verfasser, auf das er gleichwohl einen Anspruch hat, vor allem wird kreisen müssen.

1. Im Gegensatz zu P. Meinhold, der bei seinen Untersuchungen zu den pneumatomachischen Quellen und Anschauungen sehr wohl Entwicklungen und Umbildungen wahrnahm, eine Verbreiterung und Verschiebung der Diskussionsbasis im Verlauf der Auseinandersetzungen zwischen Pneumatomachen und Homousianern, und doch aufs Ganze gesehen von „großer Eintönigkeit" der pneumatomachischen

---

Spitze er der Binität Vater–Sohn" gegenüberstehe (S. 168). Zwar paßt diese Deutung gut in des Verfassers Konzept vom „Panbinitarismus" der östlichen Theologie bis auf Athanasios (s. unten S. 403). Am Text aber dürfte sie schwerlich einen Anhalt haben, der sich vielmehr ebenso in „orthodoxem" wie in „arianischem" Sinne deuten läßt und verständlich macht, wieso man in Ps.-Ignatios einerseits einen Apollinaristen, andererseits einen Arianer hat sehen können (s. die Belege S. 166); vgl. im übrigen unten S. 403.

[7] Viele der im Literaturverzeichnis aufgeführten Untersuchungen und Darstellungen werden in der Arbeit überhaupt nicht zitiert, geschweige denn verwertet; auf andere wird nur im Vorübergehen einmal Bezug genommen. In der Hauptsache beschränkt sich der Verfasser auf die Auseinandersetzung mit den unmittelbar themabezogenen Arbeiten von F. Loofs, P. Meinhold, H. Doerries und C. R. B. Shapland, ohne jedoch auch ihnen gegenüber sich immer mit Erfolg um eine faire Diskussion zu bemühen, die ihre Argumente voll zur Geltung kommen ließe, bevor die eigene Kritik einsetzt. Wo aber die Literatur nicht in ausreichendem Maße aufgearbeitet wird, ist nicht nur „des Büchermachens kein Ende", sondern werden sich auch Fortschritte in der Forschung kaum erzielen lassen!

[8] So wird ohne Textbelege und ohne Auseinandersetzung mit der Literatur die „Labilität" der homoiusianischen Partei an der angeblichen Verschiedenartigkeit der der Interpretationsmöglichkeiten des Schlagworts *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* verdeutlicht. „Faßte man hier *οὐσία* als *eine οὐσία δευτέρα*, so war der Weg zu den Homousianern hin gebahnt; faßte man sie dagegen als *πρώτη* (also *zwei οὐσίαι*), so unterschied man sich nicht wesentlich von der personalen Zwei-Hypostasen-Theologie der alten Mittelpartei" (S. 9, A. 1; vgl. dagegen A. M. Ritter a.a.O., S. 284 f.). Daß sich das Konzil von 381 gegenüber dem Bekenntnis der Homousie des Geistes „stärker zurück(gehalten)" habe als etwa die römische Synode von 378 (S. 12), ist, so allgemein gesagt, mitnichten das Ergebnis meiner Untersuchungen (S. 12, A. 2; vgl. dagegen A. M. Ritter a.a.O., S. 119 ff. 190. 270. 303 ff.). – Wenn Athanasios den Tropikern das Bekenntnis zuschreibt, daß der Sohn *ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας* sei (Ep. ad Serap. I, 21; MG 26, 580 C), so entspricht dies, wie sich der Verfasser leicht anhand des „Lexicon Athanasium" von G. Müller hätte überzeugen können, ganz seinem eigenen Verständnis des *ὁμοούσιος* und läßt wohl keinen Zweifel daran, daß für ihn die „Christologie" der Tropiker nikäisch war, wenn auch der Wert dieser dogmatischen Übereinstimmung für ihn dadurch beeinträchtigt und das Abrücken der Tropiker von den „Arianern" dadurch suspekt wurde (I, 1: 532 A; I, 32: 605 B), daß sie nicht auch über den Geist „richtig" lehrten (gegen S. 24 f. 28). – *ὑπαριθμεῖν* ist nach der ausdrücklichen Feststellung des Basileios (De spiritu sancto, ed. C. F. H. Johnston, Oxford 1892, § 41, S. 86) ein von der „Weltweisheit" (vgl. Aristoteles, Ethica Nicomachea A, 7, 8) bereitgestellter, klar definierter und auch etwa bei Athanasios begegnender Begriff, nicht aber ein etwas unglücklicher Ausdruck des Eustathios, unter dem man sich nichts Konkretes vorstellen könne (S. 51). Doch sei die Liste der corrigenda et monenda hier nicht in extenso fortgeführt.

Thesen und Argumente meinte sprechen zu müssen,[9] glaubt der Verfasser eine ungleich stärkere Vielfalt in der Durchführung der pneumatomachischen Grundgedanken konstatieren (S. 3 u. ö.), ja zwischen „Frühformen", einem „Höhepunkt" und einer epigonalen Spätphase pneumatomachischen Denkens differenzieren zu können. Allein, worin zeigt sich diese „Vielfalt"? Welches sind die Kriterien, die solchermaßen zu differenzieren erlauben?

Hält man sich an das Beispiel, das der Verfasser selbst als „zentral" ansieht (S. 3, A. 2), die Frage, ob der Geist ein Geschöpf sei oder ob ihm eine ontologische Sonderstellung zwischen Schöpfer und Geschöpf zukomme, so hat es den Anschein, als erschöpfe sich hier die „Vielfalt" pneumatomachischer Denkansätze in sachlich kaum sehr belangvollen Variationen zu dem von Athanasios den „Tropikern" von Thmuis zugeschriebenen Satz, daß der Geist „nicht allein ein Geschöpf sei, sondern auch einer der dienstbaren Geister, und daß er sich von den Engeln nur graduell unterscheide".[10] Wenn nicht alles täuscht, so hat es sachlich sehr viel weniger zu besagen, als der Verfasser meint, ob man den Geist ausdrücklich als κτίσμα bezeichnete oder nicht, da auch die Pneumatomachen, die dieser Prädikation aus dem Wege zu gehen scheinen, ihn ausdrücklich in die Aussage Joh. 1, 3 einbezogen sein lassen, daß „alles durch ihn (den Logos) gemacht ist".[11] Auch dürfte es dem Verfasser nicht gelungen sein, plausibel zu machen, daß es sich bei dem Versuch einiger Pneumatomachen, dem Geist eine ontologische Sonderstellung zuzuweisen, um etwas anderes als eine Verlegenheitslösung handelte, geboren wohl vor allem aus dem Bemühen, um der Union mit den Nikäern willen dem Anathematismus der Athanasiossynode von Alexandreia (362) zu entgehen, die diejenigen verurteilt hatte, „die den Geist ein Geschöpf nennen und ihn von der Usie Christi trennen",[12] weshalb man

---

[9] P. Meinhold, Art. Pneumatomachoi, Pauly-Wissowa XXI, 1, 1951, Sp. 1093.

[10] Ep. ad Serap. I, 1 (MG 26, 529 A).

[11] So die pamphylischen Pneumatomachen (Epiphanios, Ankyr. 75, 1; ed. K. Holl, GCS 25, S. 94), die Pneumatomachen Konstantinopels (Gregor. Naz., or. 31, 12; MG 36, 145 D), die des makedonianischen wie die des antimakedonianischen Dialogs in Ps. – Athanasios, Dialogus I contra Macedonianos (MG 28, 1300 C – 1325 C), und schließlich die sogenannten „radikalen" Pneumatomachen, die in Didymos, De trinitate, bekämpft werden (vgl. fr. 13 und 17 mit 27: MG 39, 548 A. 576 B einerseits, 957 B anderseits), während der Eustathios der Zeit um 373 den Geist zwar nicht ausdrücklich als κτίσμα, wohl aber als δοῦλος bezeichnete (s. Basileios, De spiritu sancto, § 50, ed. Johnston S. 101, und dazu K. Holl, Amphilochius von Ikonium, 1904, S. 118. 127) und ihn unter die λειτουργικὰ πνεύματα von Hebr. 1, 14 rechnete (§ 52, A. 105) so, wie die pneumatomachischen Gegner in Gregor von Nyssa, De spiritu sancto, den Geist einerseits im „Niemandsland zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem" ansiedelten (ed. F. Müller in: Gregorii Nysseni Opera, III, 1, S. 104), andererseits „nicht den Wirkenden, sondern den Gewirkten" zuzählten und ihn „nicht der göttlichen, sondern der geschaffenen Natur teilhaftig" sein ließen (ebenda S. 101). Wie löst sich dieser Widerspruch auf? Doch wohl so, daß mit der ontologischen „Sonderstellung" des Geistes nie mehr gemeint war als ein *gradueller* Unterschied zu den Geschöpfen, speziell zu den Engeln als den Repräsentanten der „dienstbaren Geister", wie es auch bereits der Auffassung der „Tropiker" entsprach (s. oben A. 10).

[12] Athanasios, Tomus ad Antiochenos, 3 (MG 26, 797 B – 800 A). Ein einziges Mal, bei Eustathios, hebt sich für den Verfasser der Schleier, der für uns über diesen Vorgängen liegt, und glaubt er zu sehen, worin die „ungenaue Definition der Natur des Geistes (‚weder Gott noch Geschöpf') ihre letzte Wurzel" habe: in der „undifferenzierten praktischen Geist-Erfahrung" (S. 50). Allein, hat sich die „Geist-Erfahrung" des Eustathios nach 373 so sehr gewandelt, daß er nach Basileios ungescheut in die „Lästerungen" des Eunomios von Kyzikos „wider den Hl. Geist" einstimmen, also den Geist unumwunden als Geschöpf bezeichnen konnte (ep. 244, 9; MG 32, 924 B)? Oder konnte sich nicht vielmehr die „Erfahrung" der „mittlerisch-dienende(n) Funk-

denn auch jede Zurückhaltung gegenüber dem expliziten Bekenntnis zu seiner Geschöpflichkeit aufgegeben zu haben scheint, sobald die Rücksichtnahme auf die Nikäer gegenstandslos geworden war.[13]

Auch an anderen Beispielen ließe sich zeigen, daß uns die – sehr verschiedenartigen[14] – Quellen in den Pneumatomachen schwerlich mehr zu sehen erlauben als eine „konservative Reaktionsbewegung".[15] Der Eindruck der „Fülle", den diese Untersuchungen erwecken, dürfte weniger aus den Quellen als aus der Rabulistik ihres Interpreten resultieren.

2. Daß die Pneumatomachen freilich keine „Winkelsekte",[16] geschweige denn „ein abseitiges Gewächs der östlichen Theologie",[17] sondern – zumindest auch – die Bewahrer älterer Traditionen waren, unterliegt wohl keinem Zweifel. Doch geht der Verfasser, wie wir sahen, über diese unbestreitbare Feststellung weit hinaus. Wie er im „binitarischen" Ansatz, in der exklusiven Verwendung des „Vater-Sohn-Schemas", „das für die pneumatomachische Trinitätslehre grundlegende Merkmal" sieht,[18] so glaubt er, im Gegensatz etwa zu G. Kretschmar,[19] die Wurzeln dieses Binitarismus bis zu Origenes zurückverfolgen zu können. Ja, für ihn hat es im östlichen Bereich „nur ganz wenige Theologen" gegeben, „die eine in der Wurzel trinitarische Lösung anzubieten hatten".[20] Mit dieser breiten binitarischen Tradition – fast könnte

---

tion" des Geistes (S. 48; vgl. S. 50) sehr wohl mit der Überzeugung von seiner Geschöpflichkeit verbinden (vgl. Didymos, De trinitate, fr. 27.30; MG 39, 957 B. 973 A; Kyrill von Alexandreia, De sancta et consubstantiali trinitate, VII; MG 1076 C. 1200 C. 1117 A. 1120 B)?

[13] Diese Deutung legt sich insbesondere bei Eustathios nahe (s. die vorige Anmerkung). Allerdings scheint aus Kyrillos Alex., De sancta et consubstantiali trinitate, VII (MG 75, 1076 C–1077 A), hervorzugehen, „daß die beiden konkurrierenden Definitionen der Natur des Geistes" (der Geist – ein Geschöpf bzw. ein „Mittelding") „sich bis ins 5. Jhdt. erhalten haben" (S. 128). Allein, wenn es sich bei der Notiz, daß es neben den Pneumatomachen, die den Geist für ein Geschöpf halten, auch solche gebe, die zwar seine Gottheit leugnen, ihm aber eine Sonderstellung zuweisen, nicht nur um eine Lesefrucht aus Didymos bzw. Ps.-Athanasios handelte, so dürfte die Tatsache, daß sich Kyrill nur mit der These der Geschöpflichkeit des Geistes auseinandersetzt, während er die andere Auffassung mit dem einen Satz abtun zu können glaubt, daß es seiner Meinung nach zwischen Schöpfer und Geschöpf nichts „Mittleres" gebe (1077 A), gerade beweisen, daß nach seinem Dafürhalten an einer ausführlicheren Beschäftigung mit dieser Auffassung keinerlei aktuelles Interesse mehr bestand, eine Schlußfolgerung, die sich auch etwa aus dem „Disput" Theodors von Mopsuestia mit den „Makedonianern" vom Jahre 392 ergibt (s. PO IX, 5, S. 642 ff.).

[14] Die Verschiedenartigkeit der Quellen erschöpft sich ja nicht darin, daß sie teils originale pneumatomachische Zeugnisse enthalten, teils als Auseinandersetzung mit den Pneumatomachen angelegt sind, teils die orthodoxe Pneumatologie entfalten und sich nur zum Kontrast auf pneumatomachische Thesen und Argumente beziehen (S. 4). Sondern es differieren auch Art und Umfang des Eingehens auf die Anschauungen der Pneumatomachen je nachdem, für wie aktuell die Beschäftigung mit ihnen jeweils gehalten und als wie aussichtsreich das Lehrgespräch mit ihnen eingeschätzt wurde, was sich etwa an einem Vergleich zwischen or. 41 und or. 31 Gregors von Nazianz aufzeigen ließe. Man wird deshalb mit dem „argumentum e silentio" sehr viel behutsamer zu verfahren haben als der Verfasser, der bezeichnenderweise den „Höhepunkt pneumatomachischer Theologie" da erreicht sieht, wo für uns die Quellen am reichlichsten fließen, nämlich in Ps.-Athanasios, Dialogus I contra Macedonianos (S. 89 ff.)!

[15] G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, BHTh 21, 1956, S. 12.

[16] S. 206. 216 u. ö. [17] S. 153 [18] S. 18.

[19] A.a.O., S. 5 ff. [20] S. 6.

man in seinem Sinne vom „Panbinitarismus" der östlichen Theologie vor Athanasios und den sogen. „Jungnikäern" sprechen! – hängt es für ihn auch zusammen, daß es, sobald die Geistfrage in die theologische Kontroverse einbezogen wurde, vielen östlichen Theologen als „denkerische Unmöglichkeit" erschien, „den Geist mit Gott und Christus auf die gleiche Stufe zu stellen"[21] und seine „Entstehung" und sein Wesen anders zu erklären, „als ihn zu den Geschöpfen zu rechnen".[22]

Sind diese Theologen, die Pneumatomachen, also als die „legitime(n) Bewahrer der normaltheologischen Tradition" anzusehen?[23] Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß die vor- und z. T. auch noch nachnikäische Tradition des Ostens, was das Wesen und die Würde des Geistes anlangt, von einer tiefen Unsicherheit gekennzeichnet war, deren Ursachen sich nachzuspüren lohnte. Gleichwohl wird man mit der Fixierung von Vorformen der „Pneumatomachie" wohl sehr viel vorsichtiger sein müssen als der Verfasser, weil es ja keineswegs dasselbe ist, „ob Abirrungen . . . gegen eine evangelische Kritik behauptet, verteidigt und festgehalten werden, oder ob sie sich unbemerkt eingestellt . . . haben",[24] und schon gar in einer ausschließlichen Orientierung der theologischen Bemühungen am Verhältnis Christi zu Gott[24a] kein Anzeichen von „Frühpneumatomachismus" sehen können. Aber auch wo sich im Denken östlicher Theologen vor oder nach Nikaia eindeutig antitrinitarische Züge feststellen lassen, ist mit dem Aufweis solcher Gemeinsamkeiten mit pneumatomachischem Denken noch wenig ausgerichtet, da der Antitrinitarismus (Binitarismus) bei Eusebeios von Kaisareia etwa, „*dem* ‚Vorläufer' der Pneumatomachen",[25] dessen „große theologische Schau . . . die Erfüllung der eschatologischen Verheißungen im Römischen Reich, die Einheit von Christentum und Gesellschaft, von Kirche und Kultur" war, womit „die Kirche letztlich auf(hörte), einen eigenen Sinn zu haben, und . . . auch für den Geist als eine Offenbarung Gottes kein Raum mehr" war,[26] und auf der anderen Seite einem Mönchstheologen wie Eustathios von Sebasteia, von dem wenigstens in seinen Anfängen die Tendenz zur Weltverneinung und der Anstoß zu asketischen Übersteigerungen ausgingen,[27] völlig anders motiviert gewesen sein muß. Was ist mit dieser „Ableitung" also letztlich erklärt? Zudem ist die Verwendung des „Vater-Sohn-Schemas" wohl kein geeignetes Kriterium zur Feststellung eines etwaigen Traditionszusammenhangs zwischen dem Pneumatomachentum und der östlichen „Normaltheologie" von Origenes bis zu den Theologen der Mittelpartei um die Mitte des vierten Jahrhunderts, da dies „Schema" durchaus in verschiedenem Sinne anwendbar war je nachdem, ob es galt, den Modalismus, den Subordinatianismus, die These der Geschöpflichkeit des Sohnes oder die der Gottheit des Geistes abzuwehren, und sich darum auch bei den Vertretern der verschiedensten Richtungen nachweisen läßt, nicht zuletzt bei den Homousianern![28] So kann auch die Verhaftung in diesem „traditionellen" Denkschema kaum der *Grund* gewesen sein, der die Pneumatomachen zu einer „radikale(n) Depotenzierung des Geistes" führte.[29] Vielmehr diente ihnen dies „Schema" als bevorzugtes *Mittel*, um sich der homousianischen Zusammenordnung von Vater, Sohn und Geist zu erwehren.[30]

---

[21] S. 96. [22] S. 18. [23] S. 9.

[24] H. v. Campenhausen, Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche, SGV 222/23, 1959 (wieder abgedruckt in: Tradition und Leben, 1960, S. 170).

[24a] S. 6. [25] S. 145.

[26] G. Kretschmar a.a.O., S. 8.

[27] Vgl. die Kanones von Gangra (340/41) und dazu etwa J. Gribomont, Eustathe de Sébaste, in: Dictionnaire de Spiritualité, IV, 2, 1961, Sp. 1708–1712.

[28] Vgl. etwa einerseits Gregor von Nazianz, or. 29, bes. 17 f.; or. 30, 6–8 (MG 36, 96 B–97 C, 109 B–113 B), andererseits Eunomios (s. sein Bekenntnis, Mansi II, 648 E; Basileios, Adv. Eun. III, 6: MG 29, 665 D; Eun., Apol. 25: MG 30, 861 C–D).

[29] S. 111; vgl. auch etwa S. 9. 145. 152. 186. 223.

[30] Dies scheint auch dem Verfasser nicht völlig entgangen zu sein: vgl. S. 43 f. 152.

3. Worin ist aber dann der Kampf der Pneumatomachen gegen ein drittes göttliches Prinzip begründet? Etwa in ihrem monotheistischen Eifer, wie der Verfasser meint, in ihrem leidenschaftlichen Interesse an der „Reinhaltung der Anbetung Gottes",[31] sowie in ihrem Bemühen um eine schriftgemäße Theologie,[32] das sie unbeirrt darauf insistieren ließ, daß in der Schrift nirgends geboten werde, den Geist anzubeten, wie sie auch über die „Gottheit" des Geistes schweige? Allein, handelt es sich bei dem Pochen auf der „Einzigkeit" Gottes in dieser Phase des trinitätstheologischen Streits nicht in der Tat nur noch um „volkstümliche Polemik"? Denn da die Gottheit des Sohnes von der Mehrzahl der Pneumatomachen zugestanden worden zu sein scheint, also *seine* Anbetung für sie „nicht im Gegensatz zum Monotheismus steht, sondern gerade wesenhaft zur Verehrung des einen Gottes gehört, war es nicht von vornherein abzustreiten, daß dasselbe auch vom Heiligen Geist gelten sollte".[33] Die Überzeugung von der Geschöpflichkeit des Geistes mußte also *vorhergegangen* sein, wenn seine Zusammenordnung mit Vater und Sohn als mit dem monotheistischen Dogma unvereinbar empfunden wurde, und war nicht etwa dessen unausweichliche *Konsequenz*. Und was das andere Motiv anlangt, den Biblizismus der Pneumatomachen, so läßt sich doch wohl kaum leugnen, daß auch etwa Athanasios und die Kappadokier auf ihre Weise „schriftgemäße Theologie" treiben wollten und ihr Schriftbeweis keineswegs weniger überzeugend war als der der Pneumatomachen.

Nachdenkenswert aber ist ein anderer Hinweis des Verfassers. Danach „mußte", so wie Basileios von Kaisareia „Wesen und Wirken des Geistes in ihrer Bedeutung für die christliche Existenz beschrieb, ... die Homousie der Sache nach dabei herauskommen", während „sich hier bei der Anschauung vom Wesen des Heiligen Geistes die Pneumatomachen fundamental unterschieden", so daß „der Streit um die Homousie ein Streit um die Pneumatologie" wurde.[34] Ist er auch für Basileios diesem Problem nicht weiter nachgegangen, was der Durchschlagskraft seiner These gewiß zugute gekommen wäre, so hat er doch vor allem bei Eustathios von Sebasteia[35] nachzuweisen versucht, daß dessen „Pneumatomachie" „ihre letzte Wurzel in seiner undifferenzierten praktischen Geist-Erfahrung" hatte, darin, daß Eustathios den Geist wohl „in seinem Christenleben als Realität, und zwar nahezu als Teil seiner selbst verspürte", als „*in* ihm selbst" wirkende, „von Gott verliehene Gabe", aber nicht als „ein göttliches Gegenüber" erfuhr, „das dem Menschen bestimmte Gnadenwirkungen zukommen läßt",[36] wobei der Verfasser hauptsächlich die pseudobasilianischen Bücher „De baptismo" zur Grundlage nimmt, die für ihn „mit einiger Wahrscheinlichkeit" als Werk des Eustathios zu gelten haben.[37]

Daß die von einer späten und kaum sonderlich Vertrauen erweckenden Überlieferung[38] als basilianisch bezeugten „Libri duo de baptismo" unecht sind, ist schon aus

---

[31] S. 51; vgl. auch S. 74. 84. 95. 100 mit 131. 152. 154. 164.

[32] S. 56 u. ö.

[33] G. Kretchmar a.a.O., S. 12.

[34] S. 10.

[35] Wenn er auch den Pneumatomachen des pseudoathanasianischen „Dialogus I contra Macedonianos" nachsagt, daß es die „Geist-Erfahrung" gewesen sei, die im Hintergrund ihrer „Pneumatomachie" stand (S. 99 f.), so bleibt es in diesem Fall bei der bloßen Behauptung. Und das nicht von ungefähr! Denn ihre Aussagen über Wesen und Wirken des Geistes haben zu sehr polemischen Charakter – sie zielen durchweg darauf ab, daß der Geist Vater und Sohn untergeordnet sei und im Unterschied zum Sohn eine bloß dienende Funktion habe (s. die Zitate S. 97 ff.) –, als daß sich über ihre „Geist-Erfahrung" irgendetwas Positives ermitteln ließe.

[36] S. 50.

[37] S. 220; zum Nachweis s. S. 217 ff.

[38] Vgl. J. Gribomont, Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile, Bibliothèque du Muséon 32, Louvain 1953, S. 306. Freilich ist Gribomont gleichwohl geneigt, die Echtheit von „De baptismo" anzunehmen (s. S. 306–308).

sprachlichen Gründen gewiß mehr als wahrscheinlich. Doch wird sich darüber endgültig nur befinden lassen, wenn das ganze Corpus asceticum des Basileios in die Untersuchung einbezogen wird, für das ja insgesamt seit alters[39] die basilianische Verfasserschaft in Zweifel gezogen und stattdessen die Herkunft von Eustathios erwogen worden ist. Hier aber soll uns allein die Frage beschäftigen, ob sich in „De baptismo" spezifisch pneumatomachische Züge nachweisen lassen, die die Abfassung dieser Schrift durch Eustathios möglich oder gar wahrscheinlich machen. Und nur, wenn diese Frage mit Sicherheit oder wenigstens „mit einiger Wahrscheinlichkeit" zu bejahen ist, wird des weiteren den Gründen dieser „Pneumatomachie" nachzuspüren und zu fragen sein, ob bei dem Verfasser von „De baptismo" etwa „Pneumatomachen- und Asketentum in einer Einheit des Denkens wurzeln, ob ersteres durch letzteres beeinflußt wurde".[40]

Mit das Bemerkenswerteste an „De baptismo" dürfte die von Basileios völlig abweichende Auslegung des Taufbefehls Matth. 28, 19 sein, die wohl auf den Autor der Schrift selbst zurückgeht, da er sie wie eine unerhörte Neuigkeit gleich dreimal hintereinander in extenso vorträgt.[41] Danach werden mit den drei „Namen" der Taufformel die Aspekte der asketischen Weltentsagung und „Neugeburt" im Sinne eines stufenweisen Aufstiegs zur Vollkommenheit beschrieben. Und zwar ist „im Namen des Geistes Getauftwerden" nach Joh. 3, 6 als „aus dem Geist Geborenwerden", ja als „Geistwerden" zu verstehen, was nichts anderes bedeutet, als daß sich der Asket über das „belehren" und an das „erinnern" läßt, was Christus gesagt hat (Joh. 14, 26), daß er die Früchte des Geistes bringt (Gal. 5, 22) und sich in die von Paulus beschriebene charismatische Existenz berufen weiß (Röm. 12, 6), während „im Namen des Sohnes" Getauftwerden so viel bedeutet wie das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, Christi, womit man schließlich der „Vollkommenheitsstufe" gewürdigt ist, der „Taufe im Namen des Vaters", der Gotteskindschaft (Joh. 1, 12; Jes. 5, 11; 2. Kor. 6, 17. 18). D. h. hier wird entsprechend einem spiritualistischen Verständnis der Taufe als „Erkenntnisgrundes" der asketischen ἀπόταξις in origineller Weise die Taufformel Matth. 28, 19 dazu benutzt, um die Stichworte zu liefern, nach denen neutestamentliche Grundaussagen über die christliche Existenz aneinandergereiht und dem Gedanken eines stufenweisen Aufstiegs dienstbar gemacht werden, wenn der Autor auch, da er sich fast nur in Bibelzitaten und -reminiszenzen äußern kann, außerstande ist, diesen Stufencharakter einsichtig zu machen. Wir fragen: Liegt dieser Auslegung der drei ὀνόματα der Taufformel ein Geistverständnis zugrunde, dem der Geist als „deutlich subordiniert" gilt, „und zwar gegenüber Vater *und* Sohn, die fast auf gleicher Stufe stehen"?[42] Dies ist darum unwahrscheinlich, weil, wenn aus dieser Spekulation über die „Namen" der Taufformel „dogmatische" Rückschlüsse zu ziehen wären, auch von einer Subordination des Sohnes gegenüber dem Vater gesprochen werden müßte, da ja erst die „Taufe im Namen des Vaters" den τέλειος βαθμός darstellt.[43] Doch stünden dieser Deutung in „De baptismo" eine Fülle von Aussagen entgegen. Zudem betont der unbekannte Verfasser, so, als fürchte er, „pneumatomachisch" mißverstanden zu werden, ausdrücklich, daß, wenn vom „Geistwerden" des Asketen gesprochen werde, „Geist" in diesem Fall „nicht im Sinne der majestätischen und menschlichem Denken unbegreiflichen Doxa des Heiligen Geistes", sondern „im Sinne der Herrlichkeit" zu verstehen sei, „die in der Austeilung der Charismen Gottes durch seinen Christus zu jedermanns Nutzen gründet und an ihrer aller wirksamen Betätigung in rätselhaftem Umriß anschaubar wird" (1. Kor. 13, 12).[44]

---

[39] Vgl. Sozomenos, h. e. III, 14, 31 (GCS 30, 123, 15 f.).

[40] S. 218.

[41] De baptismo I, 2, 20–24; 26.27; 3, 1 (MG 31, 1560 C – 1565 B; 1569 B – 1572 D; 1573 A.B).

[42] S. 221.

[43] De baptismo I, 2, 24 (MG 31, 1565 A).

[44] Ebd. I, 2, 20 (1560 D – 1561 A).

Es wird hier also zwischen dem „Geist" als Gabe (Gottes durch Christus) und dem „Heiligen Geist" als „gottheitlichem Gegenüber" des Menschen unterschieden so wie an anderer Stelle zwischen „Geistwerden" („im Geiste Leben", in ihm „Wandeln": Gal. 5, 25) als Vorbedingung und dem „Fähigwerden, den Heiligen Geist aufzunehmen", als zu erhoffender Folge.[45] Im übrigen wird der Hl. Geist in „De baptismo" zwar nicht sonderlich häufig erwähnt. Wo es aber geschieht, da wird er durchaus auch als handelnde „Person" und nicht etwa nur „als im Menschen wirkende Kraft" bezeugt.[46]

Nimmt man also das Geistverständnis zum Maßstab, so spricht wenig für die Herkunft von „De baptismo" von Eustathios, so daß wir auf der Suche nach den Wurzeln der eustathianischen „Pneumatomachie" im wesentlichen auf das aus dem Schrifttum des Basileios zu eruierende Eustathiosgut angewiesen bleiben, das uns aber in dieser Frage weithin im Stich läßt und nur zu der Vermutung Anlaß gibt, daß bei Eustathios Pneumatomachen- und Asketentum irgendwie in Zusammenhang standen,[47] während es umgekehrt für die Kappadokier nicht zuletzt die Erfahrungen des Mönchtums gewesen zu sein scheinen, die nach einem Ausdruck in der „Theologie" des Hl. Geistes verlangten.

Zusammenfassend wird man daher leider urteilen müssen, daß trotz mancher dankenswerten Förderung und Belehrung im einzelnen die Geschichte des pneumatologischen Streits auch nach den Untersuchungen des Verfassers eine im wesentlichen noch unerledigte Aufgabe ist.

Göttingen *A. M. Ritter*

---

[45] Ebd. I, 2, 21 (1561 B).

[46] S. 222. Daß das – instrumental gemeinte – „*ἐν πνεύματι*" „die adaequate, für ‚De bapt.' typische Redeweise" sei (S. 223), kann man nur dann finden, wenn man wie der Verfasser übersieht, daß in „De baptismo" mit Bedacht und Konsequenz zwischen *πνεῦμα* und *πνεῦμα ἅγιον* unterschieden wird! Vgl. ferner die Rede vom *πνεῦμα ἅγιον καὶ ἡγεμονικόν* (II, 4, 1,: 1588 B), die Warnung vor dem „Betrüben" des Hl. Geistes (I, 3, 3: 1577 B) oder den Gebetswunsch, „daß der heilige und gute Geist durch die Gnade des guten Gottes und seines Christus uns daran erinnere und das lehre, was er vom Herrn gehört hat, und so unsern Sinn lenke auf den Weg des Friedens . . ." (I, 2, 1: 1525 C), wo also ein vom Neuen Testament besonders dem Geist zugeschriebenes Werk in einer an Basileios erinnernden Weise mit dem Wirken der beiden anderen Personen der Trinität gekoppelt wird ähnlich wie an der zuerst genannten Stelle, wie überhaupt die Einheit des Gnadenwirkens „Gottes durch Jesus Christus unsern Herrn im Hl. Geiste" betont wird (I, 2, 9: 1540 C; vgl. ferner 2, 7 und 23: 1536 B. 1565 A) und darum auch der Gedanke der Unteilbarkeit der Vater, Sohn und Hl. Geist zu erweisenden Doxa zumindest nicht fernliegt (I, 2, 25: 1569 A). Nach allem wird man schwerlich mit dem Verfasser darin übereinstimmen können, daß man bei der in „De baptismo" vorausgesetzten „Auffassung vom Wesen des Geistes . . . nur schwer zur Behauptung der Gottheit des Geistes gelangen" konnte (S. 223).

[47] Mit Recht sagt der Verfasser: „Über das Wesen des Heiligen Geistes erhalten wir aus D(e) S(piritu) S(ancto) positiv keine weiteren Aufschlüsse" (S. 49), als daß Eustathios gegenüber Basileios – in polemischer Absicht! – den „Sach"-Charakter des Geistes stark hat hervortreten lassen, um von da aus die „Homotimie" des Geistes mit Vater und Sohn zu bestreiten. Denn „wie sollte die Gabe mit gleicher Ehre gefeiert werden können wie der Geber" (§ 57, ed. Johnston, S. 112)? Wo aber Eustathios (S. 48) selbst anzutreffen sei, ist schwer zu sagen. Nur liegt, schon weil Eustathios sowohl führender Pneumatomache als auch führender Mönchstheologe gewesen ist, in seinen polemischen Äußerungen mit seiner „existentielle(n) Geist-Erfahrung" die Vermutung nahe, daß beides, sein Pneumatomachen- wie sein Asketentum, irgendwie miteinander zu tun hatten.

Mittelalter

Wolfgang Seegrün: Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164) (= Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, Band 51). Neumünster (Karl Wachholtz) 1967. 228 S., kart. DM 27.–.

In der Einleitung dieses in die „Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins" aufgenommenen Buches erklärt der Verfasser: „Der Sinn der Arbeit liegt in der Zusammenstellung verstreuter und zum größten Teil auch sprachlich schwer zugänglicher Forschungsresultate." Und tatsächlich hat er die neuesten und besten Quellenausgaben benutzt und viele ganz spezielle Abhandlungen angeführt, so daß nur wenige Literatur von wesentlichem Wert fehlt. Seit dem Buch A. D. Jørgensens „Den nordiske Kirkes Grundlæggelse og første Udvikling" (1874–78) fehlt solch ein Werk, und das umso mehr, als das neu erschlossene Quellenmaterial wie die moderne Editionstechnik eine neue Arbeit erforderten. Während man im Norden normalerweise die Probleme vom lokalen Gesichtswinkel aus betrachtet hat, in Deutschland hingegen von Hamburg-Bremen aus, ist es deshalb sehr interessant, daß der Verfasser den Versuch gemacht hat, die nordische Kirchengeschichte von Rom aus zu verstehen. Eine Folge dieser Problemstellung ist jedoch, daß wir dann gar nichts mehr von der Christianisierung des Nordens zu hören bekommen, wenn die Beziehungen zur Kurie schlecht waren; nur spät wird der Leser über Norwegen unterrichtet, und Schweden tritt erst zum Schluß auf. Dazu kommt noch, daß die schriftlichen Quellen so selten und oft so zufällig überliefert sind.

In Sonderheit gilt, daß der Verfasser ein großes Vertrauen zu den schriftlichen Quellen hat, die Zeugnisse archäologischer oder institutionsgeschichtlicher Arbeiten aber beinahe nicht berücksichtigt. Sehr schwierige Quellen wie die Chronik aus Roskilde werden kritiklos übernommen: die negative Erwähnung König Knuds (des Heiligen) hat aber z. B. keinen anderen Quellenwert, als daß sie einen Bestandteil der Propaganda einer (viel späteren) Partei ist; auch kann man nicht König Niels „eine wenig standfeste Haltung" (S. 105) zuschreiben, weil diese Chronik ihn (später) als *„minime rectorem"* charakterisiert.

Die Neigung des Verfassers zu Abstraktionen läßt bei dem Leser großen Zweifel zurück, inwieweit die kuriale Urkundenterminologie sich überhaupt mit der Realität deckt, d. h. ob man zu dieser frühen Zeit Begriffe wie *Staat, Nation* usw. auf die skandinavischen Reiche anwenden kann (vgl. S. 161 von Norwegen um 1150: „Der Staat ist nicht mehr der Alleinverantwortliche für die Menschen, sondern die Kirche tritt zu ihm in eine möglicherweise fruchtbare Spannung"). Auch ist es ein Scheinproblem ganz anachronistischer Natur, wenn Seegrün (S. 106 ff.) die Teilnahme des Königsohns Svend am ersten Kreuzzug so diskutiert: war er „eines der vielen Abenteuer", oder kann man von „einer offiziellen Teilnahme eines dänischen Kontingentes" sprechen? Und wenn im Vorwort die Arbeit Hans Olriks (1892–95) mit Recht getadelt wird, weil er „die dänischen Quellen zu harmonisieren" versucht, schreibt Seegrün (S. 122) selbst: „So ist wohl eine bestmögliche Harmonisierung aller Quellen gewonnen".

Der „kuriale" Gesichtspunkt des Verfassers bringt jedoch vieles Wertvolle mit sich, z. B. werden sehr oft zu speziellen nordischen Problemen internationale Parallelen zitiert. Bei der Erwähnung des wichtigen Diploms von 1135, in dem der Bischof von Roskilde dem Næstvedkloster u. a. Zehnte schenkt, wird auf das Pisanerkonzil hingewiesen, denn nur sechs Monate früher wurde hier ein Canon über Zehnte und Klöster veröffentlicht. Bei dem Aufstand in Seeland etwa 1124, wo die Priesterehe eine zentrale Rolle spielte, wird auf das Laterankonzil 1123 hingewiesen, und von besonderem Wert sind hier die Parallelen aus Gegenden, die wie Skandinavien am Randgebiet Europas lagen. Z. B. wurde die 1104 errichtete nordische Kirchenprovinz schon 1133 aufgehoben und wieder unter Hamburg-Bremen gestellt, dann aber wenige Jahre später wiedererrichtet, gerade wie die polnische

Provinz Gnesen 1134 unter Magdeburg kam, aber schon 1136 wieder selbständig wurde.

Zum Verdienst des Verfassers gehört auch seine Sorgfältigkeit. Nur einige Ungenauigkeiten sind zu erwähnen. S. 102 Note 354: 13. März 1118, ist wohl: April? (Dipl. Dan. 1 II 44). Und auf derselben Seite wird 1118 ein Kardinal Teuzo erwähnt, der früher *per Datiam* gewirkt haben soll. Zu dieser Zeit kann Dacia auch Ungarn bedeuten, und ein Kardinal Teuzo war 1091 wirklich in Ungarn! S. 132 wird der Bischof von Viborg Svend als 1132 gestorben erwähnt (nach der Roskildechronik), nach der Lunderchronik aber 1133 (s. DD 1 II 62). Auf einen Punkt muß jedoch näher eingegangen werden. Schon im Vorwort bemerkt Seegrün über das neue Diplomatarium Danicum, daß es „auch Anlaß zu Kritik . . . geben" könnte, und S. 174 Note 222 bei der Erwähnung des Neufundes von Koudelka: „Es ist unverständlich, daß . . . DD 1 II (1963!) die Urkunde nicht aufgenommen . . . hat", wenn Koudelka (d. h. 1960) schon diesen Neufund ediert hat. Im Vorwort dieses Bandes des Diplomatariums konnte er aber doch lesen, daß er bereits 1960, bei dem Tode des Herausgebers Lauritz Weibull, fertiggestellt war, weshalb die Urkunde Koudelkas selbstverständlich erst im Supplementband folgen kann, d. h., leider erst, wenn die ganze Reihe (dänische Diplome bis 1250) fertig ist.

Trotz der sorgfältigen und selbstverständlich sehr nützlichen Zusammenstellung sämtlicher Quellen zur frühen Kirchengeschichte Skandinaviens muß man doch zum Schluß sagen, daß ein wirkliches Bild der päpstlichen Politik nicht zustande kommt, vielleicht weil die Kurie normalerweise nur wenig Interesse für Skandinavien hatte. Jedenfalls treten Hauptlinien einer päpstlichen Skandinavienpolitik nicht auf, vielleicht mit einer Ausnahme, einer zielbewußten Zersplitterungspolitik, d. h. einer Verselbständigung der Randgebiete im Kampf gegen den Kaiser (z. B. Polen, Ungarn, Skandinavien). Als später (um die Mitte des 12. Jhs.) ein selbständiges Dänemark den Gegenpäpsten huldigte, wurden sowohl Norwegen als Schweden zu eigenen Kirchenprovinzen erhöht. Und noch eine Parallele wäre anzufügen: denn genau zu der Zeit, als auch England schismatisch war, bekam Irland (1152) seine Kirchenprovinzeinteilung.

Aber solche nicht-ideellen Motive erkennt der Verfasser nicht, dagegen wird (S. 176 Note 229) hervorgehoben, es sei „mehr als unglücklich, das Vorgehen des Papstes (d. h. die Entwicklung der schwedischen Kirchenprovinz) als kuriale Spaltungstendenz zu betrachten."

Aarhus *T. Dahlerup*

Wilhelm Ockham: Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham. Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Prologus et distinctio prima. Edidit Gedeon Gál, O.F.M. adlaborante Stephano Brown, O.F.M. – Guillelmi de Ockham, Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita. Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae (= Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae St. Bonaventure, N. Y. G. de Ockham, Opera Philosophica et Theologica. Opera Theologica 1). St. Bonaventure, N. Y. (The Franciscan Institute) 1967. 41*, 536., geb.

Der kritischen Edition von Wilhelm Ockhams „Opera Politica", die heute von H. S. Offler energisch vorangetrieben wird (bisher 3 Bde., Manchester 1940–1963, in nächster Zeit soll ein weiterer Bd. erscheinen), stellt das Franciscan Institute St. Bonaventure (N. Y.) nun seine Reihe der „Opera Philosophica et Theologica" des Venerabilis Inceptor an die Seite. Über die Wichtigkeit dieses Unternehmens brauchen wir kein Wort zu verlieren. Keiner, der sich mit Theologie- und Geistesgeschichte beschäftigt, kann den breiten und tiefen Einfluß verkennen, den diese Schriften bis zu Luther und der Thomas-Renaissance des 16. Jhs. hin ausübten. Als erster Band der „Opera Theologica" (künftig zitiert OT I) konnten nun Prolog und erste Distinctio von Ockhams großem „Scriptum" zum 1. Sentenzenbuch erscheinen, die bisher, von der ersten Quaestio des Prologs abgesehen, nur in zwei

Incunabel-Ausgaben (Hain Nr. 11945 und 11942) vorlagen und erst seit wenigen Jahren durch einen photomechanischen Nachdruck (in G. de Ockham, Opera Plurima III, London 1962 = Hain, Nr. 11942) wirklich jedermann erreichbar sind. Große Schwierigkeiten waren zu überwinden, ehe Gedeon Gál und Stephan Brown ihre Edition vorlegen konnten. Die knappe Introductio deutet sie nur an, wenn sie darauf hinweist, daß P. Doncoeur schon zur Zeit des I. Weltkrieges eine Ausgabe vorbereitete (S. 9* Anm.). Nach ihm haben H. Bascour und vor allen anderen Philotheus Boehner diese Aufgabe neu in Angriff genommen, die dann nach Boehners Tod (1955) zunächst in die Hände E. M. Buytaerts überging (vgl. P. Boehner, Collected Articles on Ockham, St. Bonaventure N. Y. 1958 [Coll. Art.], S. 26 A. b, S. 111 f. A. 2). Zuletzt noch hinderte eine Naturkatastrophe den Fortgang des Werkes: im November 1966 begruben die Fluten des Arno in Quaracchi die fast fertig ausgedruckten Bestände des vorliegenden Bandes unter sich (vgl. S. 536). Dank einem photomechanischen Nachdruck konnte er nun doch mit einer Verspätung von fast einem Jahr ausgeliefert werden.

Die Herausgeber (Hrss.) haben ihrer Arbeit jene Sorgfalt gewidmet, die der Aufgabe angemessen war. 8 Manuskripte (Mss.) sind durchgehend kollationiert worden, wobei der schon von Boehner (Coll. Art., 113–19) gewürdigten Familie der Mss. Florenz, Bibl. Naz., Conv. Soppr. 3.801 (in OT I unter Sigle „A"); Troyes, Bibl. de la Ville 718 („B") und Oxford, Balliol Coll. 299 („C") konstitutive Bedeutung zukommt. Höher als Boehmer werten Hrss. Ms. Oxford, Merton Coll. 100 („D"), das sie offenbar in selbständiger Linie mittelbar auf den Autograph zurückführen (vgl. 21*). Die Wichtigkeit der Mss. München, Univ.-Bibl. F. 52 („E") und Paris, Bibl. Mazarine 894 („F") hatte ebenfalls Boehner schon hervorgehoben, da in ihnen noch eine andere Traditionsgruppe greifbar wird. Gegenüber diesen Handschriften haben die anderen beiden vorwiegend kontrollierende Funktion. An zahlreichen Stellen haben Hrss. auch weitere Mss. verglichen; besonders bedeutsam ist hier die Abbreviation in Ms. Rom, Vat. Borgh. 68 („Borgh."). In ihrem unseres Wissens sonst lückenlosen Verzeichnis der (9) „codices non collati" (S. 15*–17*) haben Hrss. eine vollständige Handschrift des gesamten „Scriptum" nicht aufgenommen, die unser besonderes Interesse allein darum verdient, weil ihr Schreiber kein Geringerer war als Gabriel Biel: Ms. Gießen, Univ.-Bibl. 773; zweispaltig, Provenienz: Butzbach, Fraterherrenstift (saec. XV), f. 1–330 va. *Explicit:* „Sed / est conformis voluntati divine, in secu / la seculorum benedicte. amen. / [Colophon, rot:] Explicit / scriptum super primum librum Sententiarum Venerabilis Inceptoris / Magistri Wilhelmi de Ockam Angli / ci. Anno 1453 in die beate Elizabet [= 19. November] / G. Byhel.". Es handelt sich also um Biels Handexemplar, das er anfertigte, während er in Köln studierte (Auf dieses Ms. hat uns R. Damerau, Die Abendmahlslehre des Nominalismus, Gießen 1964, 259, aufmerksam gemacht, wir haben seine Angaben nach freundlichen Auskünften von Herrn Dr. Schüling, Gießen, berichtigt).

In Ms. A liegt uns, wie Boehner schon erkannt hatte (bes. Coll. Art., 125–9), die relativ älteste greifbare Textstufe vor. Hrss. ziehen daraus dankenswerter Weise die Konsequenz, im Druck durch diakritische Zeichen die in A fehlenden Passagen kenntlich zu machen – soweit sie nicht ein bloßes Schreiberversehen angenommen haben, das sie dann nur im Apparat vermerken (naturgemäß läßt sich diese Annahme in manchen Fällen durchaus bestreiten, z. B. 212, 15). Jeder Benutzer vermag also mit einem Blick die Sachlage zu übersehen. Manche crux interpretum findet dadurch ihre Lösung (vgl. außer dem 28*, Anm. 2, zitierten Beispiel etwa auch R. Guelluy, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham, Louvain–Paris 1947, 108 f. A. 1 mit OT I, 49, 22–50, 1). Allerdings würden wir die Bedeutung der späteren Einschübe für die Erfassung von Ockhams innerer Gedankenentwicklung mit Boehner höher veranschlagen als Hrss., die die „korrigierenden" Zusätze doch allzusehr zu unterspielen scheinen (20*), während diese Texte u. a. auch den Übergang von der ‚fictum'- zur ‚intellectio'-Theorie der Allgemein-Begriffe markieren (zur Bedeutung dieser Theorien vgl. Coll. Art., passim, Stellen im Index s. vv.).

Die uns in A und im Borgh. (zu ihm vgl. Boehner, Coll. Art. 6, und bes. A.

Maier, Ausgehendes Mittelalter I, Rom 1964, 184–6, und nun gegen V. Richter, Gregorianum 46, 1965, 773, dies., Ausg. Mittelalter II, Rom 1967, 523–6; in gleichem Sinn unabhängig davon: OT I 23*–26*) bezeugte ältere Textfassung hatte Boehner als „1. Redaktion" bezeichnet. Wenn Hrss. vorsichtiger von einer „redactio incompleta" sprechen (19* f.), so tun sie das, um dem Mißverständnis vorzubeugen, wir hätten hier eine erste vom Autor als abgeschlossen betrachtete Textform vor uns. Faßt man aber den Begriff einer „Redaktion" im Zeitalter handschriftlicher Vervielfältigung angemessen weit (wie z. B. auch A. Maier, Ausg. MA I, 176) und versteht man darunter nur jene Fassungen, von denen selbständige Handschriften vorliegen oder erschließbar sind, d. h. die durch Abschriften gesondert bekannt wurden, wird man hier nur einen Streit um Worte erblicken können. Umgekehrt ist ja bekanntlich auch die letzte uns erreichbare Textstufe (also etwa der Text in OT I) nicht unbedingt eine „redactio completa" (21* f.) im strikten Sinn, denn Ockham war durch seinen Prozeß in Avignon und durch seine Option im Armutsstreit daran gehindert, seinen Quaestionen eine Fassung zu geben, die in allen Punkten präzise seinem Erkenntnisstand der Zwanzigerjahre entsprochen hätte.

Nach diesen Überlegungen lassen sich auch die Erörterungen der Hrss. über den Titel von Ockhams Werk (33* f.) schärfer fassen. A. Maier hat darauf hingewiesen (Ausg. MA I, 177 f., 221 A. 28), daß wir bei den Theologen des 14. Jhs. damit rechnen müßten, daß sie ihre „ordinatio" zu den Sentenzen schriftlich *vor* Antritt ihrer Vorlesung ausarbeiteten. Wir würden demnach den Terminus „scriptum", den die weitaus meisten Mss. auf Ockhams Quaestionen zum I. Sentenzenbuch anwenden (A, B, C, E, G, H, außerdem Nr. 10, 11, 12, 17, 19 des Verzeichnisses der Hrss., außerdem noch die oben zitierte Handschrift und die Editio Princeps, Straßburg 1483), exakt in diesem Sinne deuten, während die zweimalige Benennung als „ordinatio" (F u. Nr. 9) demgegenüber als weiterer Begriff anzusehen wäre und außer Acht bleiben könnte. Vielleicht erklärt es sich eher aus Pietät Boehner gegenüber, daß Hrss. dieser Überlieferungslage zum Trotz an dem Wort „ordinatio" in ihrem eigenen Titel festgehalten haben (vgl. Boehners Sprachgebrauch in Coll. Art., passim, bes. 6 f., 103 f., 112). Wir würden ohne Bedenken dieses Wort im Titel streichen, zumal die vorliegende Überschrift sich in keinem Colophon bzw. keiner „superscriptio" einer Handschrift auch nur vorfinden *könnte*.

Bei der Datierung des Textes haben Hrss. (34*–36*) die bisher von der Forschung erreichten Ergebnisse bestätigt und etwas zu präzisieren vermocht. Neu erhoben haben sie für die erste Redaktion des „Scriptum" den terminus ante quem: Ockham muß sie vollendet haben, bevor er von der Doktorpromotion Peter Aureolis wußte (die zwischen 14. Juli und 13. November 1318 stattfand – die Angabe OT I, 36*, ist dahingehend zu berichtigen, vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium Univ. Par. II, 225 u. 227 f., Nr. 772 und 776: das erste Dokument ist erst die päpstliche Aufforderung, noch nicht die Promotion selbst!), also vor dem Spätsommer/Herbst 1318. Als Terminus ante quem für die zweite Redaktion haben Hrss. die Sentenzenvorlesung (1322/23) Walter Chattons erhärtet, da sie in deren Reportation schon zahlreiche „Zusätze" nachweisen konnten (vgl. 26*–31*). Demnach dürfen wir die erste Ausarbeitung des „scriptum" den Jahren 1317/18, die Überarbeitung (2. Redaktion) den unmittelbar folgenden Jahren zuweisen.

Der Text ist zuverlässig nach den angenommenen Prinzipien der Quaracchi-Editoren (vgl. 38* f.) erstellt. Jeder, der an der mittellateinischen Philologie Interesse nimmt, wird es gleichwohl bedauern, daß Hrss. dementsprechend gänzlich auf den Versuch verzichtet haben, Ockhams Text in einer Orthographie zu bieten, die der des 14. Jhds. – und sei es auch nur annähernd – entspricht. Die ungemeinen Schwierigkeiten einer solchen Unternehmung wollen wir nicht verkennen, aber der orthographisch auf ein modernes Gelehrtenlatein normalisierte Text entspricht doch bestenfalls grammatikalisch dem Archetypus und wirkt daher leicht verfremdet. Die Quaestionen haben Hrss. durch eingeschobene Überschriften sehr klar gegliedert, so daß es jedem Leser sofort deutlich wird, an welchem Punkte die Erörterung angelangt ist, eine Leistung, die angesichts des verschlungenen Aufbaus (vgl. 40*) nicht

hoch genug veranschlagt werden kann. Umso bedauerlicher ist es, daß Hrss. die – selbstverständlich ebenfalls nichtauthentischen – Paragraphen der Edition Lyon 1495 (Hain Nr. 11942), nach denen bisher in der Literatur durchgehend zitiert wurde, nicht zusätzlich aufgenommen haben. Das macht die Identifizierung der gemeinten Stellen unnötig zeitraubend. Wenn man sich schon nicht entschließen konnte, diese Buchstaben in eckigen Klammern als Marginalien aufzunehmen, so hätte man doch zumindest eine tabellarische Konkordanz beigeben sollen. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn Hrss. im nächsten Band das auch für den vorliegenden Text nachholen könnten.

Theologen, Philosophen und Historiker werden Hrss. zu bleibendem Dank verpflichtet sein für den ausführlichen historischen Apparat, mit dem sie Ockhams Lehrmeinungen in den Kontext der Diskussion seiner Zeit zu stellen wußten. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen haben Hrss. manch neue Beziehung herausgearbeitet (vgl. jetzt besonders den Aufsatz mit Texteditionen des Mitherausgebers S. Brown, Sources for Ockhams's Prologue to the Sentences, in Franciscan Studies, n. s. 26, 1966, 36–65; Forts. in 27, 1967, 39–107, auf den in OT I leider nur 130 A. 1, 159 A. 2 verwiesen wird). Was wir bisher eigentlich nur von Ockhams Benutzung des Duns Scotus und Aureolis wußten, bestätigt sich als durchgängiges Merkmal des Stils seiner Auseinandersetzungen. Sein Bestreben, seine Kontrahenten präzise wiederzugeben, ist ständig zu beobachten; er zitiert ausführlich und so wörtlich, daß seine Zitate für die Textgeschichte der einzelnen Autoren verwendbar werden. Allerdings zitiert er niemals in enzyklopädischer Absicht, sondern um den Argumentationszusammenhang zur konkreten Problematik in der Wiedergabe der einzelnen „opiniones" zu erreichen, um dann nach einer scharfen und scharfsichtigen Kritik seine eigene Position abzustecken (vgl. etwa 277–290, 325–338). Es ist hier nicht der Ort, das im Einzelnen zu verfolgen, hingewiesen sei nur auf die Bedeutung, die diese Beobachtung für die Beurteilung auch etwa des *Dialogus* aus Ockhams Münchener Jahren gewinnen kann. Hrss. taten ein Übrigens, indem sie durch 3 sorgfältige Indices (I. Bibliotheken und Mss., II. Autoren, III. Wort- u. Sachregister; 511–533) auch eine rasche Benutzung des Bandes ermöglichten.

Das sorgfältig erarbeitete und hervorragend gedruckte Buch läßt ungeduldig auf einen raschen Fortgang der Edition warten. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sie zu einem intensiven Studium Ockhams anregen wird.

Berlin *Jürgen Miethke*

Willigis Eckermann OSA: Gottschalk Hollen, OESA († 1481): Leben, Werke und Sakramentenlehre (= Cassiciacum Bd. XXII). Würzburg (Augustinus) 1967. XXXVI, 391 S., kart.

The study of the theology of the late middle ages has become in recent years one of the more important frontiers in Reformation research. Reformation scholars find it no longer possible to ignore the influence of late medieval theology on the formation of Luther and Calvin or to assume that the importance of Thomas Aquinas for Roman Catholic thought in the modern era is an accurate reflection of the esteem in which Thomas was held in the 14th and 15th centuries. Nor is it any longer possible, since the research of Vignaux and Oberman into the nature of late medieval nominalism, to accept without question the thesis of Gilson and Lortz that nominalism represents the final decay of the medieval scholastic tradition, a tragic apostasy from the Golden Age of the 13th century. Recent critical scholarship has begun to show that this interpretation of late medieval theology is heavily shaped by contemporary dogmatic concerns and not fully responsive to the late medieval sources. Insofar as the late medieval theologians themselves thought of a Golden Age of theology they were far more likely to locate it in the 12th century rather than in the 13th. The 13th century marked for them an apostasy from the relatively unified tradition of the early scholastic age to the warring of the schools which characterized the "high" and "late" middle ages.

The re-appraisal of late medieval theology has led to a re-appraisal of late medieval theologians who belonged to the Order of the Hermits of St. Augustine.

Trapp and Zumkeller have surveyed briefly theological tendencies in the Augustinian Order in the late middle ages. While Zumkeller has compiled important lists of manuscripts written by Augustinians, Trapp has described the historical methodology used by late medieval Augustinians in documenting citations from other scholastic authors and from the fathers, quoted by the Augustinians in the course of their own theological discussions. These more general expositions have been enriched by articles and monographs on individual theologians of the Augustinian Order: Schüler, Würsdörfer, Vignaux, Oberman, Trapp and Leff on Gregory of Rimini; Toner on Augustine of Rome; Zumkeller on Hugolino of Orvieto, Dionysius of Montina, and Hermann von Schildesche; Wolf, Weijenborg and Steinmetz on Staupitz; Stakemeier and Jedin on Seripando; Werbeck on Jacobus Perez of Valencia; Lohse and Ferdigg on John of Paltz; O'Malley on Giles of Viterbo – and so the list goes on. For the most part these articles and monographs do not represent a *consensus omnium* on the nature of the theological currents within the Augustinian Order during the 14th and 15 th centuries and do not attempt to elaborate an over-arching theory concerning the direction of the theological movement of the Order as a whole. The single exception to this rule – and it is by no means an absolute exception – is what one might call the school of Adolar Zumkeller. It is important to mention this fact because the book by Eckermann on Gottschalk Hollen is an excellent example of an historical monograph, which rests on the presuppositions concerning the nature of late medieval Augustinianism first elaborated by Father Zumkeller.

For Father Zumkeller late medieval Augustinianism is simply another name for the theology of the Order of the Hermits of St. Augustine in the late middle ages. Zumkeller does not think so much in terms of theological currents which cross the boundaries of the Orders (though he certainly does not deny that this takes place) as he does in terms of the theologies of the Orders themselves. To the usual classification which one finds in histories of dogma – Dominican theology, Old Franciscan theology, and New Franciscan theology – Zumkeller adds a fourth, Augustinian theology.

In describing the theology of the Augustinian Order, the work of Damasus Trapp plays an important role. Augustinian theology, according to Trapp, falls into two epochs. The first stretches from Giles of Rome to Thomas of Strassburg; the second begins with Gregory of Rimini. Early Augustinianism is heavily influenced through Giles of Rome by Thomas Aquinas. It is not surprising, for example, that early Augustinians joined with Thomas Aquinas and the Dominicans in opposing the doctrine of the immaculate conception of the Virgin Mary defended by Scotus and the Franciscans. Later Augustinianism is more heavily dependent on Augustine himself, having recovered a far wider corpus of the writings of Augustine than was at the disposal of Giles of Rome. As a sign of this new independence vis-à-vis its own past, the Augustinians shift their alliance from the Dominicans to the Franciscans on the question of the immaculate conception. Throughout its history, however, Augustinianism is marked by its careful historical scholarship, by its desire for better texts and its concern for proper documentation.

Within the framework of these assumptions Willigis Eckermann has written an exhaustive and instructive study of the sacramental theology of Gottschalk Hollen, a German Augustinian who died in 1481, two years before the birth of Luther. The book is divided into two parts, of which the second is by far the more interesting. The first section surveys briefly the life and influence of Hollen, describes in some detail each of his writings, and traces the manuscript tradition of those writings. It is not until the second section of the book that the sacramental theology of Hollen is expounded and critically evaluated.

In choosing Hollen as the subject for his study Eckermann has consciously bypassed the more important and more theologically profound figures of the Augustinian Order in favor of a theologian who stands within the second rank. Eckermann defends his choice by arguing that "der theologische Gehalt ihrer Aussagen

steht dem Zentrum des Christentums oft näher als jener der großen Meister, ihre Wirkung auf das Volk war oft bedeutsamer als die der Verfasser hochgelehrter Schriften" (p. 346).

Hollen's sacramental theology, according to Eckermann, is not speculative in its direction, but has rather a pastoral orientation. When Hollen discusses the eucharist, for example, he does not lay emphasis on the doctrine of transubstantiation or attempt to unravel the mysery of the relation of substance and accident. It is the religious character of the eucharist, the problem of the relation of the sacrifice of the mass to the sacrifice of Calvary, which claims his principal attention.

In point of fact Hollen displays little tendency to attempt to penetrate the tradition of the Church concerning the sacraments, either to give it a new and profound biblical undergirding or to challenge and remold it with fresh theological insights. Hollen gives no new and profound interpretation of the sacraments. He mediates the tradition of the Church as he has received it; he does not re-interpret it. His support of the traditional interpretation of the Church is itself traditional, drawn from canon law and from anthologies of the sayings of the Fathers.

Eckermann regards Hollen as a representative of the theological tendencies of the *via antiqua*. There is almost no evidence of the influence of *the via moderna*, save for an occasional and isolated use of the distinction between the *potentia ordinata* and the *potentia absoluta*. While one finds in Hollen traces of the influence of Scotus, such as the doctrine of the *acceptatio divina*, one also finds in Hollen the typically Augustinian opposition to the Pelagianizing tendencies of Scotus in the doctrine of justification. In many of his formulations, such as his view of the declaratory function of the priest in the sacrament of penance, Hollen evidences a clear preference for the theological, formulations of Peter Lombard from the 12th century.

On the whole, there are very few criticisms which one can level against Eckermann's treatment of Hollen. And those criticisms which can be leveled have more to do with the context and framework of his treatment than with the details of the treatment itself.

1. Eckermann argues, for example, that there is virtually no influence of the *via moderna* on the thought of Hollen. And yet it is clear from Eckermann's own evidence that Hollen knew and made use of the writings of Holcot and Gerson, both of whom represent the *via moderna* on various theological questions. Furthermore, on a wide range of issues where Hollen is in agreement with Scotus (such as the dialectic of the *potentia dei ordinata* and *potentia dei absoluta*, the immaculate conception of the Virgin Mary, and the doctrine of the *acceptatio divina*), Hollen by the very fact of his agreement with Scotus makes common cause with Ockham and the nominalists. Indeed, it should also be mentioned that Hollen's demonstrable preference for the solutions of Lombard and the theologians of the 12th century is not uncharacteristic of the nominalist theologians, who evidence a nostalgia for the theological unity of the 12th century and who wish to heal the divisions in Christendom caused by the warring theological factions.

2. The use of the terms *via antiqua* and *via moderna* raises a further question. Eckermann tends to use these terms as if they were fixed quantities, just as he tends to use the terms Dominican, Franciscan and Augustinian as if the boundaries between them were clearer than the sources would lead one to believe they in fact were. Recent research has uncovered evidence that the words *via antiqua* and *via moderna* were, as often as not, blanks to be filled in by the context of the theological discussion raging at the time. A point of view which is regarded as *moderna* in one context may be regarded as *antiqua* in another. Moreover, the same theologigian is perfectly capable of advocating theological ideas which were both *moderna* and *antiqua* without subjecting his theological system to an intolerable strain. Labels such as these must be used with extreme care if historians are not to oversimplify the complexity of the theological situation in the late middle ages or

to homogenize a theological position which is in fact eclectic. Hollen's opposition to the nominalist view of a proper disposition for grace did not prevent him from agreeing, in substance if not explicitly, with nominalist theologians on other issues. This agreement does not make Hollen a nominalist; though it does mean on certain issues that the positions of Hollen and of the nominalists are indistinguishable.

3. More problematic than the use of the terms *via moderna* and *via antiqua* is the use of the term "Augustinian." The term seems to have two meanings for Eckermann. It is used precisely to indicate the theology of the Augustinian Order and rather more imprecisely to indicate a theological position strongly influenced by St. Augustine. Neither of these uses seems to me to be wholly satisfying. By limiting the term Augustinian to a description of the theology of the Augustinian Order, Eckermann excludes such radically Augustinian theologians as Thomas Bradwardine from consideration and presupposes a greater influence of Augustine on the Augustinian Order and a greater theological unity within that Order than in fact existed.

Nor does Eckermann help to clarify the situation by using Augustinian as a label denoting influence by St. Augustine. In a real sense all theologians in the middle ages, including the most Pelagian, are disciples of St. Augustine. When Eckermann speaks of Hollen's Augustinian protest against the Pelagianizing view of the proper disposition for grace held by Scotus (and in a more radical form by Holcot), his observation, while valid, is insufficiently precise. Both Thomas Aquinas and Johannes von Staupitz, to take an easy example, oppose the Scotistic and nominalistic view that a man can, by doing what is in him through the exercise of his own natural powers, earn justifying grace by a merit of congruity. A merit of congruity is only possible for a man in a state of grace. In this sense at least Aquinas and Staupitz represent a common Augustinian front against Ockham, Scotus and Biel. Yet Staupitz returns to a purer form of Augustinianism than Thomas Aquinas, when he maintains against Thomas that not only merit but also virtue is impossible outside a state of grace. To complicate the picture still further, Scotus himself, by holding to predestination *ante praevisa merita* and adopting the order, first glory then grace, places considerable Augustinian distance between himself and the nominalists. Indeed, one might even argue that, whereas on the question of a proper disposition for grace Thomas is more Augustinian than Scotus, on the question of the relation of the divine intellect to the divine will the tables are reversed.

In other words, by restricting the term Augustinian school to the Order of the Hermits of St. Augustine, Eckermann has adopted a usage which is in most cases too narrow and in some cases misleading. It is clear that Gregory of Rimini and Johannes von Staupitz are Augustinian in their theology; it is not at all certain that the title Augustinian can be applied in the same sense to John of Paltz. On the same grounds it is difficult to see why Thomas Bradwardine should be denied the title, simply because he was a secular priest.

In short, the term Augustinian school should be used, neither as the synonym for an Order nor in its most general sense, but rather as a designation for the radical Augustinian protest against the Pelagianizing tendencies of nominalist theology in the late middle ages which cut across the theologically artificial boundaries of the Orders. It refers to a continuing late medieval Augustinian sentiment in theology, more radically Augustinian on the question of grace and justification than Thomas Aquinas. (For further discussion of this question see D. C. Steinmetz, *Misericordia Dei, The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting*, Studies in Medieval and Reformation Thought 4, Leiden, E. J. Brill, 1968, pp. 30–4).

In spite of the criticisms which one can level against Eckermann's discussion of late medieval theology, it is clear that he has made an important and valuable contribution to our understanding of the late middle ages. Hollen was not a seminal thinker. Nevertheless, he was a prolific writer and a mediator of the tra-

dition of the medieval Catholic Church. Eckermann's exhaustive study of his sacramental theology will stand as the definitive work on Hollen for many years to come.

Lancaster (Pa.) *David C. Steinmetz*

Reformation

Carl S. Meyer (Hrsg.): Luther for an Ecumenical Age. Essays in Commemoration of the 450th Anniversary of the Reformation. Saint Louis/London (Concordia Publishing House) 1967. 311 S., geb. $ 9.00.

Im Zusammenhang der 125-Jahr-Feier des Concordia Seminary in St. Louis und des 450-jährigen Reformationsjubiläums werden zwölf Beiträge amerikanischer und englischer Autoren vorgelegt. Für vier Arbeiten ist der ökumenische Gesichtspunkt besonders bestimmend. So untersucht Arthur Carl Piepkorn („The Lutheran Symbolical Books and Luther", 242–270) den Einfluß Luthers besonders auf die Konkordienformel und fragt zugleich nach der ökumenischen Einordnung Luthers. Festgestellt wird die relativ geringe Zitation Luthers, die mit einer ausgesprochenen Beschränkung der Väter der Konkordienformel im Hinblick auf die Anrufung Luthers als Autorität konform geht. Luther wird als der Lehrer verstanden, auf den die ganze Kirche hören sollte, der aber zugleich Gottes große Gabe an denjenigen Teil der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche ist, der der Confessio Augustana anhängt. Hingewiesen wird im gleichen Zusammenhang auch auf die eschatologische Erwartung dieser Generation. James Atkinson stellt unter dem Programm „Ecclesia reformata semper reformanda" (271–290) Luther im Kontext der Vätertheologie und der heutigen ökumenischen Bewegung dar. Zwei weitere Beiträge beschäftigen sich zugleich mit dem Täufertum unter Hinweis darauf, daß Luther von den Täufern wenig wußte, mit keinem von ihnen wahrscheinlich je eine persönliche Begegnung hatte und sie immer in die Nähe von Karlstadt und Müntzer rückte. So versucht Franklin H. Littell („Reformation, Restitution, and the Dialog", 291–302) eine Parallelisierung des aus dem Grebel-Kreis kommenden Simon Stumpf mit Luther im Hinblick auf dessen Forderung gegen Zwingli auf der ersten Züricher Disputation von 1523, die Entscheidung über die Messe nicht dem Rat der Stadt, sondern dem Hl. Geist anheim zu geben. Aufgezeigt wird das dahinterstehende Restitutionsschema einer Erneuerung durch Rückkehr zum schlichten Evangelium unter Einschluß entsprechender ethischer und moralischer Normen wie etwa der Gewaltlosigkeit. Littell wendet sich damit zugleich gegen die vereinfachende Holl'sche These, wonach die Schwärmer des Reformationszeitalters bereits den Typ der späteren Dissenters darstellen. Die Betonung des 3. Glaubensartikels will er zugleich als Korrektur der spätpietistischen Jesusmystik und als Beitrag zum ökumenischen Gespräch verstanden wissen. Der Aufsatz zeigt, wieviel Arbeit noch nötig sein wird, um die Linie Grebel, Simons, Penn, Cromwell positiv in die Reformationsgeschichte einbeziehen zu können.

In den gleichen Fragenkreis dringt Jaroslav J. Pelikan mit seinem Beitrag „Luther's Defense of Infant Baptism" (200–218) ein. Ausgehend von der modernen Debatte und unter Bezug auf die Schrift „Von der Widdertauffe" wird Luthers Festhalten an der Kindertaufe interpretiert. Pelikan versteht entgegen anderen Strömungen namentlich der neueren deutschen Lutherforschung Luther ebenso als den Theologen der Gnadenmittel wie als Theologen des Wortes und wendet sich dabei nachdrücklich auch gegen Harnack's These, als widerspräche seine Sakramentstheologie

seinem theologischen Ansatz. Insgesamt werden in der Begründung der Kindertaufe drei Motive festgestellt, wonach zunächst die fides infantium keineswegs ausschließliche Bedeutung hat. Vielmehr werden zugleich im Zuge der Schöpfungstheologie und im Hinblick auf Eltern und Paten als zweites Argument Vernunft und natürliche Ordnung gebraucht. Endlich beruft sich Luther auf den apostolischen Brauch, dessen ökumenische Bedeutung evident ist.

Drei weitere Beiträge stellen Luther in den Kontext der allgemeinen Geistesgeschichte und der spätmittelalterlichen Theologiegeschichte hinein. So untersucht Lewis W. Spitz („Man on This Isthmus", 23–66) Aspekte des Humanismus in der Kirchengeschichte von der Patristik bis in die Gegenwart, wobei das Thema der Menschenwürde bei Bartolommeo Fazio, Giannozzo Manetti und Pico della Mirandola besondere Beachtung findet. Interessant ist an dem an W. Rehm erinnernden, weit gespannten Beitrag besonders die Geschichte der acidia von Petrarca über Dürers „Melancholie" bis zur Romantik und zur Gegenwart.

E. Gordon Rupp's Aufsatz „Luther's Ninety-five Theses and the Theology of the Cross" (67–81) untersucht ausgehend von der Datierungsfrage den auch anderweitig wieder in den Mittelpunkt gerückten Zusammenhang der Thesen mit der Kreuzestheologie. Unter Absehung von den Vorlesungen werden vor allem Briefe und Predigten des Jahres 1516 herangezogen. Interessant ist der von Rupp nicht weiter verfolgte Hinweis auf den Auferstehungsaspekt in der Vorrede zur Theologia Deutsch von 1516 mit der Entsprechung in der Illustration auf dem Titelblatt der zweiten Ausgabe von 1518 und entsprechenden Parallelen in den Resolutiones (IV, 3).

Gleichfalls im engen Anschluß an die deutsche Forschung legt Norman Nagel seine Untersuchung „Sacramentum et exemplum in Luther's Understanding of Christ" (172–199) vor. Ausgehend von Iserloh wird das Stellenmaterial breit interpretiert, wobei gleichzeitig das langsame Entwachsen Luthers aus diesem Interpretationsschema gezeigt wird. Die Sichtung des Materials ergibt, ohne daß der Verf. darauf besonderes Gewicht legte, daß Luther mit oder ohne das augustinische Begriffspaar von den Anfängen bis zur späten Galatervorlesung die Einheit der Christologie im Hinblick auf die Einheit von Versöhnung und Erlösung, Vergebung und ewigem Leben, Kreuz und Auferstehung zum Ausdruck bringt.

Im engeren Sinne kirchengeschichtlich orientiert sind weitere vier Beiträge. So vermittelt Harald J. Grimm („Lazarus Spengler, the Nürnberg Council, and the Reformation", 108–119) einen Eindruck von den Anfängen der Reformation in Nürnberg bis zu ihrem Sieg mit interessanten Einblicken in die Rolle des Rates im Hinblick auf kirchliche Verwaltung und Gerichtsbarkeit, wobei die zugleich treibende und vorsichtig taktierende Art Spenglers deutlich wird. Ernest G. Schwiebert („The Theses and Wittenberg", 120–143) untersucht die verschiedenen Typen der Wittenberger Disputationen bis zu ihrer endgültigen Neuordnung durch Luther. Von Heinz Bluhm („The Sources of Luther's Septembertestament: Galatians", 144–171) wird an Hand von Luthers Übersetzung des Galaterbriefes der Nachweis geführt, daß Luthers sprachliche Vorlage im griechischen Text der zweiten Ausgabe des Erasmus von 1519 zu suchen ist, was ihn allerdings nicht hindert, den Vulgatatext bei dogmatisch nicht relevanten Stellen zu bevorzugen, sofern dieser den sprachlich besseren Sinn gibt. Ferner ist hinzuweisen auf die sorgfältige Analyse von Gal. 5–6 in der späten Vorlesung („The Radical Dialectic Between Faith and Works in Luther's Lectures on Galatians [1535]", 219–241) durch Robert Bertram. Schließlich legt Carl S. Meyer die Übersetzung eines Gespräches zwischen Vater und Sohn über Luthers Lehre (1523) nach der Clemen-Ausgabe der „Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation" vor. Übersieht man den Band insgesamt, so zeigt er eindrucksvoll den Stand der englischen und amerikanischen Lutherforschung, an deren wachsender Bedeutung kaum zu zweifeln ist.

Hannover-Waldhausen *U. Asendorf*

Franz Lubecus: Bericht über die Einführung der Reformation in Göttingen im Jahre 1529. Anläßlich der 450jährigen Wiederkehr des Reformationstages im Auftrage der Stadt Göttingen bearbeitet von D. Dr. phil. Hans Volz. Herausgegeben vom Geschichtsverein für Göttingen und Umgebung. Göttingen (Heinz Reise) 1967. 68 S., 1 Karte, kart. DM 4.50.

Franz Lubecus, geboren 1533 in Göttingen, 1553–55 Student in Wittenberg, seit 1558 nacheinander an verschiedenen Orten im Kirchendienst (Uslar, Göttingen, Northeim, Höckelheim), gestorben 1595 in Göttingen, verfaßte als Hauptwerk eine umfangreiche Braunschweigisch-Lüneburgische Chronik, daneben u. a. „Chronica und Annales der loblichen, etwan kaiserfrien, itzo fürstl. Braunsweigischen Stadt Göttingen . . .". Die umfassendere Braunschweigisch-Lüneburgische Chronik enthält in ihrem „sechsten Buch" ein Kapitel (13) mit der Überschrift „Wie das Heilige Euangelion vnd in welchem Jahre erstlich zu Göttingen gekommen vnd angenommen wurden". Ergänzendes zu diesen Berichten findet sich gelegentlich noch an anderen Stellen der großen Chronik. Volz hat in seiner Edition Teilstücke aus beiden genannten Werken des Lubecus zusammengestellt, teils auch ineinandergearbeitet (jeweils unter Bezeichnung der Handschrift mit ihrer Blattzahl), bei allem bemüht, die wichtigen Aufzeichnungen des Lubecus, die sich im Göttinger Stadtarchiv befinden und bis jetzt wohl von den Göttinger Geschichtsforschern benutzt, aber doch einer breiteren Öffentlichkeit gar nicht oder nur unzureichend zugänglich waren, im Hinblick auf die Einführung der Reformation in Göttingen auszuschöpfen und zu einer, soweit wie möglich, geschlossenen Darstellung zu gelangen. Wo Lubecus selbst dann versagt, springen die den Text (S. 13–34) überwuchernden Anmerkungen (S. 35–63) ein, die überdies auf Grund mühseligster Kleinarbeit unter ausgiebiger Heranziehung weiteren Quellenmaterials den Text des Lubecus erläutern oder auch kritisch beleuchten und korrigieren. In einer Einleitung stellt Volz u. a. die Frage nach dem Verhältnis der Aufzeichnungen des Lubecus zu dem entsprechenden Bericht des Chronisten Johann Letzner (1531–1613) in dessen „Braunschweigisch-Lüneburgischer und Göttingischer Chronik". Er kommt zu dem Ergebnis, daß vermutlich beide eine gemeinsame Quelle benutzt haben, daß die Quellengrundlage des Lubecus aber insgesamt eine breitere war. Lubecus, der offenbar über uns unbekanntes Quellenmaterial verfügte, sich in den nachprüfbaren Angaben aber im allgemeinen – von Ausnahmen abgesehen – als zuverlässig erweist, dürfte demnach die wertvollere Quelle bieten für die Geschichte der Einführung der Reformation in Göttingen. Die vorliegende Publikation des bekannten Luther-Forschers Hans Volz ist eine Art Festschrift zum Gedächtnis der 450. Wiederkehr des Reformationstages, wobei doch wohl an den 31. Oktober 1517 und somit an die Reformation schlechthin gedacht ist. Die Stadt Göttingen hat das Jubiläum zum Anlaß genommen, sich auf ihre eigene Reformationsgeschichte zu besinnen, und sie für gewichtig genug gehalten, einen Wissenschaftler wie Volz mit ihrer Bearbeitung zu beauftragen. Volz ist dem Auftrag mit geradezu rührender Selbstlosigkeit – mit der Hingabe des Forschers, der über den Handschriften, Akten, Urkunden alles andere und auch sich selbst vergißt – nachgekommen. Volz war von seinem Stoff fasziniert – er läßt nicht ab, in der Erläuterung von Personalien, Lokalitäten usw. bis in die kleinsten Details zu gehen. Dabei drängt sich dem Leser vielleicht der Eindruck auf, daß der große Aufwand weithin nur dem Göttinger Lokalpatrioten zustatten komme.

Die bearbeiteten Quellenstücke indessen scheinen es wert, sie mit Sorgfalt zu behandeln. Die Göttinger Reformationsgeschichte ist ein markantes Teilstück der Gesamtreformationsgeschichte, in sie eingebettet und mit ihr verwoben durch mannigfaltige Beziehungen. In geradezu spannender Weise schildert Lubecus, wie es allmählich zur Neuordnung des Kirchenwesens kam, wie dieses Neuordnen ständig von der Gefahr bedroht war, zur Unordnung zu geraten. Als Wirkkräfte zur Neuordnung erscheinen zunächst das gedruckte, das gepredigte, das gesungene Wort: das Wort Gottes schlechthin ist die erste bewegende Kraft. 1528 kamen zuerst die Bücher des AT, die Luther zu verdeutschen angefangen, nach Göttingen, „so beide

Priester und Laien . . . mit Haufen kauften". Als Luther 1529 den Kleinen Katechismus ausgehen ließ, als auch seine Gesangbücher im Druck erschienen, „so kauften dieselbigen auch hier zu Göttingen jedermann, weil sie deutsch waren und dem gemeinen Manne sehr dienstlich und nütze". Bald sang man die Lieder und Psalmen auch zu Hause und gab nicht mehr viel auf die Pfaffen und ihre Messen, „dann D. M. Lutheri Schriften allhier zu uns auch kamen." In dem von Volz vollständig mitgeteilten 13. Kapitel des 6. Buches der umfassenderen Chronik wird wiederholt geschildert, wie das in der Öffentlichkeit gesungene Wort als Waffe im Kampf gegen das alte Kirchenwesen benutzt wird. Am erregendsten ist in diesem Kapitel die Darstellung der Ereignisse um den evangelischen Prediger Friedrich Hüventhal. Das evangelische Wort wirkt gemeindebildend: als evangelische Bürger erfahren, daß sich Hüventhal in Göttingen verborgen hält, gehen sie zu ihm; auf seine Frage, wieviele Bürger da seien, die das Wort Gottes lieb und gern in die Stadt hinein hätten, antwortet jemand, daß es etwa 20 oder 30 sein möchten. Darauf Hüventhal: „Euer wär wohl all genug; wollet Ihr es nur mit mir wagen, so will ich's auch mit euch wagen . . . Vortretet Ihr mich nur für Gwalt, ich will mich mit Recht und Gotts Wort wohl selbst verteidingen". Das Wort „Recht" dürfte wohl kaum unbedacht hierher gesetzt sein. Es geht um das Recht „einer christlichen Versammlung oder Gemeine", „alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen . . ." (WA 11, 408), um aus der Schrift zu erweisendes göttliches Recht. Während eine auf solchem Recht gründende Supplikation an den Rat unbeantwortet bleibt, predigt Hüventhal im Freien auf einem Kapellenhof außerhalb des Stadtwalles: außerhalb der Stadt hat die ev. Gemeinde Göttingens ihren ersten Versammlungsort. Sie wächst und wagt es, ihren Prediger in die Stadt hineinzuführen, mitten auf den Markt, wo er zu predigen beginnt. Seine Gemeinde zählt bald 300 oder noch mehr Bürger. Aber der Rat läßt sich trotz wiederholter Bitten nicht erweichen, dem Prediger einen Raum zuzuweisen, droht vielmehr, den Prediger und die Leute, die ihn beherbergen, an Leib und Gut zu strafen. Erst ein Zerwürfnis mit den Gilden und die Entschlossenheit der ev. Bürger, ihr Leben für Gottes Wort zu wagen, nötigen den Rat zum Nachgeben. Einen gewissen Abschluß der von Lubecus mit allen Details geschilderten Ereignisse bildet die von Lubecus in anderem Zusammenhang genannte schriftlich fixierte Anweisung zur Neuordnung des Kirchenwesens, die Kirchenordnung von 1530, die 1531 mit einer Vorrede Luthers zu Wittenberg gedruckt wurde. Die Kirchenordnung ist nicht nur an Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung orientiert, sondern auch an der gleichfalls von Luther bevorworteten Leisniger Kastenordnung von 1523, die stellenweise wörtlich abgeschrieben ist. Sie führt also geradezu in den Kreis jener Schriften Luthers hinein, in denen Luther seine Vorstellungen vom göttlichen Recht einer christlichen Gemeinde entwickelt (s. oben!), einem Recht, dem der Göttinger Rat so lange widerstrebt hatte. Auffallend und seltsam anmutend ist es dann auch, daß der Göttinger Rat der Kirchenordnung zufolge sich als entscheidender Repräsentant der Gemeinde versteht, der unter dem wiederholten „Wy willen" der Kirchenordnung gelegentlich auch deutlich als gebietende Obrigkeit spricht, während die Leisniger Kastenordnung als „bruderliche vereynigunge" keinen Stand besonders hervortreten läßt. Die Angelegenheit wird noch grotesker, wenn man erfährt, daß noch im Oktober 1531 etliche Ratsmannen „ausgemustert" wurden, „die dar noch papistisch sein und pleiben wollten" (Anm. 248). Die Neubildung des Kirchenrechts: 1. durch das wirkkräftige Wort, 2. durch die vom Wort ergriffene Gemeinde, hat mit dem Erlaß der Kirchenordnung einen Bruch erfahren. Was Luther den Göttingern als Vorrede vor ihre Kirchenordnung gesetzt hat, müßte sie dann eigentlich schockiert haben: Ihr denkt, ihr habt göttliches Recht. Aber hütet euch nur vor dem Satan, der auch zu Göttingen Herr sein will! Das Recht ist kein Besitz des Menschen. Alles ist an Gottes Tun gelegen; er ist es allein, der Recht schafft. – Offenbar hielten die Göttinger nach Luthers Meinung zu viel von ihrer eigenen Vernunft und Kraft und zu wenig von der Kraft Gottes, die Gottes Gemeinde treibt.

Dem Rat war es darum gegangen, Neuordnung zur Unordnung zu verhüten.

Die Ereignisse des Jahres 1529 verraten z. T. einen radikalen Zug auf Seiten der Evangelischen, der nicht allein zu erklären ist aus der allgemeinen Erregung, wie sie aus einer in der Stadt heftig grassierenden Seuche und der deshalb verstärkten Tätigkeit der katholischen Geistlichkeit erwuchs. Der Prediger Friedrich Hüventhal ging gekleidet wie ein Bauer, „so beim Pfluge geht", wie dies auch für andere Vertreter der radikalen Reformation bezeugt ist (vgl. Sehling VII, S. 377). Während seiner Tätigkeit in Göttingen kam es zum Bildersturm auf die Klöster und Kirchen der Dominikaner und Franziskaner. In einer Katechismuspredigt wurde Hüventhal politisch aggressiv, indem er „stachlichte Worte" gegen namentlich angeführte Ratsmitglieder gebrauchte; bei der Auslegung der 3. Bitte sagte er: „Hier höret Ihr, daß der Herr Christus spricht, man soll sagen: Herr, dein Wille geschehe, nicht Johann von Treisa Wille, nicht Hans von Dransfelde Wille, nit Harmen Witzenhusen Wille geschehe, sondern, Herr, dein Wille." Das waren Töne, die an den Bauernaufruhr denken ließen (göttliches Recht gegen die erworbenen Rechte der Obrigkeit!). Tatsächlich wurde der Rat mehrfach vor einem Blutbad gewarnt und die ev. Bürger bekundeten offen ihren Willen, notfalls die Waffen sprechen zu lassen. So war der Rat darauf bedacht, den Prediger, der „kein stiller, ev. Friedensprediger" war, los zu werden. Die friedlichen ev. Prediger, die nach Hüventhal kamen, hatten dann Mühe, den aufrührerischen Geist zu dämpfen. Der Rat aber suchte seinerseits des göttlichen Rechts habhaft zu werden, als ob es nicht Gottes Recht sei!

Göttingen *A. Sprengler-Ruppenthal*

Gottfried Seebaß: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander. Anhang: Portraits von Osiander (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd. 44). Nürnberg (Selbstverlag d. Vereins f. bayr. Kirchengeschichte) 1967. XXII, 308 S., 9 Tafeln, geb. DM 34.–.

Die Kenntnis Osianders stützte sich bisher vor allem auf die Biographie W. Möllers von 1870 und auf E. Hirschs Monographie über Osianders Theologie (1919). Möller hatte für die Nürnberger Zeit, die immerhin Osianders ausgedehnteste Wirksamkeit ausmacht (1522–48), keine zureichenden Quellenstudien getrieben. Hier bietet nun die aus einer Erlanger Dissertation entstandene Arbeit von Seebaß ein neues Fundament für alle künftige Osianderforschung. Am Anfang steht ein Verzeichnis der Werke Osianders mit dem stattlichen Umfang von 428 Nummern, von denen viele Stücke bisher von der Forschung noch nicht benützt worden sind. Der Verfasser rechnet auch noch in Zukunft mit dem Auftauchen weiteren Materials. Aus meiner Kenntnis möchte ich hier hinweisen auf Bl. f. württ. Kg. 1966/67 S. 116 f. ein interessanter Brief Osianders an Brenz (undatiert) über Reuchlin. Die stattliche Zahl der aufgeführten Nummern könnte insofern etwas über den Umfang der Osiander'schen Hinterlassenschaft täuschen, als jeder Brief, jede der sehr unterschiedlichen Predigtnachschriften und -auszüge sowie die Gutachten und Ratschläge der Nürnberger Theologen, an denen Osiander vermutlich mitgearbeitet hat, einzeln aufgeführt werden. Hingegen ist bedauerlicherweise von den Drucken jeweils nur die erste Auflage aufgeführt. Das Werkverzeichnis erfüllt also nur bedingt die Funktion einer Bibliographie. Die Breitenwirkung der Osianderdrucke wird damit nicht sichtbar gemacht. Verzichtet wurde leider auch auf die Hinweise auf nicht erhaltene oder nicht aufgefundene Briefe, Gutachten, Predigten usw., wobei die Gründe für diesen Verzicht nicht recht einleuchten. Für den Fortgang der Osianderforschung wäre eine besondere Sparte solcher Hinweise sehr hilfreich gewesen. Bei der Wiedergabe der Drucke haben sich hier und da kleine Fehler eingeschlichen. Die Angaben über die schriftlichen Quellen konnten nicht nachgeprüft werden. Nicht richtig aufgeführt ist Nr. 74. Hier scheint die Literaturangabe nicht verifiziert worden zu sein, eine Unterlassung, die sich auch auf die Darstellung S. 123 auswirkt. Die Literaturangabe von Nr. 154 vermißt man im Literaturverzeichnis. Diese Ausstellungen wollen das Verdienst des Verfassers nicht schmälern, mit dem Werksverzeichnis einen wesentlichen Quellenbestand der Reformationsgeschichte erschlossen zu haben. Der Arbeit sind detaillierte Register beigegeben.

In einem zweiten Teil handelt Seebaß von den „Quellen in ihrem historischen und sachlichen Zusammenhang" (71–273). Geboten wird eine Beschreibung von Osianders literarischem Werk und seiner Entstehung nach formalen und thematischen Gesichtspunkten: 1. Studien und wissenschaftliche Liebhabereien; 2. Auseinandersetzungen mit dem Katholizismus in Nürnberg; 3. Auseinandersetzungen mit schwärmerischen Bewegungen in Nürnberg; 4. Teilnahme an den Religionsverhandlungen im Deutschen Reich; 5. Einfluß auf die Durchführung der Reformation im weltlichen und kirchlichen Bereich; 6. Theologische Streitigkeiten. Man erfährt jeweils die „Umstände" der einzelnen Schriften und Dokumente, auf ihre Interpretation wird dagegen verzichtet. Dabei treten einzelne Züge von Osianders Biographie scharf hervor: Der unhaltbare Verdacht, er sei jüdischer Abstammung; Osianders gefürchtete Unverträglichkeit, deretwegen er in der reichsstädtischen Religionspolitik kaum verwendet wurde; Osianders aufwendiger Lebensstil, verbunden mit erheblichen finanziellen Ansprüchen und offenbar davon auch beeinflußt seine drei „reichen" Heiraten. Insgesamt ist dem Verf. der Nachweis gelungen, daß es neben dem Streittheologen Osiander auch noch den Reformator Osiander gibt, auf dessen originelle Stimme unter den Äußerungen der Reformatoren zu hören sein wird. Denn auch die Nürnberger Reformation war vor fast alle Fragen der bewegten Zeit gestellt vom Abendmahlsstreit bis zur Neugestaltung des Rechts, der Schule, der Ehe usw. Dabei hatte Osiander in Nürnberg viel weniger Spielraum als mancher andere Reformator. So ist es auch wieder verständlich, daß er vielfach anstieß. Nach der Position, die er einnimmt, gehört Osiander auch hier zu der interessanten Gruppe der neben Wittenberg selbständigen lutherischen Theologen. Der Versuch, eine Mitte von Osianders Werk zu bestimmen, wird von S. nicht gemacht. Die Königsberger Wirksamkeit wird kaum berührt. Beachtlich ist der Hinweis, daß Osiander in Königsberg eine andere „landeskirchliche" Situation vorfindet als in Nürnberg, worin mit eine Ursache für den Konflikt in Preußen gesehen wird. Die Arbeit bietet einen Anfang, kein fertiges Ergebnis (vgl. 274 die kurze Skizze über den Reformator Osiander).

Seebaß möchte die Osianderforschung in drei Schritten fortgeführt wissen: 1. eine Ausgabe der Werke; 2. eine neue Biographie; 3. eine Darstellung der Theologie. Man wird dem zustimmen können, wobei die Reihenfolge variabel bleiben kann. Erfreulich und dankenswert wäre es, wenn der Verf. selbst sich an der Ernte seiner wissenschaftlichen Saat beteiligen würde. Der Anhang über die Osianderporträts gipfelt in der Präsentation des schönen, bisher fast unbekannten Bildnisses von Jörg Pencz (1544), das dem Band in farbiger Tafel beigegeben ist. – Inzwischen ist in Erlangen die Osianderedition in Angriff genommen worden.

Tübingen *Martin Brecht*

Neuzeit

Dieter Schwab: Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (= Schriften zum deutschen und europäischen Zivil-, Handels- und Prozeßrecht, Band 45). Bielefeld (Ernst u. Werner Gieseking) 1967. 271 S., kart. DM 35.50, geb. DM 38.–.

Die vorliegende Arbeit, eine Habilitationsschrift, die von Paul Mikat betreut wurde, behandelt einen wichtigen Teilaspekt aus der Geschichte des Eherechts. Um es gleich eingangs zu sagen: Das Buch von Schwab ist eine überaus sorgfältig und materialreich gearbeitete Studie. Es wird sicher bald den ihm gebührenden hervorragenden Platz in der Literatur des Eherechts einnehmen.

Der Staat und die beiden großen christlichen Kirchen führen heute keine militante Auseinandersetzung mehr um die Gesetzgebungskompetenz in Ehesachen und

um die inhaltliche Gestaltung des Eherechts. Nach jahrhundertelangem Streit beharren die Kontrahenten auf ihren Positionen, ohne den Versuch zu unternehmen, ihr Eheverständnis dem anderen Teil aufzuzwingen. Wie auf den meisten Rechtsgebieten ist auch zum tieferen Verständnis des gegenwärtigen Eherechts ebenso wie für Überlegungen einer angestrebten Reform die Kenntnis rechtsgeschichtlicher Zusammenhänge unerläßlich. Das Buch leistet für die weitere Erhellung der Geschichte des Eherechts wertvolle Dienste. Obwohl im Titel nur die staatliche Ehegesetzgebung als Thema genannt wird, ist die Arbeit von Schwab nicht etwa unergiebig für den kirchengeschichtlich interessierten Leser. Das heutige staatliche Eherecht hat das nach Herkunft und Inhalt kirchliche Eherecht abgelöst, jedenfalls im Bereich der bürgerlichen Rechtsordnung. Im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit waren kirchliche und staatliche Theorien zum Eherecht – das Schwergewicht der Ausführungen von Schwab liegt auf der Darstellung der Theorien und nicht der Rechtspraxis – nicht zu trennen. Die weltlichen Eherechtslehren entwickelten sich erst allmählich aus und im Gegensatz zu den kirchlichen Theorien. Der Verfasser stellt sehr anschaulich den Weg von den religiös bestimmten Eherechtssystemen zum säkularisierten Eherecht der Neuzeit dar. Das Werk ist also auch vom Standpunkt des Kirchenhistorikers aus betrachtet sehr interessant.

Das Schwergewicht (Teil I–IV) der Arbeit von Schwab liegt auf der Untersuchung der rechtstheoretischen Grundlagen der „Verweltlichung" („Säkularisierung") des Eherechts, die für die europäische Rechts- und Kulturgeschichte eminente Bedeutung hatte. Es geht also um die Entwicklung vom mittelalterlichen System der Identifizierung von christlicher und bürgerlicher Eheordnung zum Rechtszustand der Neuzeit, der von der Wesensverschiedenheit von staatlichem und kirchlichem Eherecht ausgeht.

In einem relativ kurzen fünften Teil werden die verschiedenen Etappen der staatlichen Ehegesetzgebung abgehandelt.

Den fünf Hauptteilen ist eine Einleitung vorangestellt, in der zunächst kurz der Gang der Untersuchung skizziert und in einem zweiten Abschnitt das mittelalterliche Eherecht in groben Umrissen dargestellt wird. Das ist unumgänglich notwendig, weil das mittelalterliche Eherecht Ausgangspunkt und Hintergrund der Theorien ist, die Grundlage und Wegbereiter des modernen staatlichen Eherechts sind. Die römische Kirche des Mittelalters erhob den Anspruch, das Konsensprinzip (consensus facit nuptias) sei ius divinum, alles entgegenstehende weltliche Recht über die Eheschließung sei irrelevant.

Die Gründlichkeit der vorliegenden Arbeit erweist sich schon in diesem ersten Abschnitt. Der Verfasser begnügt sich nicht mit der Schilderung der mittelalterlichen Eherechtslehre der Kirche, sondern legt anschaulich dar, wie weitgehend sich das kirchliche Eherecht in der weltlichen Theorie (römisches Recht) und in der Gerichtspraxis durchsetzte. Daß auch die Gerichtspraxis stark beeinflußt wurde, ist nicht verwunderlich, waren doch die Gerichte für Ehesachen kirchliche Gerichte.

Der erste Hauptteil des Buches ist den großen mittelalterlichen Rechtslehren des Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua gewidmet. In deren Lehren sind die theoriegeschichtlichen Grundlagen der seit dem 16. Jahrhundert entstehenden Doktrinen zu sehen, die die staatliche Zuständigkeit in Ehesachen bejahen.

Die thomistische Ehelehre bereitete den Weg für die modernen Kompetenztheorien, indem sie exakt die Ordnungsbereiche schied, zu denen die Ehe als Institut gehört. Nach Thomas von Aquin ist die Ehe ein Sakrament und unterliegt dem ius divinum. Die Ehe als officium naturae (d. i. die natürliche Aufgabe der Arterhaltung) wird vom ius naturale (lex naturae) geregelt. Die statuta Ecclesiae bestimmen die Ehe als officium spirituale (d. i. die Aufgabe, das Gottesvolk zu erhalten) und für den vierten Ordnungsbezug der Ehe, das officium communitatis vel civilitatis (d. i. die Pflicht, die irdische Gemeinschaft, das Staatsvolk zu erhalten) ist das ius civile (lex humana) zuständig. Thomas von Aquin erkennt also an sich eine weltliche Gesetzgebungszuständigkeit in Ehesachen an, versagt ihr aber um der Unverletzlichkeit des Sakraments und um der Einheit der eherechtlichen Ordnung willen

eine aktuelle Bedeutung: Nach Thomas kann der Staat nur unter Mitwirkung der Kirche ein Ehehindernis aufrichten. Wegen des Vorrangs des Geistlichen vor dem Weltlichen hat die Kirche ein unbeschränktes Gesetzgebungsrecht in Ehesachen.

Über die Spätscholastik des 16. Jahrhunderts beeinflußte die thomistische Ehedoktrin die gallikanischen Theorien des 17./18. Jahrhunderts und andere staatskirchliche Bestrebungen. Hier liegt der Ursprung des Begriffs der Ehe als bürgerliche Institution, auf den das moderne staatliche Eherecht sich gründet.

Im Gegensatz zu Thomas von Aquin bejahten Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua die staatliche Gesetzgebungskompetenz für das Eherecht beinahe unbeschränkt. Ihre Lehren beruhen auf einem neuen Begriff der staatlichen Rechtshoheit.

Wilhelm von Ockham begründet die allgemeine Jurisdiktionsbefugnis des Kaisers, die auch die Gesetzgebung umfaßt, historisch: Den heidnischen römischen Kaisern stand die Ehegesetzgebung zu. Da deren volle Rechtsgewalt von den christlichen Kaisern übernommen wurde, hat die weltliche Gewalt die Kompetenz in Ehesachen – allerdings mit einem Vorbehalt: Das weltliche Recht darf sich nicht über das ius divinum hinwegsetzen. Für die Tatsache, daß der Kaiser jahrhundertelang von seiner ihm nach der Lehre Ockhams zustehenden Kompetenz in Ehesachen keinen Gebrauch gemacht hatte, gab Ockham eine schulemachende Erklärung: Der Ehegesetzgebung der Kirche liege eine Ermächtigung des eigentlich berechtigten Gesetzgebers zugrunde, die dieser jederzeit zurückziehen könne. Überhaupt ist für Ockham das bonum reipublicae der höchste Wert der Rechtsordnung. Wenn das Wohl des Staates gefährdet ist, darf sich der Fürst auch über kirchliche Kompetenzen hinwegsetzen.

Ockham unterscheidet im Gegensatz zu Thomas nur drei Ordnungsbezüge der Ehe: einerseits die Ehe als Sakrament, die dem ius divinum unterliegt – andererseits die natürliche und soziale Seite der Ehe, die beide der weltlichen Gewalt zugewiesen werden.

Nach der Lehre des Marsilius von Padua gibt es ebenfalls nur zwei Rechtsordnungen, die göttliche und die weltliche. Urheber des göttlichen Rechts ist Christus, Urheber des menschlichen Rechts ist die Gemeinschaft der Bürger bzw. der weltliche Fürst. Eine kirchliche Gesetzgebung darf es nicht geben, weil die Kirche ihrem Wesen und ihrem Auftrag nach keine Zwangsvorschriften erlassen darf. Die Ehegesetzgebung steht also dem weltlichen Fürsten zu. Auf das Wesen der Ehe als weltliche oder geistliche Angelegenheit kommt es hierbei nicht an.

Die Lehren des Marsilius von Padua und des Wilhelm von Ockham standen so offensichtlich im Widerspruch zur römischen Kirche, daß sie von katholischen Autoren im Ganzen nicht übernommen werden konnten.

Teil II behandelt „Möglichkeit und Wesen staatlichen Eherechts nach den katholischen Doktrinen der Neuzeit", beschränkt sich jedoch auf diejenigen Theorien des 16. bis 18. Jahrhunderts, die zur Verweltlichung des Eherechts beitrugen. Diese Lehren entstanden unter dem Schutz katholischer Herrscher (Frankreich, Österreich), setzten sich aber in Theologie und Kanonistik nicht allgemein durch, sondern wurden häufig von den Päpsten indiziert. Welche Theorien im einzelnen indiziert und welche geduldet oder vielleicht gar teilweise anerkannt wurden, wird nicht erschöpfend mitgeteilt.

Der Verfasser gruppiert die katholischen Eherechtsdoktrinen nach der Stellung, die sie zum Problem der Einheit des Eherechts einnehmen.

Die Spätscholastik des 16. Jahrhunderts (herausragend der spanische Dominikaner Francisco di Vitoria) wies dem Staat die potentielle Gesetzgebungsgewalt über das Eheband zu, unterstellte diese Kompetenz jedoch der kirchlichen Oberhoheit und rettete auf diese Weise die Unantastbarkeit des kanonischen Eherechts als einer dem Staat vorgegebenen Rechtsordnung. Es wäre hier besonders interessant gewesen zu erfahren, ob es eine offizielle Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche zur Ehelehre der Spätscholastik gab, ob die Kirche die Gefahr erkannte, die ihrem Ausschließlichkeitsanspruch von dieser Seite drohte.

Die französischen Regalisten des 17. Jahrhunderts und ihnen nahestehende Theoretiker wollten die Einheit des Eherechts auf die Weise wahren, daß sie dem Staat die Gesetzgebung über den gesamten Sozialbereich einschließlich der Ehe zusprachen und der Kirche nur überließen, was man als sakramentale Seite der Ehe ansah. Hier bahnte sich die Auflösung der Einheit der Ehe an, die im 19. Jahrhundert vollzogen ist. Die Zuständigkeitsverteilung der Regalisten ergab sich nicht (wie die der Spätscholastik) aus einer allgemeinen Rechtslehre, sondern aus ihrer Sicht vom Wesen der Ehe: Die Ehe ist ein bürgerlicher Vertrag; die Gesetzgebungskompetenz steht deshalb dem weltlichen Fürsten zu. Eine Bindung des staatlichen Eherechts an das ius humanum ecclesiasticum wird geleugnet, die Abhängigkeit vom ius divinum bleibt noch bestehen.

Ob die regalistische Lehre, wie der Verfasser meint (S. 71), „auf dem Boden der katholischen Sakramententheologie" stand, erscheint zweifelhaft; denn die Regalisten stellen sich doch in Widerspruch zum Ausschließlichkeitsanspruch der Kirche. Oder rechnet der Verfasser den Kompetenzanspruch der Kirche nicht zur „Sakramententheologie"?

Teil III der Arbeit ist überschrieben „Staat und Eherecht nach den Lehren des Protestantismus". Das ist wohl etwas weit gefaßt; denn weder wird „der Staat" nach evangelischer Lehre behandelt, noch wird auch nur „das Eherecht nach den Lehren des Protestantismus" dargestellt. Teil III beschränkt sich auf die evangelischen Eherechtslehren im 16. bis 18. Jahrhundert.

Im ersten Kapitel dieses Abschnitts wird zunächst Luthers bekannte Antithese zur Charakterisierung des Wesens der Ehe wiedergegeben: die Ehe als weltlich Ding und als heiliger Orden. Die lutherische Theologie des 16. Jahrhunderts wies die Ehe, soweit sie überhaupt menschlichem Recht unterliegt, der weltlichen Obrigkeit zu. In der Praxis wurde die Ehegerichtsbarkeit den Konsistorien übertragen, die entsprechend dem Wesen des landesherrlichen Kirchenregiments der evangelischen Kirche *und* dem Staat zugehörten, die ja beide zu dieser Zeit in ihrer Organisation eng verflochten waren. Diese Entwicklung der Praxis wurde theoretisch untermauert durch Lehren, nach denen die Ehe eine weltlich-geistliche Doppelnatur habe und folglich als res mixta einer doppelten staatlich-kirchlichen Zuständigkeit unterliege (Theodor Beza, Johann Gerhard, Benedikt Carpzov). Da eine eigene evangelische Eherechtskodifikation im 16. Jahrhundert nicht zustandekam, wandten die Juristen weiterhin – allerdings mit gewissen Modifikationen – kanonisches Eherecht an. Sie gingen vom geistlichen Wesen der Ehe aus und bejahten eine geistliche bzw. kirchliche Zuständigkeit für die Ehegerichtsbarkeit. Äußerlich gesehen machte es im 16./17. Jahrhundert in den evangelischen Territorien jedoch keinen Unterschied, ob die Ehe nun einer weltlichen oder einer kirchlichen Instanz zugewiesen wurde, denn Kirche und Staat hatten eine gemeinsame Spitze: den Landesherrn als summus episcopus. Aber solange die Ehe als kirchliche Angelegenheit angesehen wurde, legte die Ehegerichtsbarkeit bei ihren Entscheidungen theologische Grundsätze und das ius divinum zugrunde.

Das zweite Kapitel des III. Teils erörtert „Die Rückkehr zu einem weltlichen Ehebegriff unter dem Einfluß der Naturrechtslehren des 17. Jahrhunderts". Auf die im 17. Jahrhundert sich entfaltende Naturrechtslehre ist es zurückzuführen, daß die Rechtswissenschaft sich von der Tradition löste und die Ehe schließlich als bürgerliche Angelegenheit deutete. Die Zuständigkeit der Konsistorien für Ehestreitigkeiten wurde allmählich als willkürlich empfunden und deshalb schließlich beseitigt (in Preußen im Jahre 1748).

Gegenstand des IV. Teils der Arbeit ist „Das Verhältnis des staatlichen Eherechts zu den religiösen Aussagen über die Ehe". Bevor der Verfasser die Verweltlichung der Ehe durch die Ideen der Aufklärung darstellt, wird erst in zwei Kapiteln das Verhältnis des menschlichen Rechts zur Heiligen Schrift nach katholischer und evangelischer Lehre skizziert. Kapitel 3 schildert dann „Die völlige Loslösung des Eherechts von den religiösen Grundlagen durch die Aufklärung". Das bis dahin mit christlichen Glaubenssätzen verquickte Naturrecht wurde im 17./18. Jahrhundert von der Offenbarung getrennt. Die Aufklärung sah das Wesen der Ehe ausschließ-

lich im Vertrag. Da alles Religiöse als für das Recht irrelevant erklärt wurde, war auch die Ehescheidung nur nach Vertragsrecht zu beurteilen und infolgedessen zulässig. Die Ideen der Aufklärung bewirkten das Entstehen einer weltlichen, vom Evangelium gelösten Rechtswissenschaft.

Schon während der Lektüre der den Hauptumfang des Buches ausmachenden ersten vier Teile wird die Neugier des Lesers immer größer, wie denn nun die im einzelnen dargestellten Lehren auf die eherechtliche Praxis eingewirkt haben oder inwieweit sie blasse Theorie geblieben sind. Der fünfte und letzte Teil bringt nun „Anfänge und Entwicklung der staatlichen Ehegesetzgebung (insbesondere in Deutschland und Frankreich)". Leider wird jedoch auch in diesem Abschnitt keine Antwort auf die Frage nach den Auswirkungen der einzelnen Doktrinen auf die Gesetzgebungspraxis gegeben. Der Verfasser bringt nur eine Bestandsaufnahme des staatlichen Eherechts. Das ist schade, denn gerade die Erhellung der Zusammenhänge zwischen Theorien und staatlichem Recht, die bisher nur vereinzelt versucht wurde, wäre sehr interessant gewesen. Es ist aber, wie zuzugeben ist, im einzelnen sehr schwierig, derartige Verbindungslinien aufzudecken.

Zwei große Themenkreise werden getrennt behandelt: „Die Gesetzgebung katholischer Herrscher und die Gesetzgebung der französischen Revolution" (Kapitel 1) und „Die Gesetzgebung der protestantischen Territorien und Städte" (Kapitel 2) – gemeint ist in beiden Überschriften natürlich die *Ehe*gesetzgebung, nicht die allgemeine Gesetzgebung.

Die katholischen Herrscher bestritten zunächst nicht die Unauflöslichkeit der gültigen Ehe und verdrängten nicht das kanonische Recht insgesamt, sondern beschränkten sich auf Einzeleingriffe in das bestehende Recht. Den ersten großen staatlichen Einbruch in das System des kanonischen Eherechts sieht Schwab in der Einführung der fakultativen Zivilehe für Protestanten in Frankreich im Jahre 1787.

Diese Feststellung erscheint etwas überraschend, denn das viel weitergehende – und ebenfalls von Schwab erörterte – Ehepatent Kaiser Josephs II. wurde bereits am 16. 1. 1783 erlassen. Bei der Einführung der fakultativen Zivilehe für Protestanten im Jahre 1787 handelt es sich also nicht um den ersten großen staatlichen Einbruch in das kanonische Recht, sondern um den ersten großen Eingriff des französischen Staates.

Das josephinische Ehepatent war jedenfalls die erste staatliche Gesamtkodifikation des Eherechts. Dieses Patent schloß die Anwendung des kanonischen Eherechts völlig aus. Das josephinische Eherecht kann noch nicht als vollständig säkularisiertes Recht angesehen werden, denn Joseph II. verstand sein Gesetzgebungswerk als das eines katholischen Herrschers. Im selben Jahr, 1783, deutete sich das zukünftige doppelte (weltlich-kirchliche) Eherechtssystem an: Joseph II. dekretierte, das Ehepatent betreffe nur die Gültigkeit des bürgerlichen Ehekontraktes, nicht die des Sakramentes. Dennoch blieb es noch bei der kirchlichen Trauung als der einzigen zulässigen Eheschließungsform.

Mit der Ehegesetzgebung der französischen Revolution entstand in Frankreich nun ein wirklich weltliches Eherecht (Gesetz vom 20. 9. 1792). Grundlage dieses Eherechts war nicht mehr die Heilige Schrift, sondern die natürliche Erkenntnis des Menschen. Nicht die Richtung der Aufklärung kam zum Zuge, die die Ehe im Interesse des Staatswohls möglichst weitgehend reglementieren wollte, sondern das revolutionäre Eherecht wollte die Ehe möglichst frei von gesetzlichen Beschränkungen halten. Konsequenterweise wurde nur die obligatorische Zivilehe als einzige Eheschließungsform zugelassen.

Der Code Civil von 1803 enthielt ebenfalls ein säkularisiertes Eherecht, gewährte aber nicht so viel Freiheit wie das Eherecht der Revolution, sondern schränkte z. B. die Ehescheidung wieder ein.

Die Ehegesetzgebung in den evangelischen Territorien und Städten begann schon im dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts. Die Kompetenz der Obrigkeit war hier nicht umstritten, aber es gab unterschiedliche Auffassungen vom Verhältnis des staatlichen Eherechts zu den religiösen Grundlagen. Die Ehegesetzgebung des 16./17. Jahrhunderts hielt die biblischen Aussagen über Ehe und Ehescheidung für ver-

bindlich auch für das bürgerliche Leben. In dieser Zeit findet man das Eherecht meist in vom Landesherrn erlassenen Kirchenordnungen, Konsistorialordnungen oder besonderen Eheordnungen oder Ehegerichtsordnungen, nicht in den Land- und Stadtrechten.

Im 17./18. Jahrhundert stellte die Gesetzgebung das Eherecht immer mehr unter den Maßstab der öffentlichen Nützlichkeit und Staatsraison. Das göttliche Recht wurde nicht mehr als verbindlich angesehen; das Eherecht wurde ein Teil der bürgerlichen Rechtsordnung. Die erste staatliche Kodifikation, die auch das Eherecht enthielt, war das Corpus Iuris Fridericianum von 1749, das aber nur in wenigen preußischen Gebieten Gesetzeskraft erlangte. Die erste maßgebende kodifikatorische Regelung des Eherechts war dann das preußische Allgemeine Landrecht von 1794. Das Eherecht des ALR war verweltlicht, ging aber grundsätzlich von der christlichen Ehe nach protestantischem Verständnis aus. Es war insoweit konservativ und behielt deshalb die kirchliche Trauung als einzige Eheschließungsform bei.

Die evangelische Ehegesetzgebung des 18. Jahrhunderts leugnete eine Bindung an die Heilige Schrift und wollte, aufklärerische Ideen verwirklichend, nur dem Gemeinwohl und dem persönlichen Glück dienen.

Ein kleiner technischer Mangel sei angemerkt: Einige grundsätzlich wichtige Werke sind nur im Abkürzungsverzeichnis, nicht im Literaturverzeichnis aufgeführt, so daß mancher Leser zunächst vergeblich im Literaturvezeichnis suchen wird. Im übrigen ist das Buch von Schwab sehr sorgfältig gearbeitet und zieht eine Fülle von Quellenmaterial heran. Es gelingt dem Verfasser, einerseits zahlreiche Tatsacheninformationen zu bieten und andererseits ein anschauliches Gesamtbild der Grundlagen und Entwicklung des staatlichen Eherechts zu vermitteln. Da aber über eine lange Zeit bürgerliches und religiöses Eherecht eng verbunden bzw. identisch waren, würde sich ein wirklich plastisches Bild erst durch eine Gegenüberstellung von staatlicher und kirchlicher Eherechtstheorie und -praxis im Lauf der Jahrhunderte ergeben. Es wäre daher sehr wünschenswert, wenn die das Verständnis des staatlichen Eherechts sehr fördernde Untersuchung Schwabs eine gleichwertige Ergänzung auf dem Gebiet des kirchlichen Eherechts erhielte.

München *Elisabeth Tröger*

Ernst Otto Reichert: Johannes Scheffler als Streittheologe. Dargestellt an den konfessionspolemischen Traktaten seiner „Ecclesiologia". (= Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Bd. 4). Gütersloh (Gerd Mohn) 1967. 240 S., geb. DM 48.–.

Der mystische Epigrammatiker und Kirchenlieddichter Angelus Silesius ist weithin bekannt. Fast unbekannt jedoch ist Johannes Scheffler, der sich hinter dem Pseudonym Angelus Silesius verbirgt, als zum Katholizismus konvertierter Lutheraner, der eine größere Anzahl scharf-polemischer, kontroverstheologischer Traktate verfaßte. Angeregt durch K. Aland, der dem Problem des Glaubenswechsels in der Geschichte des Christentums eine besondere Studie gewidmet hat, beschäftigt sich Reichert in seiner Münsteraner Habilitationsschrift mit dem zumindest quantitativ beachtlichen Schrifttum des polemischen Konvertiten. Hierbei konzentriert er sich mit Recht auf die noch von Scheffler selbst edierte Auswahl von 39 seiner Traktate unter dem Titel „Ecclesiologia etc.".

In den drei Hauptteilen des Buches gibt Reichert zunächst einen Überblick über die „Probleme der Angelus-Silesius-Forschung" (S. 9 ff.), skizziert dann kurz „Das Prosawerk Johannes Schefflers" (S. 68 ff.) und wendet sich im Hauptteil schließlich den „kirchlichen und theologischen Anschauungen Johannes Schefflers nach den Traktaten seiner ‚Ecclesiologia'" (S. 117 ff.) zu. Eine nach Reicherts eigener Auskunft annähernd vollständige Bibliographie der polemischen Traktate Schefflers und der gegen ihn gerichteten zeitgenössischen Schriften sowie ein Literaturverzeichnis schließen das Buch ab. Leider fehlen Personen- und Sachregister. Man kann fragen, ob die Inhaltsangabe der in der ‚Ecclesiologia' gesammelten Traktate, die immerhin 40 Seiten des Buches (S. 76–116) einnimmt, sinnvoll und notwendig ist,

wenn später in der Einzelerörterung ohnehin die entsprechenden Aussagen in extenso angezogen werden. Zumindest wird aber so ein erster Eindruck von dem Einzelcharakter der jeweiligen Schrift vermittelt. Scheffler, geboren 1624, studierte während der unruhigen Zeit des Dreißigjährigen Krieges Medizin, übte den erlernten Beruf aber nur knapp drei Jahre aus. Das entscheidende Datum in Schefflers Leben ist der Übertritt zur römisch-katholischen Kirche in Breslau am 12. Juni 1653. Er nimmt den Namen Angelus Silesius an. Nach der Priesterweihe am 29. Mai 1661 erscheinen in rascher Folge seine polemischen Traktate, die so wenig mit seinem dichterischen Werk zu tun zu haben scheinen.

Über „Herkunft und Charakter der mystischen Anschauungen des Angelus Silesius" (S. 33 ff.) sind die verschiedenartigsten Hypothesen aufgestellt worden. „Von Augustin, von Dionysius Areopagita, von den berühmten Mystikern des Hochmittelalters und deren Nachfolgern, von Schwenckfeld, Weigel, Czepko, Frankenberg, und ich weiß nicht von wem alles, soll Scheffler abhängig sein" (S. 49). Nun ist unbestreitbar, daß die Bekanntschaft mit Daniel Czepko von Reigersfeld und Abraham von Frankenberg von entscheidender Bedeutung für ihn war. Trotzdem läßt er sich nicht einer bestimmten Schule zuordnen. Es liegt an der eklektischen Methode Schefflers, daß sich seine Mystik nicht schematisieren läßt und jede der aufgestellten Theorien einen bestimmten Wahrheitsgehalt hat. „Angelus Silesius will mit den Epigrammen seines ‚Cherubinischen Wandersmannes' aus sich selbst verstanden werden" (S. 49). Zwischen der Neigung Schefflers zur Mystik und seinem Glaubenswechsel besteht eine enge Beziehung. Die Wurzeln für die Wendung liegen noch in der Studienzeit. Eine Stammbucheintragung des 25-jährigen scheint Reichert für dessen weitere Entwicklung programmatisch: „mundus pulcherrimum nihil". Mit dieser Erfahrung des Überdrusses an der Welt und ihren Freuden kehrt er nach Schlesien zurück. Mag er auch schon vorher geahnt haben, daß die Mystik in der Lage sei, sein pulcherrimum nihil mit einem positiven Inhalt zu füllen, erst A. von Frankenberg lebte ihm sein sehnlichstes Verlangen vor: Gelassenheit in Gott. Kurz nach dem Tod dieses Freundes kam es zu einem Streit zwischen Scheffler und dem Hofprediger in Ols, weil dieser die Veröffentlichung von Schriften zweier neukatholischer Mystiker in seiner Eigenschaft als geistlicher Zensor untersagt hatte. Das Zerwürfnis bildete den äußeren Anlaß für die schließliche Konversion. Was waren die tieferen Ursachen? Scheffler fühlte sich in der schlesischen Mystik zuhause. „In der streng lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts war jedoch für eine freie Entfaltung dieser Geistesart . . . schlechterdings kein Raum. Der eigenen Kirche den Rücken zu kehren und jede konfessionelle Bindung abzustreifen, war in dieser Zeit ausgeschlossen. Also bot sich ihm als einziger Ausweg die Flucht in die römisch-katholische Kirche. Hier wurden die Traditionen gepflegt, und die Schriften der von ihm verehrten mystischen Väter standen in hohem Ansehen" (S. 54). Ein zweites kommt hinzu: Solange A. von Frankenfeld lebte, fand auch er sein Genügen an einer wesentlich überkonfessionellen Mystik. „Nach dessen Tode aber steigert sich Scheffler in seinem jugendlichen Enthusiasmus sehr bald in derart kühne Konsequenzen seiner übersteigerten Mystik hinein, daß ihm selbst angst und bange geworden sein mag. Auf sich selbst gestellt, lief er Gefahr, im Irrgarten der Mystik völlig unterzugehen. Deshalb bedurfte er gerade in diesem kritischen Augenblick seines Lebens mehr denn je eines festen Haltes, einer richtungweisenden Kraft" (S. 58). Beide meinte er in der römisch-katholischen Kirche zu finden. Schließlich – vielleicht ist das der entscheidende Grund –: Lutherische Rechtfertigungslehre und Mystik sind nicht zu vereinbaren. „Während nach evangelischem Verständnis die Sünde des Menschen immer bestehen bleibt und alles von dem Gnadenakt Gottes abhängig macht, spricht die Mystik von der Möglichkeit einer Vergottung des Menschen" (S. 57). Die Sehnsucht nach einer Autorität, die Geborgenheit verheißt, das Verlangen nach dem Erleben anschaulicher, faßbarer Frömmigkeit, eine romantisierende Schau der Kirchengeschichte und schließlich Einflüsse der Umwelt sind Motivkreise (von Aland in der oben genannten Studie entwickelt), die sämtlich für Scheffler zutreffen. „Die Konversion Schefflers ist ein Beweis dafür, daß er bei der Mystik

nicht den ersehnten Frieden gefunden hat" (S. 61). Mit dem Glaubenswechsel jedoch ist die Zeit der inneren Kämpfe noch nicht vorbei. So aufgeschlossen die katholische Kirche für die Gedankengänge Schefflers gewesen sein mag, die höchste Autorität beanspruchte sie für sich. „Auch sie konnte es auf die Dauer nicht dulden, daß eins ihrer prominenten Glieder ohne ihre Vermittlung den direkten Zugang zu Gott auf dem Wege der Mystik suchte" (S. 61). Es verstreichen noch einige Jahre. Dann ist – etwa seit 1660 – aus dem Mystiker der kompromißlose, fanatische Gegner der Lutheraner und Befürworter der Gegenreformation in Schlesien geworden.

Denn trotz des Majestätsbriefs für Schlesien vom 20. 8. 1609 unter Rudolf II. machten sich seine Nachfolger, besonders Ferdinand II. und Ferdinand III., daran, das überwiegend protestantische Fürstentum mit Gewalt zu rekatholisieren (S. 17 ff.). Im Dreißigjährigen Krieg wird das Land von den Kaiserlichen wie von den Schweden entsetzlich heimgesucht. Seit 1653 betreiben sogenannte „Reduktionskommissionen" die Zurückführung zur römisch-katholischen Kirche mit äußerster Brutalität. Scharen Evangelischer wanderten aus, viele hielten dem Druck nicht stand und traten über. Das Hauptverdienst an den Konversionen kommt den Jesuiten zu, die recht bald erkannten, daß Gewalt allein keinen echten Katholiken hervorbringen kann.

Mit seinen Traktaten beteiligt sich Scheffler tatkräftig am Angriff auf die bedrängten Evangelischen in Schlesien. Wollte man die vielen Streitschriften mit einer gemeinsamen Überschrift versehen, so böte sich wie von selbst der klassische Satz an: „Extra ecclesiam nulla salus", der schon in der Schrift „Gründtliche Ursachen und Motiven etc." 1653, in der er seine Konversion rechtfertigt, die entscheidende Rolle spielt. Selbstverständlich ist unter Kirche hier die römisch-katholische gemeint. So steht die Kirche im Mittelpunkt des Scheffler'schen Denkens (S. 117). Dabei ist „die derzeitige Erscheinungsform der Kirche mit ihrem Ideal identisch" (S. 117). Sie wird mit den für Scheffler völlig synonymen Worten apostolisch, katholisch, römisch oder päpstlich umschrieben. Kein Wunder, daß für ihn die Reformation das Hauptärgernis ist. Letztlich will er mit seinen Schriften keine theologisch ausgefeilten Abhandlungen vorlegen, sondern dieses Ärgernis rückgängig machen. Sein praktisches Interesse gilt der Rückführung der Ketzer zur alleinseligmachenden römisch-katholischen Kirche durch Überzeugung, Überredung und – Drohung. Es sind im wesentlichen immer die gleichen Argumente, die vor ihm und nach ihm ins Feld geführt wurden. „Ein origineller Denker ist Scheffler also keineswegs" (S. 77). Er nutzt den Umstand, daß das Luthertum des 17. Jahrhunderts sich schon ziemlich von Luther selbst entfernt hatte und reichlich Anlaß zur Kritik bot, weidlich aus. Wortgewandt, sarkastisch, gelegentlich mit verstecktem Humor verfolgt er sein Ziel, sei es, daß er den trockenen Stil der orthodoxen Theologen nachahmt oder kleine Dialoge erfindet (z. B. „Der Catholisch gewordene Bauer Und Luthrische Doctor" S. 93).

„Der Papst, die Kirchenväter und die Konzile, das sind die unumstößlichen Autoritäten der römischen Kirche" (S. 135). In gewisser Weise haben sie den Vorrang gegenüber Gott selbst, Christus und der Heiligen Schrift. Denn auch die Ketzer berufen sich auf diese. Wer entscheidet, bei wem der rechte Glaube ist? – der Papst in Gemeinschaft mit den Kirchenvätern und den Konzilien. Und so ist das auch der Tenor aller Beweisführungen: Roma locuta – causa finita. So entgeht man den ärgerlichen Lehrstreitigkeiten der lutherischen Ketzer. Von daher wird die mehr als abenteuerliche Schriftauslegung (S. 89 f., 162 f., 171) und gewagte logische Schlußfolgerung (S. 78) an vielen Stellen verständlich. Es geht ja gar nicht um echte Auseinandersetzung und um ein Gespräch, es geht darum, die katholische Lehre in allen Stücken zu verteidigen als die volle Wahrheit, wie sie von Anfang an bestanden hat, und den Gegner niederzukämpfen. So wird alles Licht auf die katholische, aller Schatten auf die lutherische Kirche geworfen (S. 141 ff.). Luther ist lediglich ein leichtfertiger, ungehorsamer Rebell (S. 144 ff.), die Lutheraner sind „ein schmutziger Zigeunerhaufen" (S. 149). Die lutherischen Prädikanten haben keine Autorität wie die Priester, sie können sich auf keinen kirchlichen Auftrag berufen, sie sind

alle Lügner (S. 151 ff.). Lassen sich die Ketzer nicht gutwillig überreden, dann muß man mit Gewalt, notfalls mit dem Schwert gegen sie vorgehen. Erzwungener Gehorsam ist besser als gar keiner (S. 156 ff.). Ob es sich um die Heilige Schrift (S. 164 ff.), die Sakramente (S. 177 ff.), Glaube und Rechtfertigung (S. 199 ff.) oder die guten Werke (S. 213 ff.) handelt, stets verteidigt Scheffler mit Vehemenz den katholischen Standpunkt. An zwei Stellen allerdings kann er seine lutherische Herkunft nicht verleugnen. Es bereitet ihm ausgesprochene Mühe, die communio sub utraque aufzugeben und die römische c. sub una auf sein Panier zu schreiben (S. 188 ff.). Das zeigen seine weit hergeholten Beweise. Ferner läuft er zwar ununterbrochen Sturm gegen das sola fide und ist ihm Luthers Entdeckung der iustitia Dei passiva das Hauptärgernis der Reformation, doch lassen sich in seinen Schriften Partien finden, in denen er der Auffassung Luthers von den guten Werken recht nahe kommt.

Die eigenartige Christologie Schefflers ist mystisch gefärbt. Durch die Wiedergeburt werden wir der göttlichen Natur teilhaftig. Wir „werden das auß Gnaden, was Christus ist auß Natur" (S. 219).

Zwar haben sich mit Scheffler lutherische Theologen wie Alberti, Becker, Chemnitz und Schertzer auseinandergesetzt, aber auch ihre Polemik war ganz auf Verteidigung eingestellt, verlor sich oft genug im Formalen und ging an der Sache vorbei. So brachte dieser Streit nichts ein.

Reichert will in seiner Untersuchung „für einen Konvertiten des 17. Jahrhunderts . . . das Material zur Beurteilung seiner Persönlichkeit, seiner Entwicklung und seiner schriftstellerischen Tätigkeit" bereitstellen (S. 221). Das dürfte ihm gelungen sein. Er macht als die beiden wesentlichen Motive für die Wendung Schefflers zum Katholizismus dessen mystische Gedankenwelt und, mit ihr verbunden, seine fast pathologische Autoritätssucht deutlich. Trotzdem hätte man sich nach der Einzelerörterung wichtiger kontroverstheologischer Themen der „Ecclesiologia" noch eine zusammenfassende Überlegung über das Verhältnis des Glaubenswechsels Schefflers zu seinem streitbaren Eintreten für die Autorität der römisch-katholischen Kirche gewünscht.

Wien *Klaus Heine*

Gerhard Tersteegen: Eine Auswahl aus seinen Schriften, herausgegeben von Walter Nigg (= Handbücherei R. Brockhaus Band 10). Wuppertal (R. Brockhaus) 1967. 144 S., kart.

Im Jahre 1948 erschien im Amerbach-Verlag zu Basel eine von Walter Nigg veranstaltete Auswahl aus den Schriften Gerhard Tersteegens. Verdienstvollerweise hat der R. Brockhaus-Verlag diesen Band nunmehr in seiner Handbücherei in leicht gekürzter Form einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Nigg hat an den Anfang seiner Auswahl die „alte Lebensbeschreibung" gestellt, die ursprünglich den 2. Band der Briefe Tersteegens (Solingen 1775) einleitete. Ausgewählte Reimsprüche und Gedichte aus dem „geistlichen Blumengärtlein" schließen sich an. Aus dem „Weg der Wahrheit" sind das „Warnungsschreiben wider die Leichtsinnigkeit" (1727) und der „kurze Bericht von der Mystik" (1768) aufgenommen. Weiterhin folgen die für die Otterbeck bestimmten „Verhaltungs-Regeln an eine beisammen wohnende Bruder-Gemeinschaft". Den Abschluß bildet eine Auswahl aus den „geistlichen Briefen" Tersteegens.

In seinem Nachwort schildert Nigg Tersteegen als einen „heiligen Menschen", bei dem die Frömmigkeit eine unerwartete Tiefendimension angenommen hat. Tersteegens poetisches Werk ist Dichtung aus höchster Berufung. Schließlich aber verdankt der Protestantismus diesem seinem neben Jakob Böhme größten Mystiker seelsorgerliche Briefe von klassischem Rang.

Die Auswahl bietet einen guten Querschnitt aus dem literarischen Gesamtwerk Tersteegens.

Spätere Auflagen sollten den Ortsnamen „Mülheim" orthographisch richtig wiedergeben.

Marburg (Lahn) *Winfried Zeller*

Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg. Hrsg. von Georg Schwaiger u. Josef Staber. Bd. 1. Regensburg (Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte) 1967. 408 S., kart.

Im Februar 1967 wurde der „Verein für Regensburger Bistumsgeschichte e. V." neu gegründet. Bei der Gründungsversammlung wurde beschlossen, eine wissenschaftliche Reihe „Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg" herauszugeben. Nach einem knappen Jahr liegt bereits der erste Band vor.

Der erste Herausgeber eröffnet den Band und damit die Reihe mit dem Abdruck eines Vortrages über den „Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg". Diese Studie ist eine Zusammenfassung langjähriger einschlägiger Forschungsarbeit Schwaigers und bietet eine verläßliche Übersicht.

Paul Mai veröffentlicht anschließend (S. 29–40) eine Selbstbiographie des Regensburger Bischofs Ignatius von Senestrey (Regierungszeit: 1858–1906). Damit ist eine Überleitung zur nachfolgenden wichtigsten Arbeit des Bandes gegeben, die auf diesen Bischof zurückkommt.

Den Hauptteil des umfangreichen Bandes macht die bei W. Dürig in München angefertigte Dissertation aus, auf die näher einzugehen ist:

Klemens Jockwig: Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873. Dargestellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern Passau und Regensburg. Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte des 19. Jahrhunderts, S. 41–408.

Die Tatsache, daß diese fleißige Arbeit im ersten Band der „Beiträge . . ." erschienen ist, birgt die Gefahr in sich, daß die Dissertation nicht in dem Maße bekannt wird, wie sie es eigentlich verdient. Wird hier doch ein Stück Kirchengeschichte des 19. Jh.s erhellt, das keineswegs nur, wie der Untertitel nahelegen könnte, für die Pastoraltheologie relevant ist. Mit der sorgfältigen Untersuchung der volksmissionarischen Bewegung ist zugleich ein wesentlicher Teil der Geschichte der süddeutschen Redemptoristenprovinz geschrieben, wie auch außerordentlich wichtige Aspekte der Geschichte der drei genannten Bistümer herausgearbeitet werden.

Die Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert, deren erster mit „Geschichtliches Vorverständnis" (S. 57–169) überschrieben ist, deren zweiter aber – „Methode, Inhalt und Wirkung der Redemptoristenmissionen im Erzbistum München und Freising und in den Bistümern Passau und Regensburg von 1843 bis 1873" (S. 170–396) – das Schwergewicht bildet und die eigenen Forschungsergebnisse auswertet. Man wird nicht umhin können zu sagen, ohne damit auch nur im geringsten ein Werturteil zu verbinden, daß die Arbeit, geht man vom Thema aus, kopflastig ist. Der legitime Einsatz lag weder in einem breit angelegten Resumé über die „Entstehung der eigentlichen Volksmission und ihrer Systematisierung im 16. Jh." (1. Kap.) noch in einer ausführlichen Schilderung über „Alfons von Liguori und die Kongregation des Allerheiligsten Erlösers" (2. Kap.), sondern dort, wo das 3. Kap. „Zur Kirchengeschichte Bayerns in der ersten Hälfte des 19. Jh.s" einsetzt und wo das 4. Kap. „Äußere Voraussetzungen und bedeutende Geschehnisse für die Entwicklung der Volksmissionen in Bayern" fortfährt. Diese beiden Kap. hätten sich gut zu einem ersten einführenden Abschnitt zusammenfassen lassen. Das wäre umso leichter möglich gewesen, als in der Verfassungsgeschichte Hubers[1] wesentliche Vorarbeiten geleistet sind, die Verf. leider unbekannt geblieben sind. Ein Rückgriff auf dieses Standardwerk hätte dem Verf. manche geschichtliche Recherchen erspart. Vielleicht hätte sich aus dem verfassungsgeschichtlichen Aufriß auch ein gerechteres Verständnis für die Liberalen ergeben, die insgesamt gesehen, so will mir scheinen, doch zu negativ beurteilt werden.

Das eigentliche Anliegen der Arbeit, wie es im Thema zum Ausdruck kommt, wird im zweiten Hauptteil in 5 Kapiteln behandelt. „Die Missionsmethode" (5.

[1] *Huber,* Ernst Rudolf: Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Bd. 1–3. Stuttgart 1957 ff.

Kap.) steht mit Fug und Recht am Anfang. In dieses Kap. hätten sich kurze notwendige Erläuterungen über die spezifischen Methoden der Redemptoristenmissionen einfügen lassen.[2] Die Kap. 6 bis 8 schildern auf breiter Quellenbasis die Redemptoristenmissionen in den Bistümern Passau (6. Kap.), München und Freising (7. Kap.) und Regensburg (8. Kap.). Im Wesentlichen sind diese Kap. gleich angelegt. Das letzte Kap. (9.) bringt eine Zusammenschau unter der Rücksicht des „theologischen Gehaltes der bayerischen Redemptoristenmissionen im 19. Jh.".

Man wird festhalten müssen, daß der zweite Teil der Arbeit wirklich eine Lücke in der Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jh.s schließt. Die Vertrautheit mit den Quellen und durchweg auch mit der Lit. hat ein Buch entstehen lassen, das über die Missionen, die Predigtweise, die behandelten Themen, die Teilnahme der Geistlichkeit und Bevölkerung, die Meinung über die Missionen verläßlich informiert und zugleich deutlich zeigt, wie der religiöse Aufbruch vor der Jahrhundertmitte weite Kreise des Kirchenvolkes erfaßt hatte und gewaltsam durch einen falsch verstandenen Liberalismus gestoppt wurde, der im Kulturkampf am sichtbarsten wurde. Die Fülle des Gebotenen ist in der Tat überwältigend, die Umsicht, mit der alle Erscheinungen und Bewegungen einbezogen wurden, nur zu loben. Die recht umfangreiche Untersuchung wäre allerdings m. E. leichter lesbar geworden und auch übersichtlicher, wenn Verf. das Mittel, die Quellen ausführlich zu referieren, sparsamer gehandhabt hätte. Denn die sich oft über mehrere Seiten hinziehenden Inhaltsangaben von Quellen ermüden den Leser nicht nur, sondern lassen auch leicht den Gesamtzusammenhang vergessen. Sehr störend wirkt auch die eigenwillige Zeichensetzung, die keineswegs mit dem neuesten Duden (1967) übereinstimmt.

Die formale Kritik, die sich auch auf wertende Aussagen des Verf. zu Geschehnissen des vorigen Jahrhunderts aus der Sicht unserer Zeit bezieht, schmälert das Verdienst der Arbeit keineswegs, sondern impliziert höchste Anerkennung, da man für die inhaltliche Seite nur Zustimmung finden kann.

Vinxel *H. Limburg*

Max Schoch: Karl Barth. Theologie in Aktion (= Wirkung und Gestalt, Band 1). Frauenfeld/Stuttgart (Huber) 1967. 227., 2 Bildtaf., geb. DM 19.80.

Das Buch ist in einer Reihe erschienen, die sich zum Ziel gesetzt hat, „im Werk und in der Lebensleistung großer Schweizer der Wirkung über die Landesgrenzen hinaus nachzugehen" (aus dem Verlagsprogramm). Der Verfasser, ein schweizerischer Pfarrer, hat die einem solchen Programm immer drohende Gefahr einer kritiklosen Laudatio, von einigen nicht unbedingt erforderlichen Wertungen abgesehen, vermieden und statt dessen seine positiven Möglichkeiten ausgenutzt: Er begreift seinen Gegenstand auf dem Hintergrund seiner Herkunft mit dem Verständnis und der Kenntnis, wie sie so nur der Landsmann besitzt, und hält gleichzeitig sein wichtigstes Wirkungsfeld, Deutschland, in der kritischen Distanz, die gerade hier erst zu einer gerechten Würdigung führt. Der Mangel an solch kritischer Distanz, und zwar sowohl politisch als auch kirchlich-theologisch, dürfte ein Hauptgrund dafür sein, daß es über Barth bisher kaum Vergleichbares aus deutscher Feder gibt, obwohl der Schweizer Schoch über ihn urteilen kann, seine Theologie gehöre „zu der wohl stärksten geistigen Wirkung, welche die Schweiz je auf Deutschland und die Welt seit den Tagen der Reformation und seit Pestalozzi und Rousseau ausgeübt hat" (76). So füllt diese allgemeinverständlich geschriebene Darstellung Barths besonders in Deutschland eine aus Vorurteil und Mißverständnis, aber auch aus Ressentiment und Intransigenz herrührende Lücke.

Schoch verfolgt den Weg Barths vom Pfarrhaus in Safenwil bis hin zu seinem Besuch beim Papst in Rom 1966. Dennoch bietet er nicht eigentlich eine Biographie,

[2] Interessant wäre auch ein kurzer Vergleich gewesen, den die Arbeit von L. Grégoire bietet: Recherches sur les missions paroissiales prechîns par les rédemptoristes dans le diocèse de Liège de 1833 à 1852. Louvrain 1965. Man kann Verf. doch keinen Vorwurf daraus machen, daß er diese Löwener Diss. noch nicht gekannt hat.

sondern entfaltet an den markanten Stellen seiner Lebensreise recht anschaulich die wesentlichen Themen und Tendenzen seiner Theologie. Ein Satz wie dieser: „Barth war nie anders Professor, als er zuvor Pfarrer gewesen war" (13) kennzeichnet nicht nur biographisch seine innere Freiheit gegenüber „akademischen Ehren und Würden", er führt vor allem in einen „Denkstil" ein, der die Eigenart des Römerbriefs von 1918 ebenso aufschließt wie die der späteren „Kirchlichen Dogmatik" und die Unverwechselbarkeit dieses theologischen Profils, seinen grundlegenden Unterschied zu anderen theologischen Denkern präzise erfaßt. Oder eine zunächst lediglich die Herkunft anzeigende Notiz wie diese: „Wenn etwas für ihn bezeichnend ist, dann ist es seine undiskutable Zugehörigkeit zum kantonalen Pfarrerstand, eine Realität von solcher Verwurzelung in der Demokratie, wie das weder für die Kirchen in der Nachfolge Luthers noch in der Nachfolge Calvins in solcher Weise der Fall ist" (26) präludiert die kommende Konfrontation Barths mit der deutschen Kirche und Theologie, der deutschen Kirche und Theologie mit Barth und die aus ihr resultierenden sachlichen Entscheidungen und Scheidungen.

Barths Theologie wird als eine zwar die Akzente verschiebende, aber bruch- und widerspruchslos wachsende Einheit ohne „Wechsel des Standpunkts oder der Einsicht im Ganzen" (155) aufgefaßt und auf einige Grundlinien zurückgeführt: Die strenge Konzentration auf den in Jesus Christus, der „Sachlichkeit Gottes" (57), sich offenbarenden Gott – Seine damit korrespondierende grundsätzliche Abhebung von den religiösen und „Ideengöttern", die nunmehr mit dem Atheismus auf eine Linie rücken – Die dem entsprechende „Gegenständlichkeit Gottes als ein Entgegenstehen zum Menschen" (143), die es der Theologie verbietet, im Gefolge des „kartesianischen Rationalismus" vom Menschen auszugehen – Die dazu komplementäre „dialektische Rede" als „Kunst des Hinweisens auf Gott", dessen „Positivität" die Theologie zur Sprache bringen muß, ohne ihn „zu einem Denk- und Sprachobjekt" zu machen, ohne daß „sich Menschenrede an die Stelle göttlicher Offenbarung" setzt (69) – Die inhaltlichen Folgerungen: Die vom frühen Barth betonte „Göttlichkeit Gottes" mit dem in ihr beschlossenen Abstand zum Menschen – Die vom späteren Barth betonte „Menschlichkeit Gottes", in der Gott diesen Abstand überschreitet, um dem Menschen seine „Menschlichkeit" als „Gabe" zuteil werden zu lassen – Der „Nonkonformismus" der Vorordnung der „Erwählungslehre" vor die Schöpfungslehre, die genau auf das Lebensgefühl des modernen Menschen trifft, der der theologischen Wahrheit über sich in seiner „Gottlosigkeit" nahe kommt, der „nicht mehr im Gehäuse der Schöpfung" ist, den „überhaupt nichts" hält, „wenn nicht Gott ihn aus freier Initiative zu seinem Freund und Kind macht" (149 f.). – Die Abkehr vom lutherisch-pietistischen Einsatz beim „heilsbedürftigen", „frommen Ich", der ihm angepaßten theologischen Verengung auf die „individuelle Heilsgewißheit", der damit zusammenhängenden allgemeinen „Konzentration auf die Innerlichkeit des Menschen" und dem sich aus ihr ergebenden Dualismus von „innen und außen, Seele und Leib, Ich und Welt, Kirche und Menschheit". Die theologische Überwindung dieses Dualismus, damit die theologische Rückgewinnung der „Welt" (56. 76). Schochs Darstellung gipfelt in einer wörtlichen Darbietung der im Wesentlichen von Barth verfaßten „Theologischen Erklärung" von Barmen 1934, in der Vertreter der verschiedenen evangelischen Konfessionen „das bekennende Wort" fanden, „welches für sie letzte Verpflichtung für ihre kirchliche Existenz war" (129). Hier beginnt Barths Denken in eine Dimension hineinzuwachsen, die „an keine der alten, historischen Scheidungen mehr zu binden" ist (136), die in seiner Reise nach Rom ihre bisherige Krönung fand und die seinen unvergleichlichen Rang unter den Theologen der Gegenwart offenkundig macht.

Nach einer solchen, zutiefst von seinem Gegenstand begeisterten Darstellung kommt die herbe Kritik, der Schoch Barths Stellungnahme im Ost-West-Konflikt unterwirft, unerwartet. Hier häufen sich Urteile, die so aus ihrem Gesamtrahmen herausfallen, daß es schon deshalb schwer fällt, in ihnen lediglich den objektiven Analytiker zu hören, der sich von der Begeisterung für seinen Gegenstand dennoch nicht hinreißen läßt. Barths Haltung in dieser Sache ist „empörend" (179), er ver-

fällt einem „politischen Mystizismus", ein „Kapitel der Verwirrung" beginnt (186), die elementaren „Menschenrechte", jetzt werden sie ihm „gleichgültig" (188) usw. Obwohl man sicher fragen kann, ob z. B. sein Schweigen während des Aufstands in Ungarn 1956 über jede Kritik erhaben ist, finden sich in Schochs Darstellung in diesem Zusammenhang auch Einsichten, die die eigene Verurteilung eher von der Dominante der Befangenheit des liberalen, schweizerischen Bürgers im Antikommunismus als von theologischem Durchblick diktiert erscheinen lassen. Die Feststellung: „Der theologische, genauer: christologische Begriff Humanität erlaubt den freien Umgang mit allen Menschen, Staaten, Ideologien und Religionen . . . es gibt (hier) keine grundsätzliche Partnerschaft oder Gegnerschaft" (200 f.), oder das Urteil: „Die Neuformierung einer machtvollen, revolutionär wirkenden, erneuerende Kräfte lösenden christlichen Linken ist sowohl im Bereich der Kirche wie der Welt die bedeutendste Wirkung von Karl Barth" (203), bewegen sich auf der Höhe des Niveaus, das sonst diese Barth-Darstellung auszeichnet. Beide Äußerungen deuten an, daß auch Barths politische Stellungnahmen direkt aus der Mitte seines theologischen Denkens herausgewachsen sind und lassen etwas ahnen von seiner nüchternen Offenheit im Ost-West-Konflikt, die sich weder durch ideologische Parolen und Gegenparolen den klaren Blick vernebeln, noch in eine für den Fortbestand der Menschheit gefährliche Frontbildung einzwängen, noch sich verbieten läßt, jeweils Gutes auch auf der anderen Seite freimütig anzuerkennen. Schochs an sich bedenkenswerte, kritische Forderung nach Hineinnahme „außertheologischer Sachkenntnis" in politische und andere Sachprobleme vermag m. E. die besondere Aktualität und exemplarische Bedeutung von Barths Stellungnahme gerade im Ost-West-Konflikt nicht zu tangieren.

Eine Anfrage am Schluß: Woher weiß Schoch – wie übrigens auch Heinz Zahrnt in „Die Sache mit Gott" –, daß Gogarten den „Deutschen Christen" als Mitglied beigetreten ist (95)? Daß er mit ihnen sympathisierte, ist seinen damaligen Veröffentlichungen zu entnehmen, aber in welcher Quelle ist eine Mitgliedschaft belegt?

Dortmund *E. Hübner*

Le Saint Siège et la Guerre en Europe. Juin 1940–Juin 1941; édites par Pierre Blet, Angelo Martini, Robert A. Graham, Burkhart Schneider (= Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, 4) Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana), 1967. XXIV, 623 S., 8 Falttafeln, kart.

Der vorliegende 4. Band der Dokumentenveröffentlichung des Vatikans für die Zeit des 2. Weltkrieges umfaßt den Abschnitt vom Ende des Westfeldzuges bis zum deutschen Angriff auf die Sowjetunion, also jenes Jahr, in dem keine größeren Kriegshandlungen stattfanden, bis auf den Balkanfeldzug im Frühjahr 1941, dem Vorspiel zum Krieg gegen Rußland. Trotz dieser militärisch relativ „ruhigen" Zeit ruhte die politische Aktivität keineswegs. Die Konsequenzen dessen, was bisher geschehen war, machte sich auch kirchenpolitisch bemerkbar. So hatte die Reichsregierung die Aufhebung der Nuntiaturen in den von ihr okkupierten Ländern (Belgien, Luxemburg, Niederlande) gefordert, ebenso die russische Regierung in den von ihr besetzten und der Sowjetunion eingegliederten baltischen Republiken. Da diese Länder ihre Souveränität verloren hätten, wären eigene diplomatische Vertretungen für sie nicht mehr angebracht. Die Gegenargumente der Kurie, daß die Nuntien nicht nur politische Aufgaben, sondern auch religiöse gehabt hätten, die keineswegs erloschen seien, fanden keine Beachtung. Der 1. Teil der Dokumente ist insonderheit diesen Fragen gewidmet. Zwei weitere Teile behandeln gegenseitig erhobene Beschwerden bzw. Klagen über Radiosendungen des Vatikans und Pressemeldungen der Achsenmächte. Weitere Dokumentengruppen gelten den durch den Balkankrieg entstandenen Verhältnissen (Gründung eines neuen kroatischen Staates unter Ante Pavelic), über die freilich nur ein volles Urteil möglich ist, wenn das dokumentarische Material auch für die späteren Jahre vorliegt. Interessante Schriftstücke gel-

ten Stellungnahmen von Spanien und den USA (die damals noch neutral waren). Der Rezensent kann sich jedoch nur mit diesen allgemeinen Hinweisen begnügen. Für die Editionstechnik gilt das, was schon bei der Anzeige der früheren 3 Bände an dieser Stelle (77, 1966, S. 426 ff.) gesagt wurde. Auch die Frage, inwieweit die Siegel von dem Archivmaterial gelöst wurden, ist zunächst nicht zu beantworten. Erst die praktische Benutzung der veröffentlichten Dokumente durch umfassende Forschungsarbeiten, die sich gewiß nicht nur auf das Material der vatikanischen Archive beschränken, wird hier hinreichende Klarheit schaffen können. Aber auch der vorliegende Band zeigt, wie sein Vorgänger, die ungeheure Problematik des ganzen Themas, dessen wissenschaftliche Bewältigung noch viele Jahrzehnte umfassen wird.

Berlin *Karl Kupisch*

Die hier besprochenen Bücher, wie auch alle anderen Bücher u. Zeitschriften, können Sie durch die Versandbuchhandlung „Dienst am Buch", 7 Stuttgart, Postfach 3057, beziehen.

Günther Bornkamm: Paulus

260 Seiten. Urban Bücher 119. Kartoniert DM 7.20

„Bornkamm legt alles Gewicht auf die nachweislich echten Paulusbriefe und zeichnet von hier aus in zwei Teilen „Leben und Wirken" und „Botschaft und Theologie" des Paulus nach. Er vermeidet dabei den Kardinalfehler vieler Biographien, die die Stationen des Lebens, die sogenannte Biographie, von dem Wirken, in diesem Fall also: von der Verkündung, isolieren. So wird sowohl der Tatsache, daß die Paulusbriefe Gelegenheitsschriften sind, Rechnung getragen als auch der Erkenntnis, die daraus folgt, daß Paulus niemals darum bemüht gewesen ist, theologische Systeme zu formulieren." *Süddeutscher Rundfunk.*

Quirin Huonder: Die Gottesbeweise

Geschichte und Schicksal

185 Seiten. Urban Bücher 106. Kartoniert DM 4.80

„Huonder wird seiner Aufgabe gerecht: es gelingt ihm, in einer sehr straffen Darstellung den Bogen von Anaximander bis Karl Rahner zu spannen, ohne der Gefahr der Oberflächlichkeit zu erliegen. Huonder hat sich bei der Behandlung der Beweise und Gegenbeweise um äußerste Sachlichkeit bemüht. Kurz führt er bei den einzelnen Philosophen und Schulen in deren Begriffswelt ein, um sie dann weitgehend selbst sprechen zu lassen. Die gegenseitige Kritik in den letzten zwei Jahrzehnten kommt ausführlich zu Wort." *Neue Züricher Zeitung.*

Verlag W. Kohlhammer

Wilhelm Niemöller

Wort und Tat im Kirchenkampf

Beiträge zur neuesten Kirchengeschichte. (Theologische Bücherei, Band 40) 404 Seiten. Kartoniert DM 20.–

In dieser Dokumentation nimmt W. Niemöller unter den drei Überschriften „Grundsätzliches", „Geschichtliches" und „Biographisches" zu zahlreichen wichtigen Aspekten des Kirchenkampfes Stellung. Im ersten Abschnitt geht es hauptsächlich um Methodenfragen bei der Darstellung des Kirchenkampfes. Im zweiten Teil werden „Barmen", aber auch die anderen wichtigsten Bekenntnissynoden sowie besondere Ereignisse wie z. B. die Kirchenausschüsse behandelt. Dieser Teil enthält auch den bisher unveröffentlichten Vortrag von W. Niemöller „Vom Übermenschen zum Unmenschen 1933–1945". Im dritten Abschnitt werden u. a. Karl Barth, Joachim Beckmann, Hans Ehrenberg, Ernst Wilm und Martin Niemöller in ihrer Haltung während des Kirchenkampfes gewürdigt.

Armin Boyens

Kirchenkampf und Ökumene 1933 – 1939

Darstellung und Dokumentation. Mit einem Vorwort von Willem A. Visser 't Hooft. 488 Seiten. Geheftet DM 32.–, Leinen DM 36.–

„Der deutsche Kirchenkampf ist nach den Anfängen der Ökumenischen Bewegung die zweite große Etappe ihrer Geschichte und wird in entscheidender Weise mitbestimmend sein für ihre Zukunft." Diese Behauptung Bonhoeffers wird vom Verfasser aufgrund eines umfassenden Quellenstudiums unveröffentlichter Dokumente, Protokolle, Briefe und Notizen aus zahlreichen Archiven auf ihre Stichhaltigkeit untersucht. Zum ersten Mal wird damit die Entwicklung der Ökumenischen Bewegung in ihrem dramatischen Zusammenhang deutlich.

„Ich hoffe, daß dieses Buch manchen Lesern deutlich machen wird, welche tiefgreifenden und noch immer aktuellen Fragen in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung durchkämpft worden sind und wieviel wir aus dieser Geschichte lernen können." Willem A. Visser 't Hooft

---

Chr. Kaiser Verlag München

14. 8. 78
3. JUNI 1982
26. Jan. 1971
21. DEZ. 1982
03. 83
30. NOV. 1972
28. FEB. 1973
10. Mai 1973
10. MAI 1973
21. MRZ. 1974
9. OKT. 1974
24. OKT. 1974
20. Jan. 1975
18. AUG. 1975
4. NOV. 1975
29. 7. 76
25. JAN. 1977
10. März 1977
7. APR. 1977
7. JUL 1978
4. DEZ. 1978
27. 4. 79
15. AUG. 1979
20. NOV. 1979
7. JAN. 1980
19. JAN. 1981
5. JUNI 1981
7. AUG. 1981
13. NOV. 1981

14,82