N12<521982416 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

163
290

552

Zeitschrift für Kirchengeschichte

81. Band 1970
Heft 1

wk Verlag W. Kohlhammer

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 81. Band (Vierte Folge XIX) Heft 1

Untersuchungen

Knut Schäferdiek: Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte II 1

Kurt-Ulrich Jäschke: Zur Eigenständigkeit einer Junggorzer Reformbewegung 17

Martin Greschat: Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters 44

Kritische Miscellen

Ilona Opelt: Das Ende von Olympia 64

Quellen

Martin Elze: Handschriften von Werken Gabriel Biels aus seinem Nachlaß in der Gießener Universitätsbibliothek 70

Literarische Berichte und Anzeigen 92

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 12–16. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1970. 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, 5201 Lohmar, Jahnstraße 38 g **(Achtung: Neue Anschrift!).** Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Martin Elze, 2 Hamburg 13, von-Melle-Park 6; Privatdozent Dr. Martin Greschat, 44 Münster/W., Teigelesch 15; Dozent Dr. Kurt-Ulrich Jäschke, 355 Marburg, Krummbogen 28 c; Prof. Dr. Ilona Opelt, 4 Düsseldorf, Kavalleriestraße 1; Dozent Dr. Knut Schäferdiek, 5201 Lohmar, Jahnstraße 38 g.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

81. BAND 1970
VIERTE FOLGE XIX

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz



dy
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

Büttner, Heinrich (1908–1970): In Memoriam 289
Ehlers, Barbara: Bardesanes von Edessa – ein syrischer Gnostiker . . 334
Elze, Martin: Handschriften von Werken Gabriel Biels aus seinem Nachlaß in der Gießener Universitätsbibliothek . . . 70
Elze, Martin: Zur Überlieferung des Sermo historialis passionis dominicae von Gabriel Biel 375
Greschat, Martin: Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters 44
Hägermann, Dieter: Zur Vorgeschichte des Pontifikats Nikolaus' II. . 352
Holland, David L.: Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa 163
Jäschke, Kurt-Ulrich: Zur Eigenständigkeit einer Junggorzer Reformbewegung 17
Juhász, Stephan: Von Luther zu Bullinger. Der theologische Weg der Reformation in den protestantischen Kirchen in Rumänien . . . 308
Kirchner, Hubert: Der Ketzertaufstreit zwischen Karthago und Rom und seine Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Kirche 290
Mordek, Hubert: Die historische Wirkung der Collectio Herovalliana 220
Opelt, Ilona: Das Ende von Olympia 64
Prinz, Joseph: Die Germania Sacra 244
Schäferdiek, Knut: Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte 1
Scholder, Klaus: Die Kapitulation der evangelischen Kirche vor dem nationalsozialistischen Staat 182
Stockmeier, Peter: Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche 145
Volz, Hans: Luthers Randbemerkungen zu zwei Schriften Gabriel Biels. Kritische Anmerkungen zu Hermann Degerings Publikation . . . 207
Literarische Berichte und Anzeigen 92, 246, 375

Atiya, Azis S.: A History of Eastern Christianity (Kawerau) S. 375–376.

Aupperle, Hermann (Hrsg.): Bildkatalog über Drucke der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Wenig) S. 270–271.

Barth, Hans-Martin: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers (Kohls) S. 125–126.

Bakhuizen van den Brink, J. N.: Ius ecclesiasticum (Schäferdiek) S. 428.

Baur, Jürgen: Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins (Staedtke) S. 420–421.

Benson, Robert L.: The Bishop-Elect (Classen) S. 407–409.

Bernhofer-Pippert, Elsa: Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre (Reinhardt) S. 142.

Böhlig, Alexander: Mysterion und Wahrheit (Ménard) S. 382–383.

Bologna, Sergio: La chiesa confessante sotto il nazismo 1933–36 (Lindt) S. 141–142.

Brandt, Wilhelm: Friedrich v. Bodelschwingh 1877–1946 (Kleßmann) S. 136–138.

Brauer, Jerald C. (Hrsg.): Reinterpretation in American Church History (Kawerau) S. 425–427.

Brockmann, Joseph (Hrsg.): Karolus Magnus et Leo Papa (Schneider) S. 101.

Brown, Peter: Augustine of Hippo (Zumkeller) S. 94–95.

Büsser, Fritz: Das katholische Zwinglibild (Schmidt-Clausing) S. 418–419.

Büttner, Heinrich/Müller, Iso: Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum (Angenendt) S. 255–256.

Clasen, Sophronius O.F.M.: Legenda Antiqua S. Francisci (Selge) S. 114–120.

400 Jahre Collegium Willibaldinum Eichstätt (Hemmerle) S. 133–134.

Cornides, Elisabeth: Rose und Schwert im päpstlichen Zeremoniell (Boockmann) S. 256–258.

Csáky, Moritz: Der Kulturkampf in Ungarn (Adriányi) S. 135–136.

Curti, Carmelo (Hrsg.): Due Commentarii inediti di Salonio ai Vangeli di Giovanni e di Matteo (Schäferdiek) S. 429.

Curti, Carmelo (Hrsg.): Salonii Episcopi Genavensis De Evangelio Iohannis, De Evangelio Matthaei (Schäferdiek) S. 429.

Dahlerup, Troels: Det Danske Sysselprovsti i Middelalderen (Seegrün) S. 405–406.

Eberhardt, Hans/Schlechte, Horst (Hrsg.): Die Reformation in Dokumenten (Kohls) S. 124.

Eberhardt, Hans: Übersicht über die Bestände des Landesarchivs Rudolstadt (Wenig) S. 276–278.

Egan, Patrick K.: The influence of the Irish on the Catholic Church in Amerika in the Nineteenth Century (Hennig) S. 432.

Ehrenforth, Gerhard: Die schlesische Kirche im Kirchenkampf 1932–1945 (Kupisch) S. 427–428.

Estonia Christiana, Festschrift f. Johann Koepp (v. Lilienfeld) S. 246–248.

Fimpel, Ludwig: Mino Celsis Traktat gegen die Ketzertötung (Vinay) S. 127–128.

Franzen, August (Hrsg.): Um Reform und Reformation (Reinhardt) S. 431.

Freudenberger, Rudolf: Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert (Gülzow) S. 92–93.

Froitzheim, Dieter: Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg (Vorländer) S. 278–279.

Gaiffier, Baudouin de: Études d'hagiographie et d'iconologie (Prinz) S. 379–380.

Gonnet, Giovanni: Le confessioni di fede Valdesi prima della riforma (Vinay) S. 121–124.

Hammer, Wilhelm: Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte (Volz) S. 430.

Hänggi, Anton/Pahl, Irmgard: Prex Eucharistica (Hennig) S. 380–381.

Heinzmann, Richard: Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai (Hödl) S. 263–264.

Hillenbrand, Eugen: Nikolaus von Straßburg (Gieraths) S. 412–413.

Hillerbrand, Hans J. (Hrsg.): Brennpunkte der Reformation (Hausamann) S. 269.

Hillerbrand, Hans J.: Landgrave Philipp of Hesse 1504–1567 (Müller) S. 283.

Huber, Augustinus Kurt: Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert (Volk) S. 279–280.

Huber, Wolfgang: Passa und Ostern (Lohse) S. 385–389.

Javelet, Robert: Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille (Hödl) S. 258–260.

Jedin, Hubert (Hrsg): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III/2 (Haendler) S. 393–398.

Jung-Stilling, Johann Heinrich: Henrich Stillings Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft und häusliches Leben (Mehlhausen) S. 432.

Kawerau, Peter: Arabische Quellen zur Christianisierung Rußlands (Spies) S. 101–102.

Kickel, Walter: Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza (Neuser) S. 128–129.

Kisch, Guido: Enea Silvio Piccolomini und die Jurisprudenz (Becker) S. 413–415.

Kisch, Guido: Melanchthons Rechts- und Soziallehre (Neuser) S. 126–127.

Kleberg, Tönnes: Medeltida Uppsalabibliothek. I: Biskop Siward av Uppsala och hans bibliothek (Schäferdiek) S. 429–430.

Kötting, Bernhard: Der Zölibat in der Alten Kirche (de Santos) S. 429.

Kuttner, Stephan/Ryan, J. Joseph (Hrsg.): Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law (Landau) S. 95–100.

Läpple, Alfred (Hrsg.): Kirchengeschichte in Längsschnitten (Taxacher) S. 428.

Lau, Franz (Hrsg.): Erbe und Verpflichtung (Müller) S. 125.

Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation, Festschrift für Franz Lau (Hausammann) S. 268–269.

Löwith, Karl (Hrsg.): Die hegelsche Linke (Steck) S. 280–282.

Lübbe, Hermann (Hrsg.): Die hegelsche Rechte (Steck) S. 280–282.

D. Martin Luthers Werke (Brecht) S. 419–420.

Machilek, Franz: Ludolf von Sagan und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus (Kurze) S. 267.

Martine, François: Vie des Pères du Jura (Prinz) S. 392.

Meulenberg, L. F. J.: Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII. (Stickler) S. 103–107.

Palamas, Gregorios: Syngrammata, 2 Bde. (Podskalsky S. J.) S. 410–411.

Papadopulos, Stylianos G.: Hellenikai metaphraseis thomistikon ergon, philothomistai kai antithomistai en Byzantio (Kotter) S. 264–266.

Pfeiffer, Gerhard (Hrsg.): Fränkische Lebensbilder, 2 Bde. (Kreßel) S. 376–379.

Pleuser, Christine: Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler (Weilner) S. 266–267.

Rischar, Klaus: Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg (Reinhardt) S. 431.

Roth, Elisabeth: Der volkreiche Kalvarienberg in Literatur und Bildkunst des Spätmittelalters (Weckwerth) S. 120–121.

Rowdon, Harold H.: The Origins of the Brethren 1825–1850 (Gaßmann) S. 134–135.

Schirmer, Arno: Das Paulusverständnis Melanchthons 1518–1522 (Scheible) S. 421.

Schneider, Karin (Bearb.): Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg (Butzmann) S. 253–255.

Schmitz-Valckenberg, Georg (Hrsg.): Verzeichnis der Handschriften-Mikrofilme des Grabmann-Institutes (Schäferdiek) S. 430.

Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste (Jäschke) S. 398–405.

Schwarz, Reinhard: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie (Lohse) S. 415–418.

Selge, Kurt Victor: Die ersten Waldenser (Vinay) S. 260–263.

Sprengler-Ruppenthal, Anneliese; Mysterium und Riten nach der Londoner Kirchenordnung der Niederländer (Neuser) S. 422–423.

Staats, Reinhart: Gregor von Nyssa und die Messalianer (May) S. 389–392.

Theologikon Symposion, Festschrift für P. K. Christu (de Santos) S. 249–253.

Toupin, Robert S. J.: Correspondance du nonce en France Giovanni Battista Castelli 1581–1583 (Roberg) S. 130–133.

Trevijano, Ramón: En lucha contra las potestades (de Santos) S. 383–385.

Turner, H. W.: History of an Independant Church, 2 Bde. (Holsten) S. 138–141.

Vorländer, Herwart: Kirchenkampf in Elberfeld 1933–1945 (Kupisch) S. 282–283.

Watt, John A.: The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century (Stickler) S. 107–114.

Wende, Peter: Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik (v. Aretin) S. 423–425.

Wisbey, R. A.: A Complete Word-Index to the Speculum Ecclesiae (Meiners) S. 102–103.

Zieger, Andreas: Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (Gundermann) S. 274–276.

Ziegler, Walter: Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit (Sprengler-Ruppenthal) S. 271–274.

Zumkeller, Adolar (Bearb.): Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt (Tüchle) S. 411–412.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Adriányi, Gabriel: S. 135
Angenendt, Arnold: S. 255
Aretin, K. O. Frh. v.: S. 423
Becker, Hans-Jürgen: S. 413
Boockmann, Hartmut: S. 256
Brecht, Martin: S. 419
Butzmann, Hans: S. 253
Classen, Peter: S. 407
Gaßmann, Günther: S. 134
Gieraths, P. G.: S. 412
Gülzow, Hennecke: S. 92
Gundermann, Iselin: S. 274
Haendler, G.: S. 393
Hausammann, Susi: S. 268, 269
Hemmerle, Josef: S. 133
Hennig, John: S. 380, 432
Hödl, Ludwig: S. 258, 263
Holsten, W.: S. 138
Jäschke, Kurt Ulrich: S. 398
Kawerau, Peter: S. 375, 425
Kleßmann, Ernst: S. 136
Kohls, Ernst-Wilhelm: S. 124, 125
Kotter, Bonifaz: S. 264
Kreßel, Konrad: S. 376
Kupisch, Karl: S. 282, 427
Kurze, Dietrich: S. 267
Landau, Peter: S. 95
Lilienfeld, Fairy v.: S. 246
Lindt, Andreas: S. 141
Lohse, Bernhard: S. 385, 415
May, Gerhard: S. 389
Mehlhausen, Joachim: S. 432
Meiners, I.: S. 102
Ménard, J. E.: S. 382
Müller, Gerhard: S. 125, 283
Neuser, W.: S. 126, 128, 422
Podskalsky, G.: S. 410
Prinz, Friedrich: S. 379, 392
Reinhardt, Rudolf: S. 142, 431
Roberg, B.: S. 130
Santos, Aurelio de: S. 249, 383, 429
Schäferdiek, Knut: S. 428, 429, 430
Scheible, Heinz: S. 421
Schmidt-Clausing, Fritz: S. 418
Schneider, Reinhard: S. 101
Seegrün, W.: S. 405
Selge, Kurt-Victor: S. 114
Spies, Otto: S. 101
Sprengler-Ruppenthal, A.: S. 271
Staedtke, J.: S. 420
Steck, Karl Gerhard: S. 280, 281
Stickler, A. M.: S. 103, 107
Taxacher, H.: S. 428
Tüchle, Hermann: S. 411
Vinay, Valdo: S. 121, 127, 260
Volk, L.: S. 279
Volz, Hans: S. 430
Vorländer, Herwart: S. 278
Weckwerth, Alfred: S. 120
Weilner, Ignaz: S. 266
Wenig, Otto: S. 270, 276
Zumkeller, Adolar: S. 94

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 12–16. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1970. 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 Professor Dr. Knut Schäferdiek, 5204 Lohmar 1, Jahnstraße 38 g. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

UNTERSUCHUNGEN

Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte II

Von Knut Schäferdiek

Die Beschlüsse des Elipandus und seiner Bischöfe, zu denen die adoptianischen Sätze nur als ein Teil gehörten, hatten eine regionale Zielsetzung, die Bekämpfung der migetianischen Bewegung in Südspanien. Der Egila diskreditierende Bericht über dessen Verbindung mit Migetius, zu dem Papst Hadrian in seinem Schreiben an die spanischen Bischöfe Stellung nimmt,[90] mag zwar auf Elipandus und die spanische Hierarchie zurückgehen – eine Mitteilung der Sevillaner Beschlüsse hat er aber kaum enthalten; denn Hadrians erste Information über den Adoptianismus geht offenbar auf Berichte aus Asturien zurück. Aber auch dort scheint die neue christologische Formel zunächst keineswegs propagiert worden zu sein, da die Kunde von ihr erst ziemlich spät, in der zweiten Jahreshälfte 785, in die asturische Kirche gedrungen ist. Jedenfalls kommt es erst zu dieser Zeit zu einer Reaktion auf die adoptianischen Sätze, aus der sich dann die weitere Auseinandersetzung entwickelt. Quelle dafür ist ein Brief des Elipandus an den asturischen Abt Fidelis vom Oktober 785,[91] der allerdings nur noch aus Zitaten in der Gegenschrift des Heterius und Beatus bekannt ist. Elipandus hatte ein Schreiben des asturischen Bischofs Ascaricus[92] erhalten, in dem dieser selbst offenbar die Partei des Toletaners ergreifend, von Kritik an den adoptianischen Sätzen berichtete, die im asturischen Reich, und zwar in der Berglandschaft Liébana (Distrikt Potes im Südwesten der Provinz Santander) laut

---

[90] Cod. Carol. 95, MG Epp III, S. 637, 4–32. Der Brief ist frühestens auf Ende 785, weit eher noch Anfang 786 zu datieren. Er setzt die Entwicklung vom Herbst 785 in Asturien voraus (S. 637, 34: Ascaricus als Vertreter des Adoptianismus, s. u. bei Anm. 92) und Heterius/Beatus scheinen bei Abfassung ihrer Schrift (nach dem 26. November 785) den Papstbrief, der ihnen willkommene Unterstützung bieten konnte, nicht gekannt zu haben. D. Bullough, a.a.O. (Anm. 4), S. 224 f. kommt zur gleichen Datierung aufgrund der möglichen Annahme, „the ultimate source of the Pope's knowledge" sei speziell der Brief des Elipandus an Fidelis (den B. mit Felix von Urgel verwechselt) vom Oktober 785.

[91] Heterius/Beatus, ad Elip. I 1, PL 96, Sp. 894 D – 895 A.

[92] Zu Ascaricus und seinem literarischen Nachlaß (der nicht den adoptianischen Streit betrifft) s. A. Lambert, Ascaric, DHGE 4 (1930), Sp. 881–884.

geworden war.[93] Ihr Wortführer war in erster Linie der Presbyter und Mönch Beatus; mit ihm verbunden hatte sich Heterius, der den Titel eines Bischofs von Oxoma (Burgo de Osma, Provinz Soria) führte, sich aber in Asturien aufhielt, und ein sonst nicht mehr genannter Felix.[94] Elipandus weist in seinem als Lehrschreiben gehaltenen Brief an Fidelis diese Kritik an der rechtgläubigen Lehrautorität seines Stuhles in hochfahrender Weise zurück und versucht zugleich, nicht ohne taktisches Geschick, sie mundtot zu machen. Fidelis, der offenbar sein besonderes Vertrauen genoß, sollte versuchen, Heterius, der infolge seiner Jugend doch nur Verführter sein könne, von Beatus zu trennen.[95] Außerdem sollten die Gegner offenbar dadurch ausmanövriert werden, daß des Elipandus Lehrschreiben möglichst allgemein verbreitet wurde, ehe sie Gelegenheit fanden, sich dazu zu äußern. Erst am 26. November 785 bekamen sie es zu Gesicht, als sie zufällig mit Fidelis anläßlich des Klostereintritts Adosindas, der Witwe des Königs Silo (774–783), zusammentrafen, und sie mußten bei dieser Gelegenheit feststellen, daß es bereits „überall in Asturien öffentlich verbreitet war".[96] Als Antwort darauf entsteht die im wesentlichen wohl von Beatus bestrittene Kampfschrift des Heterius und Beatus gegen Elipandus,[97] in Briefform beginnend und dann zu einem breiten und weitschweifigen Traktat ausufernd, und jetzt ist wohl auch von dieser Seite Hadrian über die Ketzerei des Elipandus und seines asturischen Gesinnungsgenossen Ascaricus unterrichtet worden.

Sachlich verficht diese Kritik, die bei Beatus sichtlich von einem Interesse eucharistischer Frömmigkeit mitbestimmt ist,[98] die personale Einheit Christi als die Einheit des einen Sohnes Gottes. Ihre Behauptung hatte einen festen Platz in der spanischen Symboltradition[99] und wurde selbstverständlich auch

---

[93] Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 BC.

[94] Zusammenstellung der Nachrichten über Beatus und Heterius bei M. del Alamo, a.a.O. (Anm. 47), S. 16–18; vgl. J. Pérez de Urbel, Béat, DHGE 7 (1934), Sp. 89 f.; J. F. Rivera Recio, Éthère, ebd. 15 (1963), Sp. 1170 f. – Felix: Heterius/Beatus I 44, PL 96, Sp. 919 A.

[95] Heterius/Beatus, Ad Elip. I 44, PL 96, Sp. 919 A.

[96] ebd. I 1, Sp. 894 D – 895 A; vgl. II 2, Sp. 977 D – 978 C

[97] Die unbelegte Behauptung von M. del Alamo, a.a.O. (Anm. 47), S. 18, Heterius habe das erste, Beatus das zweite Buch verfaßt, hat nicht viel für sich. Die Adoptianer werden gewußt haben, warum sie Beatus als ihren eigentlichen Gegner betrachtet und Heterius nur als seinen Schüler angesprochen haben (Heterius/Beatus, Ad Elip. I 44, PL 96, Sp. 919 A; Felix von Urgel nach Alkuin, Adv. Fel. libri VII, I 8, PL 101, Sp. 133 D). Heterius dürfte als Mitstreiter vor allem um des Gewichtes seines bischöflichen Amtes willen von Bedeutung gewesen sein (vgl. Rivera, DHGE 15, Sp. 1171), und in dieser Rolle erscheint er dann auch einmal in der ersten Pers. Sing. bei der pathetischen Gegenüberstellung der Bekenntnisse (I 39, Sp. 915 C).

[98] Heterius/Beatus, Ad Elip I 66–71; 75–81; 96 f.; 126 f. (vgl. bes. I 71, PL 96, Sp. 937 D – 938 A: „Hic panis et vinum, cum comeditur et bibitur, fit corpus et sanguinis Verbi").

[99] Conc. Tolet. IV vom Jahre 633, PL 84, Sp. 365 B: „Christus Dominus Jesus unus de sancta Trinitate ... perfectum ... suscipiens hominem, ... habens in una persona duarum naturarum proprietates." – Conc. Tolet. VI vom Jahre 638, PL 84, Sp. 395 A: „... ut idem Filius Dei Patris esset Filius hominis, Deus perfectus et

von den Adoptianern aufrecht erhalten. Sie wollten ja lediglich gemäß den geglaubten zwei Naturen der einen Person zwei Weisen, Gottes Sohn zu sein, im Sohnsein des einen Sohnes ausdifferenzieren.[100] Aber eben diese Zergliederung des Sohnesnamens, der nicht nur Ausdruck der personalen Einheit war, sondern auch ihren soteriologischen Stellenwert bezeichnete, schien die Einheit Christi begrifflich in Frage zu stellen und machte ja auch tatsächlich ihre überzeugende begriffliche Fixierung noch problematischer, als sie es auf dem Boden der auch von Beatus geteilten assumptus-Terminologie[101] ohnehin schon war. „Der Häretiker sucht nichts als Trennung . . .; er trennt das Wort vom Fleisch, je für sich verkündet er den Gott und den Menschen."[102] Damit aber erscheinen die Grundlagen des Heils gefährdet; denn die Menschheit Christi hat generische Bedeutung als Gestalt des zweiten Adam, in dem die Erlösten ihr neues Sein finden.[103] Während die Adoptianer später aufgrund dieser Vorstellung die Redeweise von einer Adoption der Erlösten durch Gott als Stütze für ihre Lehre auszuwerten suchen,[104] sieht Beatus in der adoptianischen Differenzierung die Lebenseinheit des neuen Adam in Frage gestellt, das Haupt vom Leibe der Kirche getrennt.[105] Hadrian liefert dann dazu noch die häresiologische Rubrizierung: Nestorianismus.[106]

Verstand man wie Hauck den Adoptianismus als bloße Ausdrucksform spanischer Tradition, konnte es als besonders auffällig erscheinen, daß sich

---

homo perfectus, ut homo et Deus esset unus Christus naturis in duabus, in persona unus . . ." – Conc. Tolet. XI vom Jahre 675, PL 84, Sp. 456 A: „Deus enim Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis temporalem accepit substantiam carnis." „. . . non tamen dicimus, ut huius Trinitatis unitatem Maria virgo genuerit, sed tantummodo Filium, qui solus naturam nostram in unitate personae suae assumpsit." – Conc. Tole. XIV vom Jahre 684, c. 8, PL 84, Sp. 508 A–C. – Julian von Toledo in den Akten des 15. Konzils zu Toledo vom Jahre 688, PL 84, Sp. 519 C: „. . . non in duabus personis partiendum vel dividendum, sed unum eundemque Filium unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum."

[100] „Quia sicut in se continet duas naturas, id est divinitatis suae et humanitatis nostrae, ita duobus modis unus creditur Dei Filius," so hat es später knapp und präzise Felix von Urgel formuliert (bei Agobard, Adv. Felic. 16, PL 104, Sp. 44 A).

[101] Heterius/Beatus, Ad Elip. I 71, PL 96, Sp. 938 A („Verbum assumpsit hominem"); I 122, Sp. 871 C („Deus hominem susceperat"); I 125, Sp. 972 C („assumpti hominis disciplinis orbem totum . . . convertit"); besonders scharf I 83, Sp. 945 A: „. . . illum hominem, quem Deus Verbum solus assumpserat."

[102] Heterius/Beatus, Ad Elip. I 72, PL 96, Sp. 938 CD.

[103] Ebd., II 92, Sp. 1023 CD.

[104] Z. B. bei der Verwendung von Isid. VII 2, 13 (s. Anm. 80) im Schreiben der span. Bischöfe an die fränkischen, MG Conc II, S. 113, 7–9 und bei Elip., Ad Alcuin., MG Epp IV, S. 303, 35–38 sowie zum Teil bei Auswertung der spanischen Liturgie.

[105] Heterius/Beatus, Ad Elip. I 72, PL 96, Sp. 938 D: „Separat caput a corpore, seorsum praedicat caput et seorsum corpus; et nescit, infelix, quia Deus et homo unus est Christus: et caput Christi Deus est, id est, tota divinitas caput est hominis, quem solus suscepit Filius. Et homo Filius est caput ecclesiae suae, quae illi capiti conjungitur, et fit totus Christus, id est caput et corpus, una persona." Zum eucharistischen Vollzug der Einheit vgl. I 76, Sp. 941 B–D.

[106] Cod. Carol. 95, MG Epp III, S. 637, 36 f.

solcher Widerspruch schon auf dem Boden derselben kirchlichen Tradition erhob; denn daß auch Beatus in ihr zu Hause war, zeigt ein theologisches Motiv, das zwar nicht spanischen Ursprungs ist, aber doch in der spanischen Kirche so bewußt gepflegt wurde, daß man getrost von einem Hispanismus sprechen kann, der ihn mit seinen Gegnern verband und von den fränkischen Antiadoptianern trennte, nämlich die Gepflogenheit, von drei Substanzen, verbum, anima und caro, in Christus zu sprechen.[107] Hauck hatte daher auf den asturischen Ursprung dieser ersten Kritik verwiesen und an die Auswirkung einer asturischen Anlehnung an das Frankenreich gedacht, eine Auskunft, die sich schon dadurch als unzureichend erweist, daß allem Anschein nach solche asturisch-fränkischen Beziehungen erst ein Jahrzehnt später aufgenommen wurden.[108] R. de Abadal y de Vinyals sieht in der zunehmenden Konsolidierung des asturischen Reiches mit einem dementsprechenden Streben auch nach kirchlicher Selbständigkeit und Unabhängigkeit das Klima, das Entstehung und Formierung einer gegen Toledo gerichteten kirchlichen Bewegung wirksam begünstigt habe. Beatus habe so mit seiner Reaktion gegen die adoptianischen Sätze die Gunst der Stunde wahrnehmen können, und die asturische Kirche habe tatsächlich im Verlauf der Auseinandersetzungen ihre Unabhängigkeit von der Bindung an Toledo gewonnen, wofür de Abadal eine Bestätigung in der vielgenannten Notiz des Chronicon Albeldense findet, Alfons II „el Casto" (791–842) habe in Oviedo die gleichen kirchlichen wie palatinalen Institutionen geschaffen, die einst in Toledo bestanden haben.[109] Tatsächlich aber scheint die Situation schon um 785 wesentlich entwickelter gewesen zu sein, als de Abadal annimmt.

Als Erfolg der scharfen Reaktion des Elipandus gegen die Kritik aus den Bergen muß Beatus Ende 785 feststellen, daß die asturische Kirche von tiefem Zwist zerrissen sei, von dem die Kunde schon durch ganz Spanien und bis ins Fränkische dringe.[110] Das ist sicher ein gut Teil Rhetorik. Das Echo im fränkischen Reich kann kaum sehr vernehmlich gewesen sein, erfährt doch Alkuin erst Ende der neunziger Jahre von der historischen Rolle des

[107] Isid., Differ. II 8, 24, PL 83, Sp. 74 A; Conc. Tolet. XI vom Jahre 675, PL 84, Sp. 456 B; Julian v. Toledo, Apologeticus (in den Akten des Conc. Tolet. XV vom Jahre 688), PL 84, Sp. 514 D – 519 C; vgl. dazu Joseph Madoz, a.a.O. (Anm. 84), S. 87–90; zur Herkunft vgl. Aug., De trin. XIII 17, 22 ed. W. J. Moutain CCh 50 A, S. 412, 3–7. – Beatus: Heterius/Beatus, Ad Elip. I 60, PL 96, Sp. 930 AB. – Adoptianer: Brief der span. Bischöfe an die fränk., MG Conc II, S. 114, 38. – Wie einst von Benedikt II. (PL 84, Sp. 514 D) wurde diese Redeweise jetzt auch vom Konzil zu Frankfurt zurückgewiesen: Ep. synod., MG Conc II, S. 149, 16–151, 4.

[108] Hauck, S. 305; vgl. auch Hans von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, S. 380. Zu den asturisch-fränkischen Beziehungen s. Marcélin Défourneaux, Charlemagne et la monarchie asturienne. Mélanges Louis Halphen, Paris 1951, S. 177–184.

[109] R. de Abadal y de Vinyals, S. 64 f.; 165–174. – Chronicon Albeldense, ed. Manuel Gómez-Moreno, Las primeras crónicas de la Reconquista. El ciclo de Alfonso III, Madrid 1932, S. 45: „(Adefonsus) ... omnemque gotorum ordinem sicuti Toleto fuerat, tam in eclesia quam palatio in Obeto cuncta statuit."

[110] Heterius/Beatus, Ad Elip. I 13, PL 96, Sp. 901 D.

Beatus,[111] dessen Anhänger zu sein die fränkischen Theologen allerdings schon 793 von den Adoptianern bezichtigt werden,[112] und für Spanien hatte Elipandus jedenfalls noch in seinem Brief an Fidelis vorausgesetzt, daß die Wogen noch nicht über Asturien hinausgeschlagen seien.[113] Auf jeden Fall aber sind durch diesen Brief und seine Veröffentlichung die zwischen Ascaricus und dem Beatus-Kreis sichtbar gewordenen Gegensätze zur vollen Schärfe einer heftigen innerasturischen Auseinandersetzung entfacht worden, und das entsprach durchaus dem erklärten Ziel des Elipandus, die Gegner in der Liébana durch die kirchlichen Kräfte in Asturien selbst auszuschalten. Die Verdächtigung seiner Rechtgläubigkeit hatte er als unerhörten Angriff auf die traditionsbewährte Lehrautorität des toletaner Stuhls empfunden. „Dennoch", so erklärt er Fidelis, „möchte ich die Sache unseren übrigen Brüdern nicht zu Ohren bringen, bevor nicht das Übel dort, wo es entstanden ist, von Grund auf beseitigt ist." Und nun folgt ein Satz, der im edierten Text keinen rechten Sinn ergibt, dessen überzeugende, bislang jedoch nicht hinreichend beachtete Emendation aber schon Gallandi vorgeschlagen hat: „Es wäre mir nämlich eine Schande, wenn man im toletaner Jurisdiktionsbereich diese üble Sache vernähme, daß nämlich jetzt jene Leute das, was ich und meine übrigen Brüder seinerzeit in Sevilla entschieden haben . . ., im Gegenteil als Grund ansehen, uns zu beschuldigen. Wenn jedoch lau verfahren wird und von euch keine Richtigstellung erfolgt, werde ich die Sache doch den Brüdern zur Kenntnis bringen, und es wird für euch beschämend sein, wenn von ihrer Seite Tadel gegen euch ergeht."[114] Asturien liegt also für Elipandus bereits außerhalb des zweifellos, wie der Zusammenhang mit dem Verweis auf die baetische Aktion zeigt, primatial verstandenen Jurisdiktionsbereiches von Toledo, das in dieser Lehrauseinandersetzung nur mehr das beanspruchte moralische Gewicht seiner Tradition in die Waagschale werfen kann.

---

[111] Alkuin, Adv. Felic. libri VII, I 8, PL 101, Sp. 133 D – 134 A (Alkuin ist nicht in der Lage, sich ein Bild von der theologischen Stellung des Beatus und Heterius zu machen!); vgl. Ep. ad Beatum, ed. W. Levison, S. 318, 19–21.

[112] Schreiben der span. Bischöfe an die fränk., MG Conc II, S. 111, 27–32; desgl. an Karl d. Gr., ebd., S. 120, 15–17; 121, 10–12. Karl d. Gr. weiß 794 offensichtlich nur aus diesen Briefen von Beatus: Schreiben an die span. Bischöfe, ebd., S. 161, 32–34.

[113] Bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 CD.

[114] Bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 C – 919 A: „Et tamen nolui ea ad aures caeterorum fratrum nostrorum perducere, antequam illic, ubi exortum est huiuscemodi malum, sit radicitus amputatum. Quia ignominia erit mihi, si intra ditionem Toletanam (Cod.: in traditione Toletana) hoc malum fuerit auditum, ut, 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 e contrario inveniunt, unde nos arguant. Et tamen, si tepide fuerit actum et non fuerit a vobis emendatum, tunc illud ad notionem reducam fratrum, et erit vobis ignominiosum, si ab illis in vobis reprehensum fuerit." Daß die handschriftliche Grundlage der Edtion von Gallandi (Migne) ungenügend ist, zeigt deutlich auch die Parallelüberlieferung der Kap. I 21 und I 122 bei Alvar, Ep. I 5 u. 7 (ed. J. Madoz, S. 92 f. u. 93 f.).

Als Reaktion auf deren übersteigerte Betonung[115] läßt sich auch die ungewöhnliche Anrede des Elipandus als „Erzbischof" in der Schrift des Heterius und Beatus verstehen.[116] Der Titel war in Spanien nicht gebräuchlich, und die Bischöfe von Toledo bezeichneten sich als „Metropolitanbischöfe".[117] Schon die Inscriptio: „Eminentissimo nobis et Deo amabili Elipando Toletanae sedis archiepiscopo", kann am Anfang einer Schrift, die den Adressaten als Repräsentanten des Antichrist darstellt,[118] nur beißender Spott sein, und der Titel „Erzbischof", mit dem sich für Beatus die Vorstellung einer Überordnung auch über Metropoliten verband,[119] quittiert in ironischer Weise den von Elipandus erhobenen Anspruch als Selbsterhöhung, besonders deutlich in der Wendung „novellus archiepiscopus" am Anfang des zweiten Buches.[120] Aus einer kirchenpolitisch bereits klar festgelegten Situation erklärt sich aber wohl auch die Methode, die Elipandus gegenüber dem Beatus-Kreis verfolgt, das indirekte Eingreifen durch Agitation in der kirchlichen Öffentlichkeit Asturiens über einen Vertrauensmann. Dazu gehört natürlich der Aufruf, die Häresie auszumerzen, der sich ebenfalls nur mittelbar an die geeignete Adresse wendet. Beatus teilt ihn nicht im Zusammenhang seines knappen Auszuges aus dem Brief des Elipandus mit, sondern an anderer Stelle. Dort warnt er die asturischen Gemeinden vor falschen Propheten, die nach Mt. 7, 15 Wölfe im Schafpelz seien, und fragt: „Sind nicht die Wölfe, die zu euch sagen: ‚Glaubt, daß Jesus Christus Adoptivsohn sei, und wer nicht so glaubt werde ausgemerzt. Sowohl der Metropolitanbischof als auch der Landesherrscher mögen im gleichen Streite, der eine mit dem Schwert des Wortes, der andere mit der Zuchtrute der Herrschaft strafend, die Spaltungen der Ketzer gänzlich aus eurem Lande entfernen'."[121] Die asturische Christen-

---

[115] Bei Heterius/Beatus, Ad Elip. I 43, PL 96, Sp. 918 C: „Nam numquam est auditum, ut Libanenses Toletanos docuissent. Notum est plebi universae, hanc sedem sanctis doctrinis ab ipso exordio fidei claruisse et numquam schismaticum aliquid emanasse. Et nunc una ovis morbida doctor nobis appetit (Edit.: appetis) esse."

[116] Heterius/Beatus, Ad Elip., Inscr.; I 40; II 2 (PL 96, Sp. 893; 916 A; 978 C).

[117] So zuletzt Julian von Toledo in den Akten des 15. toletan. Konzils vom Jahre 688, PL 84, Sp. 524 C (auf dem 16. toletan. Konzil von 693 unterzeichnet Felix nur als „urbis regiae episcopus", PL 84, Sp. 549 C, und für das 17. Konzil von 694 ist keine Unterzeichnerliste erhalten) und dann wieder Wistremir von Toledo auf dem Konzil zu Córdoba von 839, Helfferich S. 114; vgl. auch die „Continuatio Hispana a. 754", c. 63, MG AA XI 351, 15 f. zu Gunderich (701) und c. 69, S. 352, 31 f. zu Sinderad (711), ebenso die Glosse zu Cixila (s. o., Anm. 55).

[118] Heterius/Beatus, Ad Elip. II 6. 99, PL 96, Sp. 981 BC. 1027 A.

[119] Beatus, In Apocal. II, Prol. 4, 8, ed. Sanders, S. 119 (= Zitat aus Isid., Etym. VII 12, 6).

[120] Als Ironisierung hat nach Heil (S. 100, Anm. 44) auch Rivera Recio, Elipando die Wendung „novellus archiepiscopus" verstanden.

[121] Heterius/Beatus, Ad Elip. I 13, PL 96, Sp. 901 D. Die Ausgrenzung der Worte des Elipandus wird durch eine verderbte Textstelle und nicht zuletzt durch die Interpunktion bei Migne erschwert, läßt sich aber doch einwandfrei vollziehen, zumal der Anfang des beatianischen Auszugs aus dem Brief an Fidelis (I 43, Sp. 918 B) eine Parallele bietet, die eine Kontrolle ermöglicht. Der Text lautet, sinnvoll interpunktiert: „Nonne lupi sunt, qui vobis dicunt: ‚Adoptivum credite Iesum Christum, et qui ita non crediderit exterminetur; et episcopus metropolitanus et

heit verfügt also – und der Brief an Fidelis ist die einzige Quelle zur asturischen Kirchengeschichte überhaupt, die das eindeutig bezeugt – über einen Metropoliten, der Hand in Hand mit dem König, zu dieser Zeit Mauregato (783–788), in kirchlichen Dingen Asturiens handelnd gedacht wird.[122] Von hier aus erhält auch die Rede des Beatus von einer asturischen Kirche, die de Abadal als bemerkenswert hervorgehoben hat, ihr rechtes Licht.[123]Elipandus hat im Jahre 785 mit einer selbständigen asturischen Kirche zu rechnen, die ihre eigene kirchliche Spitze in Gestalt eines vom König legitimierten Metropoliten hat und nicht mehr „intra dicionem Toletanam" steht, ein Zustand, den dann auch die Unterscheidung zwischen den Gemeinden Spaniens und Galläziens im Briefe Hadrians I. von 794 widerspiegelt.[124] Die kirchliche Selbständigkeit Asturiens ist also nicht erst eine von Alfons II. eingebrachte Frucht des adoptianischen Streites, sondern Ergebnis einer früheren Entwicklung, die sich ganz im Dunkel der Geschichte vollzogen hat, auf die aber aus den Quellen zum adoptianischen Streit ein bislang nicht recht beachtetes Licht fällt. Alfons II. hat der kirchlichen Spitze mit der Einrichtung von Oviedo als Königssitz[125] nur ein örtliches Zentrum gegeben, und davon berichtet das Chronicon Albeldense in einer Weise, die seiner Tendenz entspricht, das asturische Königtum als legitimen Nachfolger des Regnum Gothorum erscheinen zu lassen. Der adoptianische Streit aber in seiner astu-

---

princeps terrae pari certamini haereticorum schismata – unus verbi gladio, alter virga regiminis ulciscens – de terra vestra funditus auferant (Edit.: auferantur).' – Certe iam rumor est ..." – Das gleiche Verständnis der Stelle, ebenfalls mit Emendation von „auferantur" in „auferant", bei Marcelino Menéndez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles (Bd. I, S. 361 f. der Neuausgabe in Biblioteca de Autores Cristianos 150/151, Madrid 1956). Hauck (S. 305, Anm. 3) beläßt es bei „auferantur", deutet die Worte „pari – ulciscens" als Interpolation des Beatus und versteht das übrige als Forderung des Elipandus, „der Herzog und Metropolit Asturiens müßten aus dem Lande weichen" – eine sicher nicht vertretbare Deutung. R. de Abadal y de Vinyals (S. 68) faßt „et episcopus" etc. als Worte des Beatus mit dem Sinn: „Quieran el metropolitano y el principe de la tierra, los dos de acuerdo, uno con la espada de la palabra, el otro con la vara del poder, que sean arrancados de cuajo la herejía y el cisma." Das setzt nicht nur die Einfügung einer Wendung wie „nituntur ut" voraus, sondern vor allem auch die Tilgung der Worte „de terra vestra", die deutlich Elipandus als den Sprecher erweisen. Ansprenger (Anm. 468) will zwar emendieren wie oben vorgeschlagen, meint jedoch, und zwar nur aufgrund der irrigen Vorstellung, seit 683 sei dieser Titel dem Bischof von Toledo vorbehalten, Elipandus verstehe unter „metropolitanus episcopus" sich selbst.

[122] Zur Hierarchie der asturischen Kirche vgl. Jean-Berthold Mahn, Le clergé séculier à l'époque asturienne (718–910). Mélanges Louis Halphen, Paris 1951, S. 453–464 (zur Frage des Metropoliten, soweit sie sich ohne die Quellen zum adoptianischen Streit darstellt: S. 458–460).

[123] Heterius/Beatus I 13, PL 96, Sp. 901 D: „... duae quaestiones in Asturiensi ecclesiae ortae sunt." R. de Abadal, S. 68.

[124] Hadrian I. an die span. Bischöfe (Jaffé, Reg. Nr. 2482), MG Conc II, S. 122, 25. Es ist also nicht ganz zutreffend, wenn de Abadal (S. 107) diese Unterscheidung bezeichnet als „distinción que no sería nada agradable a los oídos de Elipando".

[125] Vgl. Chronicon Rotense (Alfons' III.), ed. M. Gómez-Moreno, S. 60: „Ille (= Adefonsus) solium suum Oueto firmauit."

rischen Phase erhält so sein Profil nicht, wie de Abadal gemeint hat, aus dem Einrücken in ein kirchenpolitisches Spannungsfeld als Versuch Toledos, das auseinanderbrechende Gebilde der westgotischen Kirche noch einmal zusammenzuhalten, sondern aus der Dynamik des aufgebrochenen sachlich-theologischen Gegensatzes selbst. Wenn dabei der Kampf von Elipandus zu einem wesentlichen Teil auch unter dem Zeichen einer Behauptung der moralischen Geltung Toledos geführt wurde, so doch deshalb, weil seine Überzeugung von der Rechtgläubigkeit seiner Position nicht zuletzt in seiner Zuversicht auf die unerschütterte Orthodoxie der Tradition seines Stuhles wurzelte. Er focht eben auch den theologischen Kampf durch als der, der er war, als Hierarch und nicht als schöpferischer theologischer Denker wie Felix von Urgel.

Seinem asturischen Vorstoß aber ist der angestrebte Erfolg versagt geblieben. Nur zur Bildung einer adoptianischen Partei in der asturischen Kirche hat er geführt, deren Vertreter auch später noch, zu einem leider nicht genau bestimmbaren Zeitpunkt, Jonas von Orléans bei einer Asturienreise mit Schaudern zu Gesicht bekam.[126] Umso weitreichendere Folgen hatte die herausgeforderte Reaktion. Wenn man den Hinweisen des Briefes an Fidelis glauben darf, war im Oktober 785 noch keine Kunde von der theologischen Anfechtung der adoptianischen Christologie durch den Beatus-Kreis über Asturien hinausgedrungen. Unwahrscheinlich ist das keineswegs; denn die adoptianische Formel war nicht um ihrer selbst willen geprägt worden und dürfte ohne die Auseinandersetzungen mit Beatus ebenso spurlos untergegangen sein wie die übrigen antimigetianischen Sätze des Konzils von Sevilla auch. Doch ist es dabei nach dem Ausbruch des offenen Kampfes in Asturien nicht lange geblieben, auf jeden Fall nicht nach dem Erscheinen der Kampfschrift des Heterius und Beatus, deren frühe Überlieferung im omaijadischen Spanien durch Alvar von Córdoba bezeugt wird.[127] Auch über diese Schrift hinaus hat Beatus in der Folgezeit eine sicher nicht nur auf Asturien beschränkte polemische Wirksamkeit entfaltet, und 793 beklagen sich die Adoptianer, daß er in einem regen Briefwechsel offenbar die Verurteilung des Felix von Urgel auf dem Konzil zu Regensburg für seine Stellung auswerte.[128]

Vermutlich wird die Entstehung einer außerasturischen Opposition gegen den Adoptianismus in Spanien erst eine Folge dieser von Beatus ausgehenden Wirkung gewesen sein, die die Aufmerksamkeit auf die theologische Problematik der adoptianischen Formel lenkte. Von ihrer Stärke läßt sich kein zutreffendes Bild gewinnen. Angesichts der günstigen formalen Anknüpfungsmöglichkeiten, die die spanische Tradition der adoptianischen Terminologie

[126] Jonas von Orléans, De cultu imaginum I, PL 106, Sp. 308 D – 309 A. Worauf sich die Behauptung von M. Défourneaux, a.a.O. (Anm. 108), S. 121 stützt, die Reise sei „certainement antérieure à 799" erfolgt, weiß ich nicht.

[127] Alvar, Ep. I 5; 7 (ed. J. Madoz, S. 92 f.; 93 f.); IV 24 (S. 136 f.); Johannes von Sevilla zitiert die Schrift unter dem Namen des Hieronymus: Alvar, Ep. III 6 (S. 109 f.).

[128] Brief der span. Bischöfe an Karl d. Gr., MG Conc II, S. 121, 32–34.

bot, wird sie sich jedenfalls kaum ebenso rasch entfaltet haben wie die adoptianische Partei in Asturien, und Elipandus hat vielleicht nicht ganz Unrecht, wenn er noch 798 den Adoptianismus als den Glauben bezeichnen kann, „den ganz Spanien hält".[129] Von Alvar erfahren wir den Namen eines Elipandusgegners, Teudula, der sicher ins omaijadische Spanien gehört. Er muß Bischof von Sevilla gewesen sein – ob allerdings schon 783, zur Zeit des Konzils gegen Migetius, mag man bezweifeln – und hat eine antiadoptianische Schrift verfaßt.[130] Dagegen läßt sich der im gleichen Zusammenhang von Alvar genannte und zitierte Antiadoptianer Basiliscus[131] nicht näher einordnen. Im allgemeinen besteht die Neigung, ihn mit einem Basiliscus zu identifizieren, der in den fränkischen Reichsannalen zum Jahre 798 als Gesandter Alfons II. an Karl den Großen genannt wird, so daß er also wie Beatus Asturier wäre.[132] Allerdings läßt sich diese Identifikation ebensowenig begründen wie widerlegen. Sehr zweifelhaft erscheint, ob man, wie D. de Bruyne vorgeschlagen hat, einen Ibn Ḥamdun, der in Randglossen dreier patristischer Handschriften spanischer Herkunft begegnet, als Antiadoptianer der Zeit um 800 in Anspruch nehmen darf; die ihm vorgeworfenen Ketzereien haben mit dem Adoptianismus und seiner Bestreitung nichts Erkennbares gemein.[133]

---

[129] Elip., Ad Alcuin., MG Epp IV, S. 302, 6 f.

[130] Alvar, Ep. IV 27 (an den Sevillaner Johannes), ed. J. Madoz, S. 139: „Eo tempore quo Elipandi lues vesano furore nostram vastabat provinciam, et crudelior barbarico gladio lethali pectora dissipabat fortiter romphea, vester nunc (= um 850) requisitus episcopus Teudula, post multa et varia de proprietate Christi veneranda eloquia, tali fine totius suae dispositionis conclusit epitoma, ut diceret: ‚Si quis carnem Christi adoptivam dixerit Patri, anathema sit. Amen'." Teudula muß vor 839 gestorben sein, da das Synodalprotokoll der Synode zu Córdoba von diesem Jahre von Johannes von Sevilla unterzeichnet wird.

[131] Ebd., 28, S. 139 f.

[132] Annales regni Francorum ad a. 798, ed. F. Kurze, MG SS rer Germ 6, S. 104; vgl. z. B. A. Lambert, Basiliscus, DHGE 6 (1932), Sp. 1240; R. de Abadal, S. 171; vgl. folgende Anmerkung.

[133] D. de Bruyne, Un document de la controverse adoptianiste en Espagne vers l'an 800. RHE 21 (1931), S. 307–311. Es handelt sich um die Handschriften Monte Cassino 4 und 19, von de Bruyne aufgrund seiner Vermutungen ins 8., von Älteren ins 9. Jh. datiert. Ibn Hamdun (Ibinhamdon) soll nach diesen Mariginalien behauptet haben, „alium esse hominum, alium Domini nostri Iesu Christi ... patrem" (Glosse Nr. 1 bei de Bruyne). Das mag man zur Not allenfalls für eine polemische adoptianische Verzerrung der Aussage halten können, daß Christus seiner Menschheit nach nicht wie die übrigen Menschen adoptierter, sondern natürlicher Sohn Gottes sei; doch zeigt schon Glosse 3, daß Ibn Hamdun in einem anderen Milieu als dem des Antiadoptianismus steht: Er habe geleugnet „patrem esse substantiam", was deutlich auf islamischen Einfluß führt (s. H. Stieglecker, a.a.O. [Anm. 61], S. 40, 264 f.; Ibn Hazm, Kitab al-fasl VI 23, Asín Palacios V, S. 249 f.). Glosse 15 glaubte, daß Ibn Hamdun durch die Behauptung des Vigilius von Thapsus, De unitate Trinitatis (Ps.-Aug., Contra Felicianum) 12, PL 42, Sp. 1166, „esse in mundo animam generalem", widerlegt würde. Nach Glosse 2 hat derselbe Ketzer bestritten, daß es der durch Sündenschmutz verunreinigten Seele unmöglich sei, zu ihrem Ursprung zurückzukehren. Daß Ibn Hamdun mit dem als „episcope" angeredeten Ketzer der 11. Glosse, der den freien Willen des Menschen geleugnet haben soll, identisch ist, wie de Bruyne will, braucht man nicht notwendig anzunehmen.

Eher noch schemenhafter als die Gegner werden die aktiven Mitstreiter des Elipandus sichtbar, ein gewisser Milita und ein Theologenkreis in Córdoba, von denen er im Jahre 798 Schriften erhalten hat, die er an Felix von Urgel weitergibt. Darüberhinaus leitet er die kleinere Schrift des Milita auch an Beatus, die Ausarbeitungen der Cordobeser an ihn und Karl den Großen und damit natürlich mittelbar an Alkuin, der davon so beeindruckt war, daß er meinte, Córdoba für den eigentlichen Ursprungsort des Adoptianismus halten zu müssen.[134] Ob dagegen der Verfasser der erwähnten Randglossen, der allem Anschein nach der Schrift Alkuins gegen Elipandus den Vorwurf des Monophysitismus gemacht hat, dem Elipanduskreis zugeordnet werden darf, ist nicht sicher. Das adoptianische Theologumenon taucht in seinen Randglossen jedenfalls nicht auf, und er könnte auch, wie etwa Alvars Briefpartner Johannes, einem späteren Stadium der christologischen Diskussion in Spanien zugehören. Der einzige Kampfgenosse des Elipandus, dessen Profil deutlicher erkennbar wird, bleibt somit Felix von Urgel. Er hat mit begrifflicher Klarheit und methodischer Konsequenz die adoptianische Christologie als notwendigen Ausdruck des soteriologischen Sinnes der Zweinaturenlehre darzustellen versucht und damit von adoptianischer Seite die Voraussetzungen für das gehobene theologische Niveau geschaffen, auf dem die Kontroverse in ihrer fränkischen Phase geführt wurde. Auch seine Einschaltung in die Auseinandersetzungen dürfte eine mittelbare Folge der Entwicklung in Asturien gewesen sein. Die sogenannten Einhardsannalen berichten unter dem Jahr 792 zur Vorgeschichte des Konzils von Regensburg, Felix habe eine Abhandlung im adoptianischen Sinn verfaßt, nachdem sich Elipandus brieflich in dieser Frage an ihn gewandt habe.[135] Durch die energische Kampfansage des Beatus zur theologischen Auseinandersetzung gezwungen, scheint Elipandus schnell auf seine eigenen Grenzen gestoßen zu sein und sah sich deshalb nach gediegener theologischer Unterstützung um, die er bei dem ihm gut bekannten Felix[136] – wie sich zeigt, mit Recht – zu finden hoffte.

Zum folgenschwersten Schritt in der Entwicklung der Streitigkeiten wurde diese Anfrage deshalb, weil damit das Problem in den fränkisch-reichskirch-

---

Die Randbemerkungen des Glossators sind offenbar durch die Lektüre veranlaßte Einfälle zu verschiedenen Themen, die nicht alle in die gleiche Frontstellung gehören. Deshalb ist es auch für die Einordnung des Ibn Hamdun bedeutungslos, daß der Glossator in Glosse 5 einem Buch „presbiteri gallicani (= Alkuins?) quod contra Elipandum fuit editum", Monophysitismus vorwirft. Gänzlich abwegig ist der Vorschlag von Lambert (s. Anm. 132), Ibn Hamdun mit Basiliscus zu identifizieren. Sein Name begegnet auch noch einmal in einer arabischen Glosse auf einem versprengten Blatt einer offensichtlich aus dem gleichen spanischen Scriptorium stammenden Handschrift von Augustins De trinitate: M. Iguanez, Un frammento visigotico del secolo VIII del „De Trinitate" di S. Agostino. Miscellanea Cassinese 9 (1931), S. 1–5.

[134] Elip., Ep. ad Felic., MG Epp IV, S. 307, 29–31; 308, 13–16; Alkuin, Ep. 201, ebd., S. 333, 23–25.

[135] „Einhardsannalen" zum Jahre 792, ed. F. Kurze, MG SS rer Germ 6, S. 91.

[136] Schreiben der span. Bischöfe an Karl d. Gr., MG Conc. II, S. 120, 31 f.; Elip., Ep. ad Alcuin., MG Epp IV, S. 301, 30.

lichen Bereich hinübergespielt wurde; denn des Felix Bischofssitz, das Pyrenäenstädtchen Seo de Urgel am Segre, ist wahrscheinlich kurz zuvor, im Zuge der von der Chronik von Moissac zum Jahre 785 notierten Ausweitung der fränkischen Herrschaft bis Gerona fränkisch geworden.[137] R. de Abadal hat gemeint,[138] daß gerade das ein ausschlaggebender Grund für Elipandus gewesen sei, Felix fest in die adoptianische Front einzubeziehen. Die Behauptung der adoptianischen Position sei ihm auch hier ein Mittel gewesen, die kirchliche Stellung Toledos im fränkisch gewordenen Norden der alten tarraconensischen Kirchenprovinz zu wahren und damit trotz der politisch-geographischen Aufsplitterung des früheren westgotischen Reichsgebietes den Zusammenhang der alten westgotischen Kirche unter seiner Führung aufrechtzuerhalten. Er habe wohl auch noch auf einen kirchlichen Wiedergewinn der ehemals westgotischen, seit Pippin fränkischen Kirchenprovinz Narbonne, der Gothia des aquitanischen Königreiches, im Gefolge einer adoptianischen Wirksamkeit des Felix gehofft. Von diesem „Überbau"-Verständnis des Adoptianismus wird noch weiter unten die Rede sein müssen. Tatsächlich wird Felix, doch wohl durch Verbreitung seiner von den Einhardsannalen erwähnten Abhandlung, in der Gothia mit ihren der adoptianischen Christologie günstigen Anknüpfungspunkten spanisch-westgotischer kirchlicher Tradition sehr schnell Echo gefunden haben. Zugleich aber erregte er auch Anstoß. Damit jedoch – und nicht schon mit dem Brief Hadrians I. von 786, der in den Auseinandersetzungen keine Spur hinterlassen hat und dem Elipandus, der sich drei Jahre nach dem Tod Hadrians beiläufig erkundigen kann, wer denn überhaupt in Rom Bischof sei,[139] offenbar nicht einmal soviel Gewicht beigemessen zu haben scheint wie hundert Jahre zuvor Julian dem Protest Benedikts II. gegen die Redeweise von den drei Substanzen in Christus, der wenigstens eine spanische Antwort erhielt[140] – hatte der Adoptianismus begonnen, zu einer universalkirchlichen Frage im Raum der abendländischen Christenheit zu werden.

---

[137] Chron. Moissiacense, ed. G. H. Pertz, MG SS I, S. 297, 29 f.; vgl. Antonio de la Torre y del Cerro, Las etapas de la reconquista hasta Alfonso II. (In: Estudios sobre la monarquía asturiana, Colección de trabajos realizados con motivo del XI. centenario de Alfonso II el casto, celebrado en 1942. Oviedo 1949, S. 135–174), S. 151 f.

[138] R. de Abadal y de Vinyals, S. 76 f.

[139] Elip., Ep. ad Felic., MG Epp IV, S. 307, 31: „Certifica me, qui est positus in Roma" („Rama" ist nur Konjektur Jaffés).

[140] Ja, man kann sich fragen, ob der Brief Hadrians von 786 überhaupt in die Hände des Elipandus und seiner Anhänger gekommen ist. Im Schreiben der spanischen Bischöfe an die fränkischen von 793 wird mit Beatus und Heterius eine Reihe von Ketzern anathematisiert (MG Conc II, S. 119, 16–23), darunter die von Beatus erwähnten Namen des Arius, Sabellius und Manichaeus (Heterius/Beatus, Ad Elip. II 23–25, PL 96, Sp. 992 AB), aber nicht Nestorius, der im Brief Hadrians begegnete (Cod. Carol. 95, MG Epp III, S. 637, 36). Die Frankfurter Synode hat daran Anstoß genommen (MG Conc II, S. 154, 20–22), und A. v. Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte III, ^{5}1932, S. 281, Anm. 1; vgl. Ansprenger, S. 39) hat dieses Fehlen als Indiz für nestorianische Einflüsse bei den Adoptianern werten wollen. Doch fehlt auch das häresiologische Gegenstück dazu, Eutyches.

Daß er in diesem Rahmen, anders als auf dem Boden der spanischen Tradition, von vornherein nur eine Außenseiterposition sein konnte, macht schon das Schreiben Hadrians deutlich genug, und die fränkischen Bestreiter der neuen christologischen Formel, unter ihnen wohl von Anfang an schon Benedikt von Aniane,[141] selbst gotisch-septimanischer Herkunft, besaßen Entschlossenheit und Mittel zu energischem Durchgreifen. 792 wurde Felix ans Hoflager Karls in Regensburg gebracht, wo eine Synode seine Lehre verwarf. Er selbst distanzierte sich hier wie auch anschließend vor Hadrian in Rom öffentlich und feierlich von ihr. Daraufhin wieder nach Urgel entlassen, ging er dort alsbald in den Untergrund und begann, mindestens teilweise sich außerhalb des fränkischen Bereiches aufhaltend, erneut für den Adoptianismus einzutreten. Für Elipandus waren diese Ereignisse ein Alarmsignal, das zum Handeln forderte. Wohl 793 gingen gleichzeitig zwei Scheiben ins Frankenreich, eines an die fränkischen Bischöfe, näherhin an die Bischöfe Galliens, Aquitaniens und Austriens, und eines an Karl den Großen.[142] Sie sind im Namen des spanischen Episkopats ergangen, und von der positiven Formulierung der adoptianischen Lehre heißt es, sie sei gemeinsam beschlossen worden[143] – beides trotz der Zweifel, die neuerlich wieder Heil daran geäußert hat,[144] doch deutliche Zeichen dafür, daß hinter diesem Vorstoß eine von Elipandus zustandegebrachte Synode stand. Der Brief an die fränkischen Bischöfe ist ein Lehrschreiben, das mit dem Vorwurf beginnt, die Adressaten hätten sich von der Ketzerei des Beatus beeinflussen lassen, dann die adoptianische Theologie als rechte Lehre durch Traditionsbeweis darzustellen und zu begründen sucht und zum Schluß Beatus und Heterius anathematisiert. Dieses Lehrschreiben bietet die theoretische Grundlegung für die in dem Brief an den König erhobenen Forderungen, Karl möge sich nicht, wie einst Konstantin vom Arianismus, von der beatianischen Häresie gefangen nehmen lassen, er solle als gerechter Richter zwischen Felix und den Beatianern entscheiden, und das heißt für die Spanier, er solle Felix in sein Bistum restituieren. Folge dieses Vorstoßes war die Aufnahme des adoptianischen Problems in die Tagesordnung der Frankfurter Synode von 794 und die definitive Zurückweisung der adoptianischen Christologie durch dieses Konzil und damit gleichlaufend erneut durch Hadrian. Es konnte jetzt für Elipandus kein Zweifel mehr daran bestehen, daß er innerhalb des universalkirchlichen Rahmens, in den die Diskussion vorgestoßen war, nur die Position einer Minderheit vertrat, wie er es einige Jahre später Alkuin gegenüber auch zugestanden hat.[145] Dennoch blieb diese förmliche Frontabsteckung zunächst ohne praktische Folgen. Eher scheint dem Adoptianismus noch Bodengewinn in der Gothia gelungen zu sein, und der Wirksamkeit des Felix war

---

[141] Vgl. de Abadal, S. 83. Für Einzelheiten und Belege der im Folgenden nur skizzierten fränkischen Phase s. vor allem de Abadal und Heil.

[142] MG Conc II, S. 111–119; 120 f.

[143] Schreiben der span. Bischöfe an die fränk., MG Conc II, S. 114, 34 f.: „... in commune decrevimus ..."

[144] Heil, S. 103.

[145] Elip., Ep. ad Alcuin., MG Epp IV, S. 302, 6–14.

nicht beizukommen. In Bewegung gerieten die Fronten erst, als es seit 798 unter Alkuins Führung endlich zur entscheidenden Auseinandersetzung kam. Ihre theologische Intensität hat in den antiadoptianischen Schriften Alkuins und Paulins von Aquileia sichtbaren Niederschlag gefunden. Felix hat sich daran mit einer erneuten ausführlichen Darlegung der adoptianischen Christologie und Elipandus mit einem Lehrschreiben an Alkuin beteiligt,[146] und auch die schon erwähnte Ausarbeitung der adoptianischen Theologen aus Córdoba gehört in diesen Zusammenhang.

Der entscheidende praktische Erfolg für die fränkischen Theologen war, daß es Leidrad von Lyon gelang, Felix an den Hof Karls nach Aachen zu bringen, wo er 799 von einer Synode zur Abschwörung gezwungen wurde.[147] Da ihm zugleich die Rückkehr nach Urgel versagt wurde, war damit das Schicksal des Adoptianismus im Raum der fränkischen Kirche entschieden, und in gezielter Aktion konnte die Gothia durch Leidrad, Benedikt von Aniane und Nefridius von Narbonne kirchlich „gereinigt" werden. Über die Entwicklung in Spanien fehlen dagegen weitere Nachrichten. Hier war 798, auf dem Höhepunkt des spanisch-fränkischen Gegensatzes, die Auseinandersetzung mit Beatus noch in vollem Gange,[148] und diejenige mit den bei Alvar genannten Antiadoptianern Teudula und Basiliscus stand vielleicht überhaupt noch erst bevor. Jedenfalls nennt der Brief des Elipandus vom Oktober 798 nur die alten Gegner, den „stinkigen Lügenpropheten Inbeatus" und den „Sohn des Höllenfeuers Alkuin, den neuen Arius". Bald aber, vielleicht mit dem Zurücktreten der im strikten Sinne adoptianischen Generation, scheint die adoptianische Terminologie aufgegeben worden zu sein, während die durch sie entfachte Diskussion um das Verständnis der Christologie weitergeführt worden ist. Beispiel dafür ist die freundschaftliche Auseinandersetzung zwischen Alvar von Córdoba und dem Sevillaner Johannes um die Mitte des neunten Jahrhunderts, in der Johannes trennungschristologische Tendenzen vertritt und Alvar in polemischer Konsequenzmacherei den Vorwurf des Adoptianismus anklingen läßt.[149] In solcher Diskussion mag auch der Verfasser der Mariginalien in den Handschriften von Monte Cassino stehen, den seine Kritik vermutlich an Alkuins Schrift gegen Elipandus allein noch nicht zum Adoptianer im strengen Sinn macht und in dessen Glossen kein weitergehendes Interesse als das einer Unterscheidung der beiden Naturen sichtbar wird, sowie der von Alvar offenbar als Zeitgenosse zitierte Vin-

---

[146] MG Epp IV, S. 300–307 (unter Fortlassung eines langen Zitates aus Leo d. Gr. Schreiben „Promisisse me" an Kaiser Leo vom 17. Aug. 458, Jaffé, Reg. Nr. 542; vollständiger Text: PL 96, Sp. 870–880). Die Abhandlung des Felix ist wie alle seine Schriften außer dem Aachener Revokationsbekenntnis von 799 (MG Conc II, S. 220–225) verloren und spiegelt sich nur noch in Alkuins Antwort, „Contra Felicem libri VII", PL 101, Sp. 127–230.

[147] Zum Datum des Konzils zu Aachen s. Hermann Größler, a.a.O. (Anm. 55), S. 52–55 und dazu Heil, S. 107 sowie de Abadal, S. 146 f.

[148] Elip., Ep. ad Felic., MG Epp IV, S. 307, 29–31; 308, 14 f.

[149] Alvar, Ep. I 3–13; III 6 f.; IV 24–37 (ed. J. Madoz, S. 91–97; 108–113; 135–147); Alvars Vorwurf: IV 24; 27; 36 (S. 137; 139; 146).

centius, dem an der Idiomenkommunikation gelegen ist.[150] Als Niederschlag solcher Diskussion im Sinne einer Festlegung auf ein kyrillisches Verständnis der Zweinaturenlehre dürfen wohl auch die von Z. García Villada aus dem Codex von Roda edierten Glaubensformeln in ihren christologischen Passagen gelten, die entgegen der Meinung des Herausgebers nicht schon der westgotischen Zeit zugeordnet werden können, da sie von der Kampfschrift des Heterius und Beatus abhängig sind.[151] Sie zeigen zugleich die Bewegungsrichtung, in der die Diskussion schließlich auslief.

Ohne Frage bildet die Phase der spanisch-fränkischen Auseinandersetzung den Höhepunkt des so ausklingenden adoptianischen Streites. Einen wesentlichen Schlüssel für ihr geschichtliches Verständnis bietet gerade im Blick auf den Versuch rein kirchenpolitischer Deutung bei de Abadal die kirchenpolitische Einschätzung der Lage durch Elipandus und seine Bischöfe bei ihrem Vorstoß von 793. Ihr Schreiben an Karl den Großen erkennt deutlich den durch die fränkischen Eroberungen gegebenen status quo auch in seinen kirchenpolitischen Konsequenzen an. Es ist für sie bei allem brennenden sachlichen Interesse keine Frage, daß der Fall des Felix von Urgel eine Angelegenheit der fränkischen Reichskirche und der königlichen Kirchenhoheit des Frankenherrschers ist. Es fehlt die leiseste Andeutung eigener jurisdiktioneller Ansprüche, und als Grund ihrer eigenen Intervention erscheint nicht eine historische Bindung Urgels an den alten Primatialsitz der westgotischen Kirche, sondern allein die mit der Freiheit der Unfreien verfochtene Sache der adoptianischen Christologie selbst.

Damit aber enthüllt sich ein wesentlich höherer und ausgreifenderer Anspruch als der der Behauptung einer kirchlichen Suprematie Toledos im Bereich des untergegangenen Regnum Gothorum, der Anspruch nämlich, als Bewahrer des unverfälschten und ungebrochenen kirchlichen Glaubens die Kirche des Frankenreiches zur Entscheidung rufen zu können und zu müssen. Im Gefolge politischer Grenzverschiebungen mit der fränkischen Kirche und ihrem geistigen Leben konfrontiert, hat hier tatsächlich, wenn auch in Gestalt einer höchst einseitigen und begrifflich unglücklichen Interpretation, die kirchlich-theologische Tradition Spaniens die Grenzen ihres ausgeprägten provinzialen Eigendaseins gesprengt und sich der Universalkirche als Norm rechtgläubiger Überlieferung präsentiert. Mit diesem Vorstoß aber hat sie zwangsläufig auch die Krise, in die sie eben mit dem Versuch ihrer Fest-

---

[150] Alvar, Ep. I 13, ed. J. Madoz, S. 97: „... noster nunc doctor Vincentius ..." Heil, S. 106, Anm. 110 hat daran gedacht, daß er mit dem Vincentius, der gegen 798 anläßlich einer Pilgerreise nach Tours die Verbindung zwischen Beatus und Alkuin hergestellt hat (Alkuin, Ep. ad Beatum, ed. W. Levison, S. 318, 7–9), identisch sein könne, „wie schon Wilhelm Levison feststellte". Dieser hat jedoch zum Gewährsmann Alvars zu Recht bemerkt (S. 317, Anm. 1): „Vincentius ... is probably not identical with the visitor to Tours and friend of Beatus."

[151] Zacarías García Villada, Historia Eclesiástica de España II 2, Madrid 1933, S. 274–280: „Fórmulas de fe hasta ahora inéditas"; vgl. ders., El códice de Roda recuperado (Revista de Filología Española 15 [1928], S. 113–130), S. 129 f. Die Formeln zitieren S. 278 f. ein längeres Stück aus Heterius/Beatus, Ad Elip. I 59 f.

legung auf die adoptianische Formel eingetreten war, zur Entscheidung geführt. Der adoptianische Anspruch wurde abgewiesen und mußte nach Lage der Dinge abgewiesen werden. War er schon als Interpretation der christologischen Aussagemöglichkeiten der spanischen Tradition problematisch, so verfehlte er erst recht den Geist des in der übrigen abendländischen Kirche seit dem Ausgang des Dreikapitelstreites zum Zuge gekommenen christologischen Denkens. Die germanischen, gallischen und aquitanischen Bischöfe des Frankfurter Konzils bringen das beiläufig, aber treffend zum Ausdruck, wenn sie zu den jetzt natürlich auch von ihnen adoptianisch verstandenen Zeugnissen der spanischen Liturgie bemerken, es sei angesichts solcher Tradition verständlich, daß die spanische Christenheit in die Hände der Ungläubigen gegeben worden sei.[152] Die Kritik entzündet sich zwar an der vereinseitigenden und auch in Spanien selbst nicht unwidersprochenen Interpretation der spanischen kirchlichen Tradition, aber diese Bemerkung wie auch die Zurückweisung des Hispanismus der Rede von drei Substanzen in Christus[153] zeigt, daß sie von Anfang an auch schon weiter ausgreift auf die im Lichte ihrer adoptianischen Deutung bewußt werdende Eigenprägung dieser Tradition selbst. Hier geht es nicht mehr nur um die Korrektur einer begrifflichen Entgleisung in der Christologie, hier zeichnet sich vielmehr bereits deutlich ab, was dann im elften Jahrhundert an der Zurückdrängung der selbständigen liturgischen und kirchenrechtlichen, ja selbst paläographischen Überlieferung Spaniens vollends sichtbar wird, daß nämlich der Weg der spanischen Kirche innerhalb der abendländischen Kirchengemeinschaft nur über die Aufgabe wesentlicher Elemente ihrer in selbständiger und unabhängiger Kontinuität in das kirchliche Altertum zurückreichenden Tradition führen konnte. Der adoptianische Streit kennzeichnet so zugleich einen Höhe- und Wendepunkt in der Geschichte der spanischen Kirche des Frühmittelalters als einer durch den Zerfall des römischen und die Errichtung des westgotischen Reiches ermöglichten eigenständigen Form abendländischen Kirchentums.

Nachtrag: Für das mozarabische Spanien ist die unmittelbare Kenntnis dreier nestorianischer Schriften zu belegen (G. Levi della Vida, I Mozarabi tra Occidente e Islam [in: Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 12, 1964, 667–695], S. 676 f.): Eine jetzt in Kairuan befindliche mozarabische Sammelhandschrift enthält eine arabische Übersetzung des ursprünglich syrischen Berichtes des nestorianischen Katholikos Timotheus I. (780–823) über ein religiöses Streitgespräch mit dem Kalifen al-Mahdi (775–785) sowie ein anonymes Streitgespräch zwischen einem Katholikos und einem Mohammedaner, und im zwölften Jahrhundert hat Petrus von Toledo die Apologie des 'Abd al-Masiḥ al-Kindi, die zur Zeit des Kalifen al-Ma'mun (813–833) verfaßt sein will, ins Lateinische übertragen. Die erste dieser Schriften (Faksimileausgabe des syrischen Textes aus Cod. Mingana 17 und englische Übersetzung durch A. Mingana, The Apology of Timothy the

[152] MG Conc II, S. 145, 26 f.
[153] S. o., Anm. 107.

Patriarch before the Caliph Mahdi: Woodbrooke Studies 2 [1928], S. 1–162) ist kurz vor Ausbruch des adoptianischen Streites entstanden und hat eine reiche arabische Überlieferung gefunden (G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur 2 [Studi e Testi 133] 1947, S. 115–118). Ob sie allerdings Spanien schon während der Jahre der Auseinandersetzungen erreicht hat, ist eine andere Frage. Dennoch ist es vielleicht nicht uninteressant, ihre Ferne zu adoptianischen Gedankengängen festzustellen; denn für Timotheus ist der Sohnesname, der sachlich in der naturhaften Sohnschaft des Gott-Logos gründet, ungegliederter Ausdruck der Einheit des prosopon Christi und als solcher identisch mit dem Christusnamen (syr. Text S. 94–96; engl. Übersetzung S. 19–21), während er für die spanischen Adoptianer in seiner behaupteten Differenzierbarkeit die komplexe ontologische Struktur des Christusnamens darlegen soll.

Zur Eigenständigkeit einer Junggorzer Reformbewegung

Von Kurt-Ulrich Jäschke

Die Geschichte des mittelalterlichen Mönchtums im Abendland ist durch eine nicht abreißende Kette von Reformbewegungen gekennzeichnet.[1] Von der Durchsetzung der Benediktinerregel seit dem 7.[2] bis hin zur Bursfelder Kongregation im 15. Jahrhundert, von den Vereinheitlichungsbestrebungen Benedikts von Aniane im 9. bis hin zur Bildung neuer Orden seit dem 12. Jahrhundert ist immer wieder versucht worden, das Leben in den Klöstern und das Verhältnis ihrer Insassen zur Um- und Außenwelt zu verändern. Orientierungshilfen waren wiederholt bestimmte biblische Ideale oder Verhältnisse, die der frühen Christenheit zugeschrieben wurden. Ein eindrucksvolles Beispiel für dieses restaurative Verständnis von Erneuerungs- und Reformbestrebungen bietet das sog. Exordium Magnum Cisterciense. Im Unterschied zum Exordium Cistercii[3] und zum sog. Exordium Parvum[4] handelt es sich hier um eine recht breite und mit Wunderberichten durchsetzte Erzählung vom Ursprung des Zisterzienserordens,[5] die in der zweiten Ordensgene-

---

* Nachstehende Untersuchung lag meiner Antrittsvorlesung zugrunde, die am 11. VII. 1969 von der Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg/Lahn (Dekan Professor Dr. Hans Bernd Harder) veranstaltet wurde.

[1] Noch allgemeiner Gerhart Burian *Ladner*, Erneuerung (in: RAC. 6, 1966) Sp. 268: „Die Geschichte des mittelalterlichen westlichen Christentums ist eine lange Kette von Reformen, in denen das Mönchtum in höherem Maße die Initiative hatte als im christlichen Osten".

[2] Ausführlich Friedrich *Prinz*, Frühes Mönchtum im Frankenreich (1965) S. 267–84 mit Präzisierungen durch Josef *Semmler* in: ZRG. KA. 53 (1967) S. 406 f. (Buchbesprechung). Als ältestes offizielles Zeugnis für den Wunsch nach der reinen Benediktinerregel im Unterschied zu verbreiteteren Mischobservanzen erscheint danach Kanon 15 einer Synode Bischof Leodegars zu Autun von 663/80: *De abbatibus vero vel monachis ita observare convenit, ut, quicquid canonum ordo vel regula s. Benedicti edocet, et implere et custodire in omnibus debeant. Si enim haec omnia fuerint legitimae apud abbates vel monasteria conservata . . .*; Concilia Galliae A. 511 – A. 695 (hg. von Charles de *Clercq* = Corpus Christianorum, Series Latina 148 A, 1963) S. 319.

[3] Ausgaben verzeichnet Jacques *Winandy*, Les origines de Cîteaux et les travaux de M. Lefèvre (in: Revue bénédictine 67, 1957) S. 50, der S. 50–63 auch in die neuere Forschungsproblematik einführt. Am ehesten greifbar scheint der Abdruck in: MG. SS. 6 (1844) S. 463 f. = MPL. 160 Sp. 391–94 zu sein, eine Einschaltung in Sigeberti Gemblacensis Auctarium Mortui Maris zu 1056 und 1107.

[4] MPL. 166 Sp. 1501–10; weiteres bei *Winandy* S. 50 u. 64–74.

[5] Titel in der gleich zu erwähnenden Hs. aus Foigny: *Incipit narratio de initio Cisterciensis ordinis, qualiter patres nostri de Molismensi cenobio propter puritatem*

ration nach Bernhard von Clairvaux entstand[6] und in einer Handschrift der picardischen Zisterze Foigny (Diözese Laon) dem Eberbacher Abt Konrad von Clairvaux (1221)[7] zugeschrieben wird.[8] Einleitend entrollt sich hier die Geschichte des Mönchtums als Aufeinanderfolge von Reformen.[9] Bezeichnender Terminus für die Tätigkeit jener Gottesmänner, die immer wieder zum ursprünglichen Bußanliegen zurücklenken, ist *restaurare* = „wiederherstellen",[10] wodurch die ebenfalls gebrauchten Begriffe *innovare*,[11] *renovare* = „erneuern" und *corrigere* = „verbessern"[12] unmißverständlich erläutert werden. Dem entspricht die zisterziensische Behauptung, die mönchische Lebensform sei als einzige Verwirklichung wahrer Buße bereits unmittelbar aus Christi Wirken erwachsen und schon in den ersten Gemeinden zu Jerusalem

---

ordinis secundum tenorem regulae s. Benedicti recuperandam egressi, fecundam Cisterciensem ecclesiam fundaverunt . . .; Exordium Magnum Cisterciense (hg. von Bruno *Griesser* = Series scriptorum s. ordinis Cisterciensis 2, Rom 1961) S. 48, auch in: MPL. 185 Sp. 995 f. – zu *recuperandam* und ähnlichen Vorstellungen unten bei A. 10.

[6] Nach Ludwig J. *Lekai*, Geschichte und Wirken der weißen Mönche (hg. von Ambrosius *Schneider*, 1958) S. 24 u. 32 ist das Exordium Magnum Ende des 12. Jh., nach ebd. S. 172 zwischen 1206 und 1221 zu datieren, was mit dem Ansatz in P. Hermann *Bär's* Diplomatischer Geschichte der Abtei Eberbach im Rheingau 1 (hg. von Karl *Rossel*, 1855) S. 541 übereinstimmt. „Vor 1221" auch Kolumban *Spahr* in: Enciclopedia Cattolica 3 [1949] Sp. 1740. Vgl. die folgenden A.n.

[7] Nach Samuel Martin *Deutsch* in: *Herzog / Haucks* RE. 4 (1898) S. 116 wäre Abt Konrad schon 1220 gestorben, nach *Lekai / Schneider* S. 172 im Jahre 1221. Dies dürfte richtiger sein; denn eine Kaufbestätigung Abt Wilhelms von Clairvaux datiert *Actum anno gratie M°CC°XXI° mense maio, tempore quo cepit abbatizare dominus Cunradus Ebirbacensis abbas;* Karl *Rossel*, UB. der Abtei Eberbach im Rheingau 1 (1862) S. 226 Nr. 122 – *MCCXXXI* bei *Bär / Rossel* 1 S. 529 A.* dürfte Druckfehler sein. Nach ebd. S. 554 starb Konrad noch 1221 IX 18.

[8] *Griessers* Ausgabe S. 20, auch MPL. 185 Sp. 995 f.: *Istum librum composuit quidam abbas, Conradus nomine, Everbacensis cenobii, qui fuit monachus Clarevallis.* An Konrads Autorschaft haben neben *Deutsch* a.a.O. auch Albert *Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands 4 ($^{3/4}$1913) S. 337 A. 2, S. 348 u. 350 f. sowie *Spahr* a.a.O., *Lekai / Schneider* S. 172 und *Griesser* festgehalten. Joseph-Maria *Canivez* in: DHGE. 12 (1953) Sp. 915 läßt (nur) die Bücher 1–4 durch Konrad in Clairvaux zusammengestellt sein; vgl. *Bär / Rossel* 1 S. 541 f., wo verschiedene Entstehungszeiten für die Distinktionen 1–4 und 5 f. erwogen wurden, und nunmehr *Griessers* Ausgabe S. 17 u. 32 ff.

[9] Gerhart Burian *Ladner*, The Idea of Reform (Cambridge / Mass. 1959) S. 4.

[10] Exordium Magnum I 5 f. S. 54, auch MPL. 185 Sp. 1001 B: Christi Gnade *ordinem monasticum, per infirmitatis humanae corruptionem continue ruentem, temporibus opportunis per viros virtutum restaurare non desinit.*

6. Hinc est, quod beatus Odo, nobilissimi illius Cluniacensis coenobii rector eximius, ad tantum sanctitatis apicem excrevit, ut ordinem monasticum . . . per omnia in antiquum sacrae religionis vigorem restauraverit. – Vgl. den verwandten Begriff *recuperare* oben in A. 5.

[11] Exordium Magnum I 11 S. 63 bzw. Sp. 1008 A: . . . *abbas* (= Robert von Molesme) *et fratres, qui desiderio innovandae monasticae religionis flagrabant . . .*

[12] Ebd. I 9 S. 60 bzw. Sp. 1005 D: . . . *nos qui per gratiam Dei in renovato et ad tramitem veritatis per Cistercienses patres correcto monastico ordine Domino militamus . . .*

und Antiochia ausgebildet worden.[13] So selbstbewußt man sich gerade als Glied eines neuen Ordens[14] vom bisherigen Mönchtum, hier dem cluniazensischen,[15] absetzte – in Übereinstimmung mit der verbreiteten mittelalterlichen Vorstellung, daß alles Gute auch gleichzeitig alt sei, postulierten auch die Neuerer in der Regel die Rückkehr zum Alten.

Mit Hilfe solch allgemeiner Überlegungen nur ungenügend charakterisieren lassen sich zwei mittelalterliche Mönchsreformen, die wegen ihres innerkirchlichen Erfolgs und ihrer politischen Implikationen, kurz: wegen ihrer historischen Bedeutung von jeher durch die Forschung mit Aufmerksamkeit bedacht wurden. Gemeint sind die anianensische Reform in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts und die cluniazensischen Bestrebungen seit dem 10. Jahrhundert. Beide Bewegungen in neuer und für die weitere Beschäftigung mit ihnen grundlegender Weise miteinander verknüpft und doch auch wieder voneinander abgehoben zu haben, ist das Verdienst des umfangreichen Werks über „Gorze-Kluny", das in den Jahren 1950/51 erschien.[16] Sein Autor, der Benediktinerpater *Kassius Hallinger,* ist aus der Abtei Münsterschwarzach am Main hervorgegangen und brachte somit gute Voraussetzungen für die sachgerechte Behandlung eines solchen Themas mit. In allseitig anerkannter Weise[17] wurde hier gezeigt, daß sowohl für Benedikt von Aniane als auch für die Cluniazenser nicht die Rückkehr zum Althergebrachten, sondern rigorose Durchführung organisatorischer und die Observanz betreffender Neuerungen charakteristisch war und auch als solches empfunden wurde.

Freilich bedeutete all dies keinen Bruch mit der Tradition. Der Klosterbeauftragte Ludwigs des Frommen ebenso wie die großen, mit den Herrschern in Frankreich und Deutschland zusammenarbeitenden Äbte des hohen Mittelalters knüpften an Bestehendes an und verdeutlichten Tendenzen, die im Klosterwesen ohnehin angelegt waren. Und doch ist gerade bezüglich

---

[13] Ebd. I 1 f. S. 48 ff. bzw. Sp. 995–98, bes. S. 50 bzw. Sp. 998 A/B: *Nec solum Ierosolymis haec schola primitivae ecclesiae caelestibus instituebatur disciplinis, verum etiam Antiochiae sub magistris Paulo et Barnaba gloriosissime floruit . . . Monachorum etiam coenobitarumque nomen, vitam et institutionem ab eis exordium sumpsisse perspicuum est.*

[14] Z. B. ebd. I 13 S. 65 bzw. Sp. 1009 B: . . . *Cisterciensis domus ac per hoc totius Cisterciensis ordinis religio per viros ad christianam philosophiam penitus expeditos exordium sumpsit . . .*

[15] Ebd. I 9 S. 60 bzw. Sp. 1005 C: . . . *inveniet, quomodo nobilis illa religio Cluniacensis ordinis . . . a pristina suae puritatis sanctitatisque integritate degeneraverit.* VI 10 S. 365 bzw. Sp. 1198: Abgefaßt sei das Exordium u. a. deshalb, *ut monachis nigri ordinis calumniandi occasionem tolleremus . . .*

[16] Kassius *Hallinger,* Gorze–Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter (= Studia Anselmiana 22/23, 1950, und 24/25, 1951).

[17] Die ausnahmslos anerkennenden Besprechungen hat Kassius *Hallinger,* Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung (in: Archiv für mittelrhein. KiG. 9, 1957) S. 11 sorgfältig registriert. – Mit einer allgemeinen Rezeption durch die Forschung ist dies allerdings nicht gleichzusetzen. So erfährt man z. B. bei David *Knowles,* From Pachomius to Ignatius (Oxford 1966) nichts über Gorze und seine Filiationen. Vgl. auch die folgende A.

Clunys die veränderte Stellungnahme zum mönchischen Traditionsbestand das Mittel geworden, seine Eigenständigkeit zu erfassen und die Unterschiede zu der gleichzeitigen Reformbewegung darzulegen, die herkömmlicherweise an den Namen des oberlothringischen Klosters Gorze (rund 15 km südwestlich von Metz) geknüpft wird.[18] Einige Beispiele mögen das verdeutlichen:

Benedikt von Aniane hatte den Mönchen des fränkischen Reichsgebiets einen knielangen Umhang, die sogenannte Skapulierkukulle,[19] als Arbeits- und Alltagstracht vorgeschrieben und lediglich für die Feiertage eine Talarkukulle eingeräumt, die bis zu den Füßen reichte und mit Kapuze und Ärmeln ausgestattet war.[20] Beides behielten die Gorzer bei. Dagegen führte Cluny seit dem 10. Jahrhundert als einheitliches Kleidungsstück eine längere und weitere Skapulierkukulle mit darüber getragenem stoffreichem, weit- und langärmeligem *froccus*[21] ein. Den Unterschieden im äußeren Erscheinungsbild lassen sich solche im liturgischen Tages- und Jahresrhythmus an die Seite stellen. Z. B. begann das liturgische Jahr bei den Gorzern mit der Fastenzeit und hielt damit, grob gesprochen, am antiken Vorbild des Jahresanfangs im März fest, während Cluny am 1. Oktober neu einsetzte.[22] Hier wurde seit der 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts die Martinsoktav gefeiert; in Gorze kannte man sie als besonderes Fest nicht.[23] Die Cluniazenser entwickelten ein System von Zusatzpsalmen an Stelle der Texte, die nach den Gebetszeiten für Verstorbene zu sprechen waren; die Gorzer blieben bei dem von Benedikt von Aniane auferlegten Pensum, das bereits weit über dem der Benediktinerregel lag.[24] Eine vergleichbare Steigerung von Anforderungen und Leistungen der Mönche bedeuteten in Cluny die vier nächtlichen Lesungen, und zwar auch zu Ostern, gegenüber der Dreizahl in Gorze, welche für die Osterzeit mit dem römischen Brauch übereinstimmte.[25]

Bezieht man die außerliturgischen Bräuche mit ein, so verschiebt sich das

---

[18] Dazu kritisch Ursula *Lewald* in: Rhein. Vierteljahrsbll. 18 (1953) S. 307 (Buchbesprechung). – In dem neuen Band 10 der Fischer Weltgeschichte von Jan *Dhondt* (1968) kommt Gorze bezeichnenderweise nur S. 371 A. 7 vor. Das Ausgreifen auf das Reichsgebiet östlich des Rheins durch Vermittlung von St. Maximin scheint dem Verf. nicht als „gesicherte(s) Ergebnis einer traditionsreichen historischen Forschung" (so der Anzeigentext auf dem Vorsatzblatt) zu gelten.

[19] *Cuculla* eigentlich = Kapuze; *scapulae* = Schultern.

[20] Abb. 4 u. 7 bei *Hallinger*, Gorze S. 676 u. 682 bzw. Abb. 6 u. 9 S. 680 u. 693. Hier und zum Folgenden ist die mustergültige Einführung in Hallingers nicht gerade leicht geschriebenes Werk durch Theodor *Schieffer*, Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung? (in: Archiv für mittelrhein. KiG. 4, 1952) S. 39 ff. zu vergleichen.

[21] *Hallinger*, Gorze S. 710 u. 717 Abb. 10 f.

[22] Ebd. S. 899 f.

[23] Ebd. S. 900.

[24] Ebd. S. 903–906. Dazu anerkennend das Exordium Magnum I 8 S. 57 bzw. Sp. 1003 C: *In eadem quoque magna et religiosa domo* (= *Cluniacensi coenobio*) *inter cetera spiritalis vitae exercitia saluberrima et omni pietate plena consuetudo inolevit, scilicet ut pro liberandis animabus fidelium defunctorum sancta illa fratrum multitudo devotis precibus missarumque celebrationibus sollicite invigilet . . .*; vgl. unten nach A. 37.

[25] *Hallinger*, Gorze S. 907 f.

Bild ein wenig. So blieb in Cluny die Auferstehungsprozession am Ostermorgen unbekannt, die in Gorzer Kreisen während des 10. Jahrhunderts neu entwickelt wurde.[26] Auch an einem Kuriosum fehlt es nicht, das in diesem Fall aus den stärkeren asketischen Bestrebungen Clunys zu erklären ist: Wie Benedikt von Aniane kannten die Cluniazenser nur zwei Badetermine im Jahr, nämlich zu Weihnachten und zu Ostern, doch gestatteten sie außerhalb der Fastenzeit entgegen dem 14-Tage-Rhythmus des Reichsabts nur alle drei Wochen das Rasieren. Demgegenüber herrschte in Gorze außerhalb der Bußzeit alle 12 Tage Rasierzwang und darüber hinaus an der Vigil der Festtage, damit die Mönche beim feierlichen Albengang nicht auffielen; mit Karsamstag, Pfingstsamstag, Heiligabend, Allerheiligen-Vigil und dem Vortag des Patronatsfestes veranstalteten die Gorzer Mönche außerdem fünf Großbadetage.[27] Das als Allheilmittel beliebte Aderlassen gestattete man in Cluny in Übereinstimmung mit einer anianischen Empfehlung je nach Notwendigkeit; in Gorze waren dafür die jeweiligen Monatsersten vorgesehen.[28]

Auf dem Gebiet der Kirchenverfassung jedoch knüpften die Gorzer Kreise an die durch Benedikt von Aniane propagierte Ämterfolge Abt – Propst – Dekan an und behielten sie bis ins späte Mittelalter bei. Beispiele dafür bieten die Klosterverfassungen der Reichsabteien Hersfeld und Fulda.[29] Dabei galten der Propst als Vertreter des Abts und der Dekan als Hüter der innerklösterlichen Disziplin. In Cluny beseitigte man bereits im 10. Jahrhundert die Dekane und kannte nur den Prior als Vertreter des Abts. Das führte zur Bestellung von Prioren für abhängige Klöster im Sinne eines Zentralisationsmittels, während die Dekane in Cluny und abhängigen Klöstern lediglich Wirtschaftsbeamte blieben, die vom (Groß-)Prior kontrolliert wurden.[30] Überhaupt gilt Zentralisation vielfach als cluniazensische Tendenz;[31] denn während gorzische Konvente die gemeinsame Regel, einheitliche Bräuche und den Totenbund betonten, den nach Filiationsprinzip miteinander verbundenen Klöstern aber ihre Selbständigkeit beließen, erstrebte Cluny die Unterordnung von Nebenklöstern. Dem mit Weisungs- und Kontrollbefugnissen ausgestatteten Großabt, dem *abbas abbatum*, wurde gar ein lehnrechtlich anmutendes Handgelöbnis geleistet; dem bisherigen Filiationsprinzip trat

[26] Ebd. S. 909 f.
[27] Ebd. S. 940.
[28] Ebd. S. 943.
[29] Für Hersfeld vgl. die Ämterlisten bei Philipp *Hafner*, Die Reichsabtei Hersfeld bis zur Mitte des 13. Jh. (²1936) S. 139 sowie die Belege bei Heinrich *Butte*, Stift und Stadt Hersfeld im 14. Jh. (Phil. Diss. Marburg 1910, 1911) S. 163 f. und das Register bei Waldemar *Küther*, UB. des Klosters Frauensee 1202–1540 (= Mitteldt. Forschungen 20, 1961) S. 499 f. Für die Fulder Dekansreihe bis 1728 ist man immer noch auf Johann Friedrich *Schannat*, Historia Fuldensis (Frankfurt a. M. 1729) S. 36–40 angewiesen. Die Ämterfolge änderte sich Mitte des 12. Jh. von „Propst – Dekan" zu „Dekan – Propst". Vgl. unten nach A. 98.
[30] *Hallinger*, Gorze S. 829 f.; Hans Erich *Feine* in: ZRG. KA. 37 (1951) S. 414 f. (Buchbesprechung); *Schieffer*, Reformbewegung S. 41.
[31] Vgl. *Knowles*, Pachomius S. 11 ff., der allerdings dem Untertitel seines Büchleins „A Study in the Constitutional [!] History of the Religious Orders" eine Erwähnung der cluniazensischen Prioratsverfassung schuldig bleibt.

dasjenige von Übergabe und Unterordnung, von *traditio* und *subiectio* gegenüber.[32]

Die hier referierten Unterscheidungen – Hallinger sprach von „Reformgegensätzen" – sind vor allem für Altgorze und Altcluny, also für die Zeit des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts, entwickelt worden und beruhen für den innerklösterlichen Bereich auf den schriftlich fixierten Mönchsgewohnheiten. Zwar scheint die Frage, wieviel bei diesen Consuetudines nur Programm blieb und was realisiert worden ist, bislang mit einigem Recht in der Forschung nicht gestellt worden zu sein. Aber die grundsätzliche Feststellung von dem Nebeneinander cluniazensischer und gorzischer Gewohnheiten und auf ihnen fußender Reformbewegungen wird sich kaum erschüttern lassen.[33] In Einzelzügen ist dies Bild sogar eher bestätigt als bestritten worden. Es entspricht dem liturgisch-monastischen Schwergewicht der cluniazensischen Bewegungen, daß gerade auf dem Gebiet des Gebetsgedächtnisses eine eigentümliche Leistung Clunys herausgestellt werden konnte, und zwar im Zusammenhang mit der Untersuchung früh- und hochmittelalterlicher Gedenk- bzw. Totenbücher: Wurde in den großen alten Klöstern undifferenziert für Lebende und Tote gebetet und hierzu historisch gewachsene Gedenkbücher mit bis zu 40 000 Namen zugrundegelegt, so knüpfte man das nunmehr vornehmlich betonte Totengedächtnis in Cluny an individuelle Daten und legte sich zu diesem Zweck Nekrologien an, die maximal 10 000 Verstorbene berücksichtigten.[34] Die Verteilung dieser Gebetspflichten auf die einzelnen Tage im Jahr wäre mit der durchgehenden chronologischen Anlage der cluniazensischen Consuetudinestexte zu vergleichen, während die Altgorzer Gewohnheiten im großen nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet waren.[35] Unmittelbar ablesen läßt sich die historische Bedeutung Clunys an der Tatsache, daß hier unter Abt Odilo (994–1048) zur nachdrücklichen Betonung des Totengedächtnisses der Allerseelentag eingeführt und dieses Fest von der Gesamtkirche rezipiert wurde.[36] Selbst die kritischen Zisterzienser erkannten hierin die Verdienste der „schwarzen Mönche" vorbehaltlos an.[37] Eine noch allgemeinere

[32] *Schieffer*, Reformbewegung S. 40 f.; *Lewald* a.a.O. S. 312; *Knowles*, Pachomius S. 12 f. u. 15.

[33] Vgl. *Schieffer*, Reformbewegung S. 26. – Zum Folgenden oben A. 24.

[34] Joachim *Wollasch* bei: Karl *Schmid / J. Wollasch*, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters (in: Frühmittelalterliche Studien 1, 1967) S. 399 ff.

[35] Vgl. *Hallinger*, Gorze S. 897 ff.

[36] Hieronymus *Frank* in: LThK. 1 (²1957) Sp. 349 mit Verweis auf Iotsaldi Vita s. Odilonis II 13 (in: MPL. 142) Sp. 927 B: ... *per omnia monasteria sua constituit, ut, sicut in capite kalendarum novembrium festivitas agitur omnium sanctorum, ita etiam in sequenti die memoria generaliter ageretur pro requie omnium fidelium animarum.* Ebd. Sp. 1037 f. auch das undatierte Dekret Odilos mit der entsprechenden Festordnung.

[37] Exordium Magnum I 8 S. 57 bzw. Sp. 1003 nach der oben in A. 24 eingerückten Passage: *Sed et praeter quotidianam orationum psalmorumque instantiam sollemnia pro fidelibus defunctis officia certis temporibus per annum fieri pia patrum solertia in eadem domo* (sc. *Cluniacensi*) *decrevit, ita ut sollemnis dies fidelium animarum, quem post festum omnium sanctorum sancta et universalis ecclesia celebri officio peragere consuevit, a Cluniacensi ecclesia initium sumpsisse dicatur.*

historische Bedeutung kennzeichnet die für diesen Bereich jüngst gewagte Formulierung, gorzische Mönche hätten „für Kaiser und Reich, für den König und seine Getreuen . . . , das cluniazensische Mönchtum hingegen für den Adel eigenen Rechts . . . gebetet".[38]

Mit dieser griffigen Antithese hat *Hermann Jakobs* bewußt vereinfacht, wie denn überhaupt die an Hallinger anschließende Forschung hat erkennen müssen, daß die Scheidung des spezifisch Cluniazensischen vom sonstigen zeitgenössischen Mönchtum im Einzelfall äußerst schwierig, wenn nicht gar problematisch bleibt.[39] Solche Schwierigkeiten leuchten unmittelbar ein, wenn man das historische Gewicht bedenkt, das gegenüber schließlich rund 160 gorzisch geformten Konventen[40] die 10- bis 20fache Zahl cluniazensischer Gemeinschaften[41] auszuüben vermochte, ganz abgesehen von der dadurch in cluniazensischen Sog geratenden späteren Überlieferung. Die unbestreitbare Tatsache, daß auch auf Reichsboden nahezu alle bestehenden und neu zu gründenden Benediktiner-Klöster unter mittelbaren Einfluß Clunys gerieten, spiegelt sich in der Ausweitung des Terminus „Cluniazenser" auf benediktinisches Mönchtum schlechthin bei der Polemik von Seiten der Zisterzienser seit dem 12. Jahrhundert.[42]

So sind es weniger Altcluny und Altgorze, welche der Forschung ungelöste fragen aufgeben, als die von Hallinger so genannten „Jungkluniazenser" und „Junggorzer" der 2. Hälfte des 11. und des 12. Jahrhunderts. Deren Unterscheidung darf als die zweite große Entdeckung Hallingers gelten. Sie mutet um so bedeutsamer an, als Gorze selbst sich dem Zugriff Clunys nicht hatte entziehen können: Kurz nach 1016 betraute Wilhelm von Dijon, der 987–90 unter Abt Majolus in Cluny Mönch gewesen war,[43] seinen Prior zu Saint-Bénigne Arnulf mit derselben Würde in Gorze. Das Amt des Priors wurde damit neu in der bislang noch von der anianischen Klosterverfassung geprägten Reformzentrale eingeführt.[44] Doch die Consuetudines, die in der Zeit des Wilhelm-Schülers Abt Siegfried von Gorze (1031–55) nach St. Emmeram zu

---

[38] Hermann *Jakobs*, Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien (= Kölner Historische Abh. 16, 1968) S. 279.

[39] Joachim *Wollasch*, Ein cluniacensisches Totenbuch aus der Zeit Abt Hugos von Cluny (in: Frühmittelalterliche Studien 1, 1967) S. 436.

[40] Josef *Fleckenstein* in: LThK. 4(²1960) Sp. 1061.

[41] Bis ins 14. Jh. 1540 Mitglieder der Kongregation, über 1600 außerdem reformierte Klöster zählt Basilius *Senger*, ebd. 2 (²1958) Sp. 1239. *Knowles*, Pachomius S. 11 spricht von mindestens 1000, wenn nicht gar 2000 abhängigen Konventen.

[42] Rosel *Häuser*, Die Polemik der Cistercienser und Cluniacenser im zwölften Jh. (Phil. Diss. Ms. Frankfurt 1951) zu Texten, wie sie jüngst R. *Cortese-Esposito*, Analogie e contrasti fra Cîteaux e Cluny (in: Cîteaux-Commentarii Cistercienses 19, 1968) S. 5 f. A. 2 verzeichnete. Weiter Hermann *Jakobs*, Die Hirsauer (= Kölner Historische Abh. 4, 1961) S. 26, 132 u. 133 A. 140 sowie *Knowles*, Pachomius S. 14. Demnächst Joachim *Wollasch*, Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt (Habil. Ms. Freiburg i. Br. 1963); vgl. dens., Totenbuch S. 436 A. 176.

[43] Hans Heinrich *Kaminsky*, Zur Gründung von Fruttuaria durch den Abt Wilhelm von Dijon (in: ZKiG. 77, 1966) S. 239.

[44] *Hallinger*, Gorze S. 836 f.

Regensburg kamen[45] und die Grundlage für die erste Formung Hirsaus durch den aus St. Emmeram berufenen Abt Wilhelm vor seiner Anlehnung an Cluny darstellten,[46] haben gleichwohl noch alte Gorzer Traditionen bewahrt.[47] So folgte Abt Siegfried von Gorze z. B. in der Bevierfrage zu Ostern mit drei Lesungen[48] und mit der Beibehaltung der Auferstehungsprozession am Ostermorgen[49] weiterhin dem altgorzischen Brauch, während für die zusätzlichen Psalmengebete die Sonderregelung des Abtes Majolus und auch für den Beginn des liturgischen Jahres und die Martinsoktav der Brauch von Cluny übernommen wurden.[50] Daß nach Siegfrieds Tod unter Abt Heinrich dem Guten (1055–94) noch die alten Klosterämter in der Folge Abt – Dekan – Propst urkundlich zu fassen sind,[51] bestätigt das Bild einer Mischobservanz auch von der kirchenverfassungsrechtlichen Seite.

Noch unter Abt Siegfried – nach dem Chronicon Schwarzacense des 16. Jahrhunderts im Jahre 1047 – begann Gorze erneut seine Ausstrahlungskraft auf das Reichsgebiet zu entfalten. So schuf sein Mönch Ekkebert[52] mit Unterstützung des Würzburger Bischofs Adalbero (1045–90)[53] von Münsterschwarzach aus in den Mainlanden und in Süddeutschland eine junggorzische

---

[45] Nach dieser Überlieferung (Clm. 14765) als Consuetudines Sigiberti abbatis hg. von Bruno *Albers*, Consuetudines monasticae 2 (Monte Cassino 1905) S. 63–116.

[46] *Hallinger*, Gorze S. 907.

[47] Ebd. S. 521, z. T. gegen Bruno *Albers*, Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München II 8, 1905) S. 81–85.

[48] Consuetudines Sigiberti S. 91 u. 102 f.; dazu *Hallinger*, Gorze S. 907 mit A. 124.

[49] Ebd. S. 909 f. nach Consuetudines Sigiberti S. 104 ff.

[50] Ebd. S. 71 zum Allerheiligentag, S. 65 f. zum Jahresbeginn und S. 70 zur Martinsoktav. Vgl. *Hallinger*, Gorze S. 905 f., 899 f. u. 900.

[51] *... actum ... sub presule Mettensi Adelberone, abbate Heinrico, decano Rodulfo, praeposito Agerico ...*; Armand *d'Herbomez*, Cartulaire de l'abbaye de Gorze (= Mettensia 2, 1898) S. 234 Nr. 132. In der Datierung wird Inkarnationsjahr 1055 durch Indiktion *[V]III* gestützt, während das 15. Königsjahr streng genommen 1054 VI 6 endete. Bischof Adalbero III. von Metz amtierte 1047–72; *Hauck* 3 ($^{3/4}$1906) S. 999 und Eugen *Ewig* in: NDB. 1 (1953) S. 41. Vgl. Hallinger, Gorze S. 518 u. 837 (mit falscher Urkunden-Nr.).

[52] Chronicon Schwarzacense zu 1047 (in: Johann Peter *Ludewig*, Volumen secundum, complectens scriptores rerum Germanicarum, Frankfurt a. M. 1718) Sp. 17: *(Eggeberdus) fuit monachus s. Gorgonii Gratianopoli in Gallia et rogatu Adelberi episcopi Herbipolensis* (sc. *Adalberonis*) *huc fuit cum aliis fratribus transmissus causa reformationis nostri monasterii.* Nun ist *Gratianopolis* zwar die lateinische Form für Grenoble; J. G. Th. *Graesse*, Orbis latinus ... neu bearbeitet von Friedrich *Benedict* (1909) S. 143; Abbé *Chevin*, Dictionnaire Latin-Français des noms propres de lieux (Paris 1897) S. 137. Aber dort gab es anscheinend kein Gorgonius-Kloster wie in Gorze, und eine gewisse Stütze bieten Lamperti Annales zu 1071 (hg. von Oswald *Holder-Egger* in: MG. Schulausgabe 38, 1894) S. 128, die zur Reform von Kloster Michelsberg ausführen: *... abbatiam Babenbergensem interea susceperat Ekebertus, Gorziensis disciplinae monachus.*

[53] Alfred *Wendehorst*, Das Bistum Würzburg 1 (= Germania sacra NF. 1, 1962) S. 113 f. Bei *Hallinger*, Gorze S. 321, 331 u. ö. wird 1046 als Berufungsjahr Ekkeberts vorgezogen; eine Begründung fand ich nicht.

Reformgruppe. Durch die Tätigkeit des ebenfalls Gorzer Mönches Herrand[54] griff sie während der letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts auch nach Mittel- und Norddeutschland über. Für St. Stephan zu Würzburg, dessen Umwandlung von einem ursprünglichen Kollegiatstift in ein Benediktinerkloster 1057 inzwischen mit der Ekkebert-Reform zusammengesehen wird,[55] hat Hallinger 1963 auf bislang unbekannte Consuetudines aufmerksam gemacht. Sie sind noch nicht im Druck zugänglich; was bekannt geworden ist, weist auf eine Verbindung altgorzischer Grundsätze mit neuen Bestimmungen aus Cluny, so daß sich für die erste Generation der Junggorzer Reformbewegung mit Beispielen aus St. Emmeram und St. Stephan das Bild einer Mischobservanz bestätigen dürfte.[56] Für die Herrand-Klöster, also die nächste Generation, fehlen solche Texte. Doch vermochte Hallinger aus der urkundlichen und historiographischen Überlieferung genügend Zeugnisse herauszuschälen, um nach der Betonung von Gemeinsamkeiten wie Prioratsverfassung und Nekrologbeziehungen folgende inhaltliche Unterscheidung zwischen Jungcluniazensern und Junggorzern zu treffen:

1. Das bei den Hirsauern voll ausgebildete Konverseninstitut wird von den Junggorzern zunächst abgelehnt und stattdessen bei ihnen Ministerialität und Lehnhof beibehalten.[57]
2. In der Frage der von den Cluniazensern bekämpften Vogtei vermögen sich die Junggorzer leichter zu arrangieren und vermeiden Schärfen gegen Bischof und Vogt.[58]
3. Das Exemtionsstreben Clunys, das bereits seit seiner Gründung 908/10[59] faßbar ist, findet in junggorzischen Kreisen kaum Widerhall; hier wird wenig Wert auf eine besonders verbriefte Rechtsstellung und die päpst-

---

[54] Gorzer Nekrolog des 17. Jh. zum 24. X.: *Domnus Herrandus, istius monasterii monachus et episcopus Halberstatensis;* ebd. S. 342 A. 25 nach Ch. *Aimond,* Le Nécrologe de l'abbaye de Gorze (in: Bulletin mensuel de la Société d'archéologie lorraine et du Musée historique lorrain 2e série, tome 14e ‹63e vol.›, 1914) S. 84.

[55] Friedrich *Oswald,* Würzburger Kirchenbauten des 11. und 12. Jh. (= Mainfränkische Hefte 45, 1966) S. 41 f.

[56] Kassius *Hallinger,* Junggorzer Reformbräuche aus St. Stephan in Würzburg (in: Studia Suarzacensia = Würzburger Diözesangbll. 25, 1963) S. 111 f.

[57] Vgl. *Schieffer,* Reformbewegung (s. o. A. 20) S. 35; *Lewald* (wie A. 18) S. 310 f.

[58] *Hallinger,* Gorze S. 544.

[59] Auguste *Bernard* und Alexandre *Bruel,* Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny 1 (= Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Ier série, 1876) S. 124 Nr. 112 datieren die Gründungsurkunde Herzog Wilhelms III. von Aquitanien auf 910 IX 11. Die Datumzeile lautet ebd. S. 128: *Data tercio idus sebtembris anno undecimo regnante Karolo rege, indictione XIII.* Karl der Einfältige ließ nach seiner Restitution von 898 I 1 an als Epoche rechnen, was für die Herzogsurkunde auf 908 führen würde. Indiktion 13 paßt jedoch nur zu 909 oder 910. Entsprechend datieren die Gründung Romuald *Bauerreiß* in: LThK. 2 (²1958) Sp. 1240 „um 908"; Guy de *Valous* in: DHGE. 13 (1956) Sp. 40 und *Knowles,* Pachomius S. 10 zu 909, ersterer zu IX 2; Richard H. *Grützmacher* in: *Herzog/Hauckes* RE. 4 (1898) S. 181 und die Brockhaus-Enzyklopädie 4 (1968) S. 90 zu 910 sowie Theodor *Schieffer* in: RGG. 1 (³1957) Sp. 1840 zu 909/10. – Die Übergabe an Rom mit Rekognitionszins liest man bei *Bernard/Bruel* 1 S. 126.

liche Schutzgarantie gelegt, so daß der für Cluny charakteristische römische Zug[60] in Junggorze fehlt.[61]

Nun läßt sich nicht leugnen, daß der Ilsenburger Abt und spätere Bischof von Halberstadt (1090–1102) Herrand bei der Gründung Reinhardsbrunns und bei der Neubesetzung Lippoldsbergs in Gemeinschaft mit jungcluniazensischen Kreisen hirsauischer Observanz aufgetreten ist. Doch dies erscheint als „unbefangene Interessengemeinschaft" während der Siedehitze des Investiturstreits, bei dessen Abkühlung dann die Gegensätze unverhüllt ausbrechen.[62] Solch feindliche Reformbegegnungen sollen denn auch zusammen mit liturgischen und verfassungsrechtlichen Gegensätzen die Eigenständigkeit der Junggorzer auf der „Grenze zwischen dem lothringisch geprägten Reichsmönchtum und den burgundisch geformten Bewegungen" erweisen; entwickelten sie sich doch angeblich selbständig „in den traditionellen Bahnen des Reichsmönchtums" weiter.[63]

Wenn tatsächlich Observanzunterschiede zwischen den sogenannten Junggorzern und den jungcluniazensischen, also hier besonders: hirsauischen Konventen bestanden; wenn sich wirklich der mönchische Alltag in Ilsenburg und seinen Tochtergründungen von demjenigen in Hirsau, wie er uns in den nach dem Vorbild Clunys entworfenen Consuetudines Abt Wilhelms entgegentritt,[64] erheblich unterschied: Dann befremdet die Zusammenarbeit beider Kreise gerade bei Klostergründungen aufs höchste. War dies doch der Moment, wo Observanzfragen geregelt wurden, und etwaige Differenzen in dieser Hinsicht konnten auch durch gemeinsame politische Fronten gegen die salische Zentralgewalt nicht aus der Welt geschafft oder gar entschieden werden. Angesichts dieses auffälligen Tatbestandes sei es gestattet, die Frage nach der Eigenständigkeit der sogenannten Junggorzer Bewegung am Beispiel der Herrand-Reform neu zu stellen.

Da – wie schon erwähnt – schriftlich fixierte Mönchsgewohnheiten aus diesem Kreis bislang nicht bekannt geworden sind, ist die Forschung im wesentlichen auf verfassungsrechtliche Beobachtungen angewiesen. Hier fällt zunächst auf, daß die Prioratsverfassung für die Junggorzer bei Hallinger selbst nicht so gesichert ist, wie seine Feststellungen zunächst vermuten lassen, ja, er räumt anmerkungsweise selbst ein, daß die beiden einschlägigen Zeugnisse für junggorzische Priorate ihre Entstehung möglicherweise erst hirsauischer Überarbeitung verdanken, so daß offen bleibe, ob in jenen Kreisen die Dekanie aufgegeben wurde oder nicht.[65] Man wird diesem Selbsteinwand für die Bezeichnung Frutolfs von Michelsberg als *prior* in dem Bamberger Bibliothekskatalog des Priors Burkard von Michelsberg (gest. 1149) Berechtigung zugestehen müssen; denn Michelsberg wurde tatsächlich schon im Jahre 1112

[60] *Knowles*, Pachomius S. 10 wertet Clunys Romunmittelbarkeit als Vorbedingung seiner späteren Größe.
[61] *Hallinger*, Gorze S. 539.
[62] Ebd. S. 597.
[63] Ebd. S. 599.
[64] Constitutiones Hirsaugienses (in: MPL. 150) Sp. 927–1146.
[65] *Hallinger*, Gorze S. 519 A. 9.

durch Abt Wolfram und fünf Mönche aus Hirsau einem Observanzwechsel unterworfen.[66] Für das einschlägige Zeugnis aus dem nordöstlich Magdeburgs am Nordufer der Ohre gelegenen Kloster Hillersleben, das Bischof Herrand von Halberstadt nach Entfernung dortiger Kanoniker 1096 mit Mönchen aus Ilsenburg besetzte,[67] ist jedoch eine solche Überarbeitung frühestens im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts zu erwarten. Damals stieg Prior Volrad vom Johanneskloster Berge bei Magdeburg, das seit 1098/99 nacheinander zwei Äbten aus Hirsau unterstellt worden war,[68] zwar zum Hillerslebener Abt auf; aber abgesehen von der Tatsache, daß die einschlägige Überlieferung eine Abwertung der bis dahin herrschenden Observanz in Hillersleben vermissen läßt,[69] kann einem fast 100 Jahre älteren Zeugnis kaum eine Berücksichtigung dieses Vorgangs unterstellt werden. Denn unabhängig von reformgeschichtlichen Überlegungen ist Bischof Herrands Reformurkunde vom 5. Juni 1096 für Hillersleben aus Ableitungen und formulargleichen Stücken für einen anderen Empfänger zuverlässig rekonstruiert worden.[70] Somit

[66] Im Codex Hirsaugiensis f. 18 (hg. von E. *Schneider* = Württembergische Geschichtsquellen 1, 1887) S. 20 steht unter den *nomina abbatum ad alia loca transmissorum* auch *Wolfframmus abbas ad Babenberg.* Ebonis Vita Ottonis I 19 (hg. von Philipp *Jaffé* in dessen Bibliotheca rerum Germanicarum 5, 1869) S. 608 f.: *. . . missa ad Hirsaugiam fida satis legatione, tam eum quam et alios quinque fratres, religione et omni scientia eximios, impetravit* (= Bischof Otto v. Bamberg). . . . *Primumque abolito communi fratrum consensu vetusto et remisso ordine Amerbacensium, novum et religione plenum ordinem Hirsaugiensium instituit.* Vgl. Erich Freiherr von *Guttenberg,* Das Bistum Bamberg 1 (= Germania sacra [AF.] II 1, 1937) S. 130 und *Hallinger,* Gorze S. 351 ff.

[67] Bischof Herrands Gründungsurkunde von 1096 VI 5 aus Ilsenburg nach der Rekonstruktion bei Helmut *Beumann,* Zur Frühgeschichte des Klosters Hillersleben (in: Sachsen u. Anhalt 14, 1938) S. 124: *. . . clericis inde eleminatis monachos, quos in Hilsineburgensi cenobio religiosiores repperi, collocavi . . .* Die ebd. S. 125 edierte Hillerslebener Chronik von ca. 1272 spricht zu 1022 von der Einrichtung eines Benediktinerklosters und fährt fort: *Quomodo predicti monachi eiecti sunt, incognitum est; sed notum satis est, hic subintrasse canonicos.* Zur Abfassungszeit ebd. S. 102 u. 122 f.

[68] Codex Hirsaugiensis f. 17' S. 20: *Hilteboldus abbas ad Maideburg, Hugo abbas postea ad eundem locum datur.* Zu 1098 berichten die Berufung Hildebolds durch Erzbischof Hartwig von Magdeburg nur die bis 1495 reichenden Gesta abbatum Bergensium (hg. von Hugo *Holstein,* 1871) S. 8 f. Dagegen bieten 1099 die Randnotiz zur Ekkehard-Hs. E_1 (in: MG. SS. 6, 1844) S. 210, der Annalista Saxo (ebd.) S. 732 Z. 12 f. und die Magdeburger Schöppenchronik (hg. von Karl *Janicke* = Die Chroniken der Dt. Städte 7, 1869) S. 105. Der Zusammenhang dieser Zeugnisse untereinander bedarf der Prüfung. *Jakobs,* Hirsauer S. 48, wo in A. 116 der Gesta-Text fehlerhaft eingerückt wird, legt sich auf 1099 fest.

[69] Hillerslebener Chronik bei *Beumann,* Frühgeschichte S. 127: *Electus est dominus Volradus prior de Monte, cuius tempore . . .;* nach Gustav *Schmidt,* UB. des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe 1 (= Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven 17, 1883) S. 612 Sp. 2 von 1191–98 als Abt bezeugt in Nr. 332(!)–394. Volrads vorherige Berger Würde hat sich laut Hugo *Holstein,* UB. des Klosters Berge bei Magdeburg (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 9, 1879) S. 518 Sp. 1 in der urkundlichen Überlieferung nicht niedergeschlagen.

[70] *Beumann,* Frühgeschichte S. 124. Paläographisch stammt eine Ableitung bereits aus den 50er Jahren des 12. Jh., da die Schreiberhand von *Schmidt* 1 Nr. 118 a mit derjenigen dreier Urkunden aus den Jahren 1152–60 identifiziert werden konnte;

kommt der dortigen Wendung *prioremque de eodem claustro* (sc. *Hilsineburgensi*) *Alvericum nomine eis preposui* volles Gewicht zu.

Zweifelhaft mag erscheinen, ob hiermit die Versetzung eines Ilsenburger Priors, die Bestellung des (ersten) Priors von Hillersleben oder beides gemeint ist. Eine Klarstellung vermittelt die Nachurkunde Bischof Reinhards vom 10. August 1109, die zwar selbst erst in einer Renovation aus der Zeit kurz vor 1197 vorliegt, bis in Einzelheiten des Wortlauts hinein jedoch als zuverlässig zu gelten hat.[71] Hier lernt man aus der Narratio, daß Bischof Reinhard den Hillerslebener Mönchen „den damaligen Ilsenburger Prior Alverich als ersten Abt voranstellte".[72] Eine gewisse Bestätigung erfährt diese Angabe durch die Nachricht der verlorenen Nienburger Annalen zu 1110, wonach Hillersleben damals zur Abtei erhoben und Alverich zum ersten Abt geweiht worden ist.[73]

Dürfte somit die cluniazensische Prioratsverfassung für das Ilsenburg der Herrandzeit gesichert sein, so ist sie es paradoxerweise hiermit noch nicht für Hillersleben, obgleich dieses Kloster nach dem Ordo Ilseneburgensis reformiert worden war.[74] Denn die in den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts geschriebenen Nienburger Annalen[75] bezeichnen die Kirche vor Alverichs Abtsweihe als *prepositura*. Man könnte zunächst meinen, daß sich hierin ein anianisch-gorzischer Traditionsrest erkennen lasse,[76] der zur Kennzeichnung der vermittelnden Stellung beiträgt, welche die Junggorzer Bewegung zwischen Altgorze und Cluny einnimmt. Doch dem steht entgegen, daß in der sicher jungcluniazensischen, weil vor 1070 von Fruttuaria aus geprägten Abteiengruppe Siegburger Observanz[77] der Propst und nicht der Prior als Vorsteher abhängiger Zellen belegt ist.[78] Daß Herrand mit Siegburger Gedan-

---

Beumann S. 85 ff. Bei *Hallinger*, Gorze S. 412 A. 1 u. S. 640 ist Beumanns Arbeit zwar genannt, aber in ihrer Tragweite nicht erkannt. – Das oben folgende Zitat schließt unmittelbar an den in A. 67 gebotenen Text an.

[71] *Schmidt* 1 S. 96 ff. Nr. 134; zu Datierung und Inhalt *Beumann*, Frühgeschichte S. 87 u. 96–104.

[72] *Schmidt* 1 S. 97 Nr. 134: . . . *quibus etiam tunc Ilseneburgensem priorem Alvericum primum abbatem prefecimus* . . .

[73] Annalista Saxo zu 1110 S. 748, weitgehend = Annales Magdeburgenses zu 1110 (in: MG. SS. 16, 1859) S. 181, beide am Ende des Jahresberichts und im Zusammenhang anderweitiger Übereinstimmungen: *Prepositura in Hildesleve mutata est (mutatur* Ann. Magd.) *in abbaciam, ubi primus ordinatur Alvericus abbas.*

[74] *Schmidt* 1 S. 97 Nr. 134 von 1109: *Herrandus . . . ipsum locum . . . ex clericali ordine in monachicam religionem transmutavit secundum ordinem Ilseneburgensem* . . . Schon eine solche Formulierung könnte davor warnen, eine hirsauische Verfälschung der Hillerslebener Zeugnisse anzunehmen.

[75] Abfassung der bis 1139 erschlossenen Quelle seit 1134 nimmt Bernhard *Schmeidler*, Abt Arnold von Kloster Berge und Reichskloster Nienburg (1119–66) und die Nienburg-Magdeburgische Geschichtsschreibung des 12. Jh. (in: Sachsen u. Anhalt 15, 1939) S. 105 f. an. Vgl. Karl *Jacob* und Heinrich *Hohenleutner*, Quellenkunde der dt. Geschichte im Mittelalter 2 (= Samlung Göschen 280, 1961) S. 94. – S. o. A. 73.

[76] *Hallinger*, Gorze S. 329, 501 u. 866 f. mit A. 374. Vgl. oben bei A. 29.

[77] Josef *Semmler*, Die Klosterreform von Siegburg (= Rheinisches Archiv 53, 1959) S. 36–44.

[78] Ebd. S. 335 f.

kengut vertraut war, läßt sich aus der Gründungsgeschichte des schon von Herrands Onkel Bischof Burchard II. von Halberstadt (1059–88) geförderten Benediktinerklosters Huysburg[79] (am Nordabhang des Huywalds nordwestlich Halberstadts) erkennen. Seit 1070 hatte sich an dem dortigen Inklusenaufenthalt ein kleiner Mönchskonvent eingefunden, dessen älteste Glieder der ehemalige Halberstädter Domkanoniker Ekkehard und die Bergener Mönche Thiezelin und Meinzo waren. Thiezelin war gerade vorher für knapp zwei Jahre nach Siegburg ausgewichen und erst auf das Eingreifen des erzbischöflichen Eigenklosterherrn hin wieder zurückgekehrt. Daß Bischof Burchard II. von Halberstadt ausgerechnet ihn von seinem Magdeburger Amtsbruder für die sich bildende Zelle erbat, zeigt die Halberstädter Aufgeschlossenheit für die jungcluniazensische Formung, die Thiezelin gerade studiert hatte. Daß aber auch Abt Bernhard I. von Berge die Aufsicht behielt und die Mönchsweihen erteilte,[80] läßt zumindest seine wohlwollende Neutralität in Reformfragen erkennen. Diese Deutung wird dadurch bestätigt, daß die Berger Lokaltradition seinem unmittelbaren Nachfolger Bernhard II. wiederholte Plünderung des Klosterschatzes zugunsten Hirsaus (!) unterstellte.[81] Auf die gleiche Linie scheint Bischof Burchard II. auch seinen Neffen Herrand festgelegt zu haben. Denn ihm, der damals bereits Abt zu Ilsenburg war,[82] fiel anscheinend nach dem Tod Abt Bernhards I. von Berge am 5. Juni 1076[83] die Beaufsichtigung Huysburgs und die Erteilung der fälligen Mönchsweihen zu. In diesem Zusammenhang erfahren wir, daß bis dahin die geistlichen Dinge von Thiezelin, die weltlichen Aufgaben von Ekkehard wahrgenommen wurden.[84] Amtstitel sind für keinen von beiden belegt. Immerhin scheint die Tatsache, daß Herrand von Ilsenburg „für die Dinge, die Gott zustehen", also für das Ressort Thiezelins als Leiter erbeten wurde, zumindest Observanzschwierigkeiten auszuschließen.[85] Daß man in Huysburg mit der Abtswahl wartete, bis Thiezelin starb, und daß diese Wahl dann auf den

---

[79] Bischof Reinhard von Halberstadt 1118 X 18 für Huysburg: . . . *monasterium in Huysburch . . . a predecessore meo Burchardo secundo monastica religione fundatum inveni . . .*; *Schmidt* 1 S. 107 Nr. 142.

[80] Quelle für dies und das Vorhergehende ist das wohl kurz nach 1123 abgefaßte Chronicon Hujesburgense (hg. von Ottokar *Menzel* in: StMBO. 52, 1934) S. 138–41. Zur Entstehungszeit ebd. S. 132 mit A. 12.

[81] Gesta abbatum Bergensium S. 7 f.

[82] So jedenfalls Chronicon Hujesburgense S. 142 und danach Annalista Saxo zu 1070 S. 197 f. Dessen Einordnung ist somit keineswegs als Terminus ante quem für Herrands Amtsantritt in Ilsenburg verwertbar, wie es *Hallinger*, Gorze S. 399 mit „zwischen 1062 und etwa 1070" voraussetzt.

[83] Gesta abbatum Bergensium S. 7, für das Jahr bestätigt durch den Randnachtrag in der Ekkehard-Hs. E1 zu 1076 S. 201. Daraus möglicherweise Annales Magdeburgenses zu 1076 S. 175.

[84] Chronicon Hujesburgense S. 142: *Hunc igitur abbatem* (= Herrand von Ilsenburg), *quia magnae religionis et sanctae conversationis videbatur, saepe dicti fratres sibi praeesse in his, quae ad Deum pertinent, petierant, eo quod necdum proprium abbatem haberent. Nam in spiritualibus praefuit dominus Thiezelinus, exteriora procurabat dominus Ekkehardus.*

[85] Das Gegenteil folgerten *Hallinger*, Gorze S. 401 f. und *Semmler* S. 67.

für die *exteriora* verantwortlichen Ekkehard fiel – nicht auf Thiezelins Mitprofessen Meinzo –, verrät zur Genüge, daß die von der lokalen Überlieferung festgehaltenen Schwierigkeiten mit der Wirtschaftsführung des Klosters zusammenhingen, und nur in dieser Richtung wird man auch die dafür angegebene Motivierung deuten können. Hatten doch die Huysburger Brüder ihre Abtswahl vorgenommen in der Erkenntnis, daß Herrand „mehr an den eigenen Nutzen dachte als an den ihrigen".[86]

Ohne daß uneingeschränkt behauptet werden soll, daß Herrand hier eine Propstei jungcluniazensisch-siegburger Art beaufsichtigt hat, bleibt doch die Parallele zu den Gründungsjahren Hillerslebens auffällig. Hier wie dort wurde der als solcher nicht ausdrücklich bezeugte „Propst" schließlich zum selbständigen Klostervorsteher. Wenn das Chronicon Huiesburgense weiterhin betont, daß der neue Abt Ekkehard in Übereinstimmung mit den ersten Inklusen und Bischof Burchard II. von Halberstadt für die Bestellung seines 1083 ordinierten Nachfolgers gesorgt hat,[87] so erkennt man hieraus ebenso wie aus der detaillierten Besitzbestätigung Burchards II. vom folgenden Jahre,[88] daß sich auch über die Güter Huysburgs eine Einigung anbahnte. Mit der Erhebung zur Abtei wurde in Huysburg anscheinend die jungcluniazensische Prioratsverfassung eingeführt. Das legen zwei unverdächtige Urkunden aus den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts nahe.[89] Für Ilsenburg selbst ist das nächste einschlägige Zeugnis knapp 100 Jahre jünger.[90]

Als durch keine Mischobservanz getrübte, sondern rein junggorzisch bestimmte Reform gilt die Umwandlung des Kanonikerstifts zu Harsefeld (südlich Stades am Südufer der Aue) in ein Benediktinerkloster durch Markgraf Udo III. von Stade und seine Angehörigen.[91] Denn nicht nur der erste Abt Werner und einige weitere Mönche – unter ihnen wahrscheinlich auch schon Werners Nachfolger Kuno – kamen aus Ilsenburg,[92] sondern möglicherweise die ganze Ilsenburger Klostergemeinschaft mit Ausnahme des vielleicht zusammen mit Gisilbert von St. Peter zu Erfurt[93] nach Jerusalem pilgernden

[86] Chronicon Hujesburgense S. 142: *Cognoscentes* (sc. *fratres*) *autem, eum propriis magis quam eorum utilitatibus intentum, consilio habito circa vigiliam nativitatis Domini elegerunt sibi abbatem venerabilem virum Ekkehardum, defuncto iam in eodem anno, in octava s. Martini* (vgl. oben nach A. 22!), *domino Thiezelino* – folgt indirekte Datierung auf 1080.

[87] Ebd. S. 144.

[88] *Schmidt* 1 S. 73 f. Nr. 106.

[89] Ebd. S. 140 Nr. 169 von 1133 VII 22 u. S. 164 Nr. 192 von 1138.

[90] Eduard *Jacobs*, UB. des in der Grafschaft Wernigerode belegenen Klosters Drübeck (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 5, 1874) S. 20 Nr. 17 von 1231 V 17; vgl. denselben, UB. des in der Grafschaft Wernigerode belegenen Klosters Ilsenburg 2 (ebd. 6, 1877) S. 537.

[91] *Hallinger*, Gorze S. 414.

[92] Chronica ecclesiae Rosenfeldensis (hg. bei Johannes *Vogt*, Monumenta inedita rerum Germanicarum praecipue Bremensium I 2, Bremen 1741) S. 132 = Johann Martin *Lappenberg*, Hamburgisches UB. 1 (1842) S. 118 Nr. 126. Vgl. Philipp *Jaffé*, Über die Rosenfelder Annalen (in: Archiv 11, 1858) S. 857.

[93] Cronica s. Petri Erfordensis moderna zu 1100 (hg. von Oswald *Holder-Egger* = MG. Schulausgabe 42, 1899) S. 157, im Datum gestützt durch Annales s. Petri Erphesfurtenses antiqui zum selben Jahr (ebd.) S. 15.

Abtes Otto fand in Harsefeld Unterkunft,[94] als sie im Jahre 1100 durch Herrands Rivalen Friedrich von Halberstadt vertrieben wurde.[95] Aus der Gründungsbestätigung für das von Harsefeld aus ins Leben gerufene Marienkloster vor Stade vom Jahre 1147 ist nun als Harsefelder Würdenträger nach dem Abt ein Propst Robert urkundlich bezeugt,[96] und dem entspricht eine Urkunde des Klosters vom Neujahrstag 1256 mit Abt, Propst, Prior und Konvent zu Harsefeld als Aussteller;[97] daß für die Tochterabtei Stade als zweiter Würdenträger seit dem Ende des 12. Jahrhunderts nur ein Prior erscheint,[98] vermag jene eindeutigen Belege nicht zu entschärfen. Namentlich die Harsefelder Kapitelsurkunde von 1256 erinnert stark an die Urkunden der seit Anfang des 11. Jahrhunderts nicht mehr neugeformten Reichsabtei Hersfeld mit Abt, Dekan und Hauptpropst als Ausstellern,[99] und hier ruhte dieses traditionelle Verfassungsgefüge auf einer lückenlosen Reihe von Dekanen und Pröpsten seit Anfang des 12. Jahrhunderts auf.[100] Sollte sich in Harsefeld der cluniazensische Zentralismus innerhalb des Klosters nicht durchgesetzt haben und die Verwendung des Prior-Titels nichts als eine terminologische Änderung sein?

Für das letzte Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts sind auch in Ilsenburg Pröpste bezeugt. Als Vorsteher des Ilsenburger Klosterhofs zu Aderstedt an der Wipper[101] (südwestlich Bernburgs) bzw. als Verantwortlicher für das Ilsenburger Spital[102] sind sie gleichsam an die Randzone des klösterlichen Bereichs gedrängt und scheinen die auf die *exterioria* zielende anianisch-gorzische Tradition – wenn auch stark abgeblaßt – fortzuführen.[103] Umso klärender wirkt die Entdeckung, daß auch für das Johanneskloster Berge bei Magdeburg, dem sicher nicht eine gorzisch beeinflußte Mischobservanz unter-

[94] Dies scheint nirgends ausdrücklich überliefert zu sein, wird aber allgemein angenommen; *Jacobs*, UB. Ilsenburg 2 S. 535; Gerold *Meyer von Knonau*, Jahrbücher des Dt. Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V. 5 (= Jahrbücher der Dt. Geschichte 14, 1904) S. 160; *Hallinger*, Gorze S. 415. Nur von einem Teil der Mönche sprach *Jaffé*, Rosenfelder Annalen S. 857. Gestützt wird diese Zurückhaltung durch das Fehlen einer Notiz über die Rückkehr in den Annales Rossefeldenses zu 1105 (in: MG. SS. 16, 1859) S. 102.

[95] Ebd. zum 44. Regierungsjahr Heinrichs IV., zu ergänzen durch die bei Richard G. *Hucke*, Die Grafen von Stade 900–1144 (= Einzelschriften des Stader Geschichtsvereins 8, 1956) S. 158 A. 1065 verzeichneten Zeugnisse.

[96] Chronica ecclesiae Rosenfeldensis S. 147 = *Lappenberg* S. 172 Nr. 181; Otto Heinrich *May*, Regesten der Erzbischöfe von Bremen 1 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hannover, Oldenburg . . . u. Bremen 11, 1937) Nr. 476 von 1147: *Ado abbas Rosenfeldensis, Ropertus ipsius ecclesiae prepositus . . .*

[97] *Lappenberg* S. 496 Nr. 602 von 1256 I 1: *Albero Dei gratia abbas, Reynoldus prepositus, Mauricius prior totusque sancte Marie Herseueldensis ecclesie conventus . . .*

[98] *May* Nr. 668 von 1196 I 5. – Zum Folgenden vgl. oben bei A. 29.

[99] Als Beispiel sei *Küther* S. 32 Nr. 52 von 1266 V 26 angeführt.

[100] Zusammengestellt bei *Hafner* S. 139.

[101] *Jacobs*, UB. Ilsenburg 2 S. 536 Sp. 2 zu 1192 und ergänzend *Schmidt* 1 S. 580 Sp. 1.

[102] *Jacobs*, UB. Ilsenburg 1 (1875) S. 43 Nr. 38 von 1194 XII 10.

[103] Vgl. die auf „Zugeständnis" an die „monastische Tradition" zielenden Überlegungen bei *Semmler* S. 336 f.

stellt werden kann,[104] seit 1146 – also noch mitten in der Amtszeit des Reformabtes Arnold (1119–66) – Zeugenlisten mit Klosterdignitären wie *domnus Arnoldus venerabilis abbas, Thietmarus prior, Lambertus prepositus ac omnis religiosorum fratrum conventus*[105] zu belegen sind und Berger Pröpste auch einzeln vorkommen.[106] Zwar ist hier dem Prior stets die Stellung unmittelbar nach dem Abt vorbehalten geblieben; aber entscheidend ist dieser Unterschied gegenüber der selten belegten umgekehrten Reihenfolge in Harsefeld kaum, da hier wie dort die Zugehörigkeit des Propstes zur klösterlichen Führungsspitze durch kein Zeugnis bestritten werden kann. In diesem Zusammenhang gewinnt die Erzählung der bis ungefähr 1575 reichenden Chronica ecclesiae Rosenfeldensis Gewicht, nach der die Harsefelder Reform von ca. 1100 nicht nur „auf den Rat des Halberstädter Bischofs Herrand", sondern auch „im Beisein und unter Fürsprache Erzbischof [Hartwigs] von Magdeburg . . . und Abt Hildebolds" stattfand.[107] Eine gewisse Bestätigung liefert der in der Mitte des 12. Jahrhunderts schreibende Annalista Saxo, der die „Vertreibung" der Kanoniker – die Harsefelder Lokalüberlieferung spricht von ordnungsgemäßen Abfindungen unter Angabe von später kaum mehr zu erfindenden Details[108] – auf den Rat Herrands „und anderer frommer Männer" erfolgt sein läßt.[109] Der für den Harsefelder Gründungsvorgang beanspruchte Abt Hildebold kann eigentlich nur[110] jener erste Berger Abt gleichen Namens sein, den Erzbischof Hartwig aus Hirsau geholt hatte. In Hirsau selbst scheinen jedoch Propst und Propsteien keine Rolle gespielt zu haben:[111] Das Ilsenburg der junggorzischen Herrandreform wirkt in dieser Beziehung „hirsauischer", ja, cluniazensischer als die hirsauische Reformabtei Berge.

Seit 1134 war das Reichskloster Sankt-Maria-und-Cyprian zu Nienburg

---

[104] Als strahlungskräftigen Ausgangspunkt einer eigenen hirsauischen Gruppe hat *Jakobs*, Hirsauer S. 66 f. das Magdeburger Kloster unter Abt Arnold (1119–66) herausgestellt.

[105] *Holstein*, UB. Berge S. 22 Nr. 32 von 1146 VIII 11. Ähnliche Reihungen ebd. S. 33 Nr. 51 von 1197; S. 43 Nr. 61 von 1209.

[106] Friedrich *Israël* und Walter *Möllenberg*, UB. des Erzstifts Magdeburg 1 (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt NR. 18, 1937) S. 510 Nr. 388 von 1183; *Holstein*, UB. Berge S. 44 Nr. 63 von 1211 VII 16.

[107] Chronica ecclesiae Rosenfeldensis S. 132: *Oda vero marchionissa ac filii ipsius, marchiones scilicet Luder, qui et Udo, et Rudolphus, ibidem convenientes de consilio Herrandi, Halverstadensis episcopi . . ., presentibus et consiliantibus archiepiscopo Magdeburgensi, Herrando episcopo Halverstadensi et domino Henrico de Hasselborch et domino Hartwico et abbati Hildeboldo et multitudine catholicorum virorum . . .* Der Text scheint etwas durcheinandergeraten zu sein. Zu erwägen ist ein Vorziehen von *Hartwico* und die Einordnung Hildebolds nach Bischof Herrand.

[108] Ebd. S. 130 f.: Der Markgraf und seine Angehörigen *apud canonicos ibidem commorantes charitative impetraverunt, quod quicquid in eo loco habebant, voluntarie dimiserunt. Et ne amplius super hoc querimoniam facerent, rerum suarum restitutionem receperunt. Ipse enim praepositus loci ipsius Wido pro restitutione duo talenta a marchione in Alslebe recepit, Borchardus duas ecclesias, Heio unam.*

[109] Annalista Saxo zu 1087 S. 724 Z. 29 ff.

[110] Man vgl. das Register bei *Hallinger*, Gorze S. 1013.

[111] Beide Begriffe fehlen jedenfalls im Register bei *Jakobs*, Hirsauer.

a. d. Saale (Erzdiözese Magdeburg) mit Berge durch Personalunion verbunden,[112] nachdem es vorher für knapp vier Jahre mit dem fruttuarisch geprägten Reformkloster St. Blasien in Verbindung gestanden hatte.[113] Wahrscheinlich ein Propst jener Reichsabtei – in Frage käme noch der Leiter der Nienburger Propstei St. Wigbert,[114] würde dann aber wohl als solcher bezeichnet worden sein[115] – ist erstmals 1141 anläßlich einer feierlichen Begehung des Veitstages in der halberstädtischen[116] Benediktinerinnenabtei Drübeck (südöstlich Ilsenburgs) zusammen mit den Äbten der Herrandklöster Huysburg, Ilsenburg und Wimmelburg nachweisbar.[117] Das nächste Zeugnis führt bereits in die Zeit der Personalunion mit der gorzisch gebliebenen Reichsabtei Hersfeld seit 1180.[118] Da in der Schenkungsurkunde des Abtes Siegfried vor dem Nienburger Propst Konrad jedoch noch der Prior Beringer erscheint,[119] wird man die Propstwürde kaum auf jüngeren „gorzischen" Einfluß zurückführen können. Dem würde auch Siegfrieds Laufbahn widersprechen; war er doch aus Berge hervorgegangen und seit 1166 gar dessen Abt gewesen.[120] Dieselbe Zeugenliste von 1182 verrät darüber hinaus, daß einer von

---

[112] Annales Magdeburgenses zu 1134 S. 184: *Adelberoni Nienburgensi abbati successit Arnoldus abbas s. Iohannis baptistae.*

[113] Vgl. die vorige A. und dazu Annalista Saxo zu 1133 S. 768: *Et quia Heinricus Basiliensis episcopus a papa omnino degradatus fuit, Adalbero Nienburgensis abbas, antea prior monasterii s. Blasii de Nigra Silva, eidem canonica electione cleri et populi per consilium imperatoris successit.* Dazu *Jakobs*, Adel S. 94 f. u. 108 f.

[114] Erstmals wird ein solcher Würdenträger vermutet in dem *Meynlach de s. Wichberto prepositus* in der Tauschurkunde Ottos von Schweinfurt mit Erzbischof Hartwig von Magdeburg von 1100 II 5 bei *Israël/Möllenberg* S. 236 Nr. 175, vgl. dort S. 648 (Register).

[115] *NN. prepositus s. Wiperti (in Nuenburch)* ist z. B. die häufigste Form der Zeugenerwähnungen Propst Ludolfs seit 1179; ebd. S. 473 Nr. 359, S. 481 Nr. 366 von 1180 bis hin zu S. 553 Nr. 420 von 1187.

[116] Die Übergabe an das Bistum Halberstadt unter Bischof Burchard I. wurde durch DH. IV. 32 von 1058 II 7 sanktioniert.

[117] *Schmidt* 1 S. 169 Nr. 200 mit *Conradus prepositus Niwenburgensis*, nachträglich beurkundet 1141 *in magno sinodo in festivitate Lucę ewangeliste* = X 18. Drübeck galt später als Vitus-Kloster; *Jacobs*, UB. Drübeck S. XIII sowie unten bei A. 186.

[118] Sie wird für 1185 V 17 bezeugt durch eine Or.-Urkunde Erzbischof Wichmanns von Magdeburg bei *Israël/Möllenberg* S. 528 Nr. 401 mit dem Zeugen *Sifridus Hersveldensis et Nienburgensis abbas.* Auf seine Nienburger Würde hat Siegfried nach der Chronica Montis Sereni (in: MG. SS. 23, 1874) S. 166 Z. 38 f. erst 1195 verzichtet. Zum Hersfelder Amtsantritt siehe Annales Magdeburgenses zu 1180 S. 194 f.: *Sigifridus, in Monte s. Iohannis* (= Kloster Berge) *abbas, ad regalem Herfeldensem ecclesiam transfertur.*

[119] Otto von *Heinemann*, Codex diplomaticus Anhaltinus 1 (1867) S. 456 Nr. 616: *Beringerus prior, Conradus prepositus, Otto prepositus de Hagennenrode et totus conventus fratrum . . .*

[120] Annales Magdeburgenses zu 1166 S. 192: *Arnoldus Magdeburgensis abbas felicis memorie terrenis exemptus, clarum sui reliquid memoriale. Cui eodem anno successit Sifridus, electus de eadem congregatione.* Vgl. weiter die A. 118 zitierte Translationsnotiz aus den Annales Magdeburgenses zu 1180. Ihr zufolge scheint er Berge erst 1180 aufgegeben zu haben. Vgl. *Hafner* S. 97 A. 68. Siegfrieds Berger Nachfolger Heinrich tritt erstmals in *Israël/Möllenberg* S. 488 Nr. 372 von 1180 [nach X 9] auf.

Nienburg abhängigen Kirche ein Propst vorstand, der nach späteren Belegen anscheinend nicht über Kanoniker, sondern über Mönche und Konversen gebot.[121] Die heimische wie die auswärtige Propstwürde sind denn auch in einer weiteren Nienburger Urkunde von 1191 zu erkennen.[122] Priorat und Propstei als ranghöchste Klosterämter vertrugen sich anscheinend in ehedem hirsauisch umgeformten Konventen Mitteldeutschlands ebenso miteinander wie in den benachbarten Klöstern der junggorzischen Herrandreform.

Zum Abschluß der Frage nach der innerklösterlichen Verfassung in Konventen der Herrand-Reform sei noch ein Blick auf das der Bewegung den Namen gebende lothringische Mutterkloster Gorze gestattet. Der Beleg aus dem Antrittsjahr Abt Heinrichs des Guten, in dem nach ihm selbst Dekan und Propst die Liste der klösterlichen Amtsträger anführen,[123] war oben schon verwertet worden. Im zweiten Drittel des 12. Jahrhunderts jedoch läßt sich eine – zunächst nur als terminologische Retusche wirkende – Veränderung fassen. Dem Abt folgen jetzt Prior und Propst,[124] wobei die Umbenennung in einer Titulatur wie *Gislebertus sancte Gorziensis ecclesie prior atque decanus* zu fassen wäre.[125] Doch gleichzeitig läßt sich erkennen, daß die Rangstellung und damit die Bedeutung des Propstes in der Führungsspitze des Konvents zweifelhaft wird. Schiebt sich zunächst gelegentlich ein Kapellan zwischen ihn und den Prior,[126] so sind dies bald nur mit Namen genannte Mönche und verschiedene andere klösterliche Amtsträger wie *apocrisarius, cartularius*[127] oder der Kämmerer.[128] Mit dieser Beobachtung kann das wenige vereinbart werden, was über den Aufgabenbereich der Pröpste zu Gorze aus den Urkunden hervorgeht. 1109 erfährt man vom Streit über einen Weingarten, in dessen Verlauf der Gorzer Propst zusammen mit dem Vogt und einigen Leuten seiner Kirche fremde Weinleser vertrieben hatte.[129] Mitte Januar 1051 bestätigte Leo IX. dem Abt Siegfried von Gorze die beiden Mönchszellen Amel (nordwestlich von Metz) und Varangéville[130] (südöstlich Nancys). Vier Jahre später wird als Vorsteher von Amel zweimal ein Propst genannt,[131] und noch 1126 trifft Bischof Heinrich I. von Verdun, in dessen

[121] Von *Heinemann* 6 (1883) S. 111, Registerstichwort *Haganantrothe*.

[122] Urkunde Abt Siegfrieds bei von *Heinemann* 1 S. 495 Nr. 676: *Testes Otto prepositus in Hagenrot, Cunratus prepositus in Nienburg . . .*

[123] D'*Herbomez* S. 234 Nr. 132 von 1055; vgl. oben bei A. 51.

[124] D'*Herbomez* S. 309 Nr. 176 von [1138/62]: Abt Isembald, dann in der Zeugenliste *Richardus prior Gorziensis, Walfridus prepositus, Albertus capellanus . . .* – im Register ebd. S. 666 als Propst W. zu Gorze bezeichnet; der angebliche Zweitbeleg ließ sich nicht verifizieren. Weiter ebd. S. 332 Nr. 197 von [1164/70].

[125] Ebd. S. 330 Nr. 195 von [1161/70], eine Urkunde Abt Alberts von Gorze für die Bewohner des Klosterorts. Hier auch ein Beleg für das Folgende.

[126] Ebd. S. 313 Nr. 180 von [1152/60].

[127] Ebd. S. 330 Nr. 195; vgl. oben A. 125.

[128] D'*Herbomez* S. 339 Nr. 200 von 1171.

[129] Ebd. S. 256 Nr. 146.

[130] JL. 4250 = Julius von *Pflugk-Harttung*, Acta pontificum Romanorum inedita 1 (1881) S. 18 Nr. 23 aus Or., d'*Herbomez* S. 223 Nr. 124 aus Kop.

[131] Ebd. Nr. 129 f. S. 230 bzw. 232: . . . *domnus Bernerus, prepositus Amellensis . . .*

Diözese die Propstei lag, Bestimmungen über Rechte und Pflichten des dortigen Propstes.[132] Das bedeutet allerdings nicht, daß den Zellen stets eigene Pröpste vorgestanden hätten. Wenn nämlich 1095 Abt Werner von Gorze *cum suo preposito, fratre Adelone* vor Bischof Burchard I. von Metz die Rechte seines Vogtes zu Amel erörtert[133] und sechs Jahre später Bischof Pibo von Toul die Zuständigkeit von St. Nikolaus zu Varangéville *interveniente domno Adelone, eiusdem loci preposito* regelt,[134] dürfte man hierin Aufgabenbereiche ein und desselben gorzischen Propstes fassen,[135] der möglicherweise sogar im Mutterkloster residierte. Auch in Gorze selbst lassen sich somit in dem Herausdrängen des Propstes aus der klösterlichen Führungsspitze auf der einen und der Zusammenfassung mehrerer Ämter auf der anderen Seite zentralistische Züge feststellen, die sich in keinem wesentlichen Punkt von den verfassungsrechtlichen Gegebenheiten im Siegburger, Hirsau-Berger und Ilsenburger Reformkreis unterscheiden. Das Gegenbild liefert vielmehr eine weiterhin „altgorzische" Reichsabtei wie Hersfeld, in der zwar auch Ämterkumulationen vorkamen, die abhängigen Abteien und Präposituren jedoch ihre Selbständigkeit und die alten Stiftsdignitäre ihren Einfluß bei den das Gesamtkloster betreffenden Entscheidungen wahrten.[136]

Es mag verwundern, daß die bisherigen Erörterungen sich mit einem Punkt beschäftigen, den Hallinger gerade nicht zu den drei einschlägigen Unterscheidungsmerkmalen zwischen jungcluniazensischer und junggorzischer Reform gerechnet hat. Doch gerade für diese drei Bereiche, nämlich Konverseninstitut, Vogtei und Exemtion, hat die seitherige Forschung zeigen können, daß sie auch in jungcluniazensischen Kreisen unterschiedlich gehandhabt wurden. So ist das jüngere Konverseninstitut weniger als cluniazensisch denn als spezifisch hirsauisch und sanblasianisch erwiesen worden,[137] ohne jedoch für die hirsauischen Konvente Mittel- und Norddeutschlands stets faßbar zu sein. Immerhin erfährt man aus Ekkehards Bericht über die Ermordung Bischof Dietrichs von Zeitz/Naumburg im Jahre 1123,[138] daß der Attentäter ein

---

[132] Ebd. S. 262 Nr. 149 von 1126 X 22.

[133] Ebd. S. 245 Nr. 140; zum Aussteller Poppo-Burchard vgl. Benno *Morret*, Stand und Herkunft der Bischöfe von Metz, Toul und Verdun im Mittelalter (Phil. Diss. Bonn 1911) S. 25.

[134] D'*Herbomez* S. 344 f. Nr. 203 von 1101 X 11. Die originale Überlieferung weist Jacques *Choux*, L'épiscopat de Pibon (= Recueil de documents sur l'histoire de Lorraine, 1952) S. 231 in Regest Nr. 81 nach.

[135] Adelos Betitelung als Propst zu Varangéville bei *Choux* S. 231 ist somit nicht falsch, aber kaum erschöpfend.

[136] Auch hier genügt als Beleg die instruktive Liste der Amtsträger bei *Hafner* S. 139 f.

[137] *Lewald* (s. o. A. 18) S. 310 f. und in: ZRG. KA. 44 (1958) S. 397 (Buchbesprechungen). Dem stimmt *Hallinger* in: LThK. 6 (²1961) Sp. 518 nunmehr anscheinend zu. Zu den sanblasianischen Konversen *Semmler* S. 313 und *Jakobs*, Adel S. 41, 51, 103, 113 A. 7, 138 u. 290. Anders David *Knowles*, The Monastic Order in England (Cambridge ²1963) S. 754 f.

[138] Ekkehardi Chronicon (in: MG. SS. 6, 1844) S. 261: . . . *invenitur inter eos, quos conversos fratres dicimus, quidam perversus ex eadem gente Soraborum progenitus* . . .; vgl. *Jakobs*, Hirsauer S. 55.

sorbischer Konverse aus dem von dem Kirchenfürsten selbst gegründeten Benediktinerkloster Posa[139] (heute am nordöstlichen Standtrand von Zeitz) gewesen ist. Aus dem oben[140] schon als hirsauisch angesprochenen Kloster Nienburg ist ein ehedem begüterter Konverse zu 1191 bezeugt.[141] In Siegburger Kreisen wurde das jüngere Konverseninstitut mit Befremden betrachtet, wenn auch wohl nicht vollständig abgelehnt.[142] Für die englischen Cluniazenser bestreitet die Forschung die Übernahme des jüngeren Konverseninstituts überhaupt.[143] Umso auffälliger nimmt sich die Stellungnahme der sogenannten Junggorzer aus. So schildert der hirsauisch orientierte Autor des ältesten Teils der Annales Pegavienses[144] das tadelnswerte Verhalten eines Laienbruders, der dem um 1092 aus Münsterschwarzach nach Pegau entsandten Abt Bero besonders eng verbunden war[145] – Münsterschwarzach ist oben[146] bereits als Ausgangspunkt der Reformtätigkeit des Junggorzers Ekkebert im zweiten Drittel des 11. Jahrhunderts erwähnt worden. Für Ilsenburg ist 1128 ein Konverse jüngerer Ordnung sogar urkundlich bezeugt. Daß er „reich und von Adel" war,[147] entspricht genau dem, was sonst über die Rekrutierung der hirsauischen Konversen aus adligen Kreisen bekannt ist.[148] Daß außerdem auch an der Ministerialität festgehalten wurde, unterscheidet Klöster der

---

[139] Zu 1114 IX 8 wird in Otto *Dobenecker*, Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae 1 (1895 f.) Nr. 1102 die Weihe einer dortigen Kapelle aus Holz berichtet; ebd. Nr. 1160 (mit weiteren Nachrichten) Dietrichs Bestätigungsurkunde von 1121 XI 9 = Felix *Rosenfeld*, UB. des Hochstifts Naumburg 1 (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt NR 1, 1925) S. 105 ff. Nr. 123. Ebd. S. 103 f. Nr. 120 = JL. 6766 von 1119 X 30 genehmigte Kalixt II. die Besetzung mit Mönchen (!). Nach Codex Hirsaugiensis f. 18' (s. o. A. 66) S. 20 kamen 2 Äbte aus Hirsau. Vgl. *Jakobs*, Hirsauer S. 55 und Walter *Schlesinger*, Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter 2 = Mitteldt. Forschungen 27, 1962) S. 197 f.

[140] Nach A. 111.

[141] Von *Heinemann* 1 S. 495 Nr. 676.

[142] *Semmler* S. 295 u. 314–21.

[143] Ebd. S. 313 mit Verweis auf *Knowles*, Monastic Order S. 419 f. u. 439.

[144] Man vgl. das Lob der *regularis disciplinae districtio, quae secundum Hirsaugiensium institutionem iam laudabiliter ubique propagari ceperat*, in den Annales Pegavienses zu 1101 (in: MG. SS. 16, 1859) S. 246. Dazu *Hallinger*, Gorze S. 410 f.

[145] Annales Pegavienses zu 1092 S. 244: *Tunc quidam ex laico conversus, moribus et astucia perversus, cuius fraudulentiam abbas suus, quia simplicis admodum naturae erat, minus notaverat et . . . eundem prae ceteris sibi in ministerium asciverat . . .* Daß hier kein Konverse älteren Typs gemeint ist, zeigt die Gegenüberstellung zu den *fratres* in den beiden vorangegangenen Sätzen.

[146] Bei A. 53.

[147] *Jacobs*, UB. Ilsenburg 1 S. 15 Nr. 13 von 1128 IV 7: . . . *vir quidam nomine Bern, tam nobilitate quam facultatibus preditus, Ilsineburgense cenobium conversionis gratia expetens et ad commanendum susceptus . . .* Zur Ilsenburger Provenienz der Urkunde Helmut *Beumann*, Beiträge zum Urkundenwesen der Bischöfe von Halberstadt (in: AUF. 16, 1939) S. 12 f. Vermutlich ist auch der *illuster vir* Volkmar, der mit seinen Söhnen *in ipso monasterio* (= Huysburg) *ad conversionem* kam, den Laienbrüdern zuzurechnen; *Schmidt* 1 S. 218 Nr. 250 von 1157.

[148] *Jakobs*, Hirsauer S. 189.

Herrand-Reform[149] von solchen hirsauischer[150] oder Siegburger Observanz[151] ebensowenig.

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt man beim Vergleich der Stellung, die jungcluniazensische und Herrand-Klöster zur Vogtei einnahmen. Die erbliche Gründervogtei in Huysburg und die dort ebenfalls zugestandene Anwesenheit des Vogts bei der Abtswahl[152] – anscheinend der extremste schriftlich fixierte Fall gefährdeter *libertas* im ilsenburgischen Reformkreis –,[153] läßt sich gut mit den Bestimmungen über die Vogtei derer von Grieben und der *presentia advocati* vergleichen, die 1129 Erzbischof Norbert von Magdeburg bei der Übergabe der Kollegiatkirche zu Ammensleben (nordwestlich Magdeburgs) an Abt Arnold von Berge beurkundete.[154] Hier erhielt der Vogt für seine Person gar Stimmrecht bei der Abtswahl: „Der Wahl möge der Vogt allein beiwohnen, der . . in gleichem Recht und Rat mit den Mönchen dort handeln soll".[155] Daß obige Deutung nicht als Überinterpretation abgetan werden kann, sichert eine (weitere) Bestätigungsurkunde Erzbischof Ludolfs von Magdeburg aus dem Jahr 1197. Neben der ausdrücklichen Erwähnung der hirsauischen Consuetudines liest man hier, daß der Vogt „genau so wie ein anderer Klosterbruder einzeln an der Wahl mitwirken werde" – *loco alterius fratris simpliciter electioni cooperabitur.*[156] Gelegentlich gilt als Erklärung, dem Gründer sei nur wegen seiner nahen Verwandtschaft zum Erzbischof dieses Zugeständnis gemacht worden.[157] Doch das kann lediglich für die über zehn Jahre jüngere Bestätigung dieser Verfügung durch

---

[149] Huysburg: *Schmidt* 1 S. 218 Nr. 250 von 1157; Ilsenburg: *Jacobs*, UB. Ilsenburg 1 S. 39 Nr. 36 von 1191; weiteres bei Aloys *Schulte*, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter (²1922) S. 400.

[150] In der Nachbarschaft der Herrandklöster sind dies z. B. Nienburg a. d. Saale: von *Heinemann* 1 S. 441 Nr. 597 von 1180; Berge: *Holstein*, UB. Berge S. 43 Nr. 61 von 1209 – weiteres bei *Schulte* S. 399; St. Michael zu Hildesheim: Karl *Janicke*, UB. des Hochstifts Hildesheim und seiner Bischöfe 1 (Publicationen aus den K. Preuß. Staatsarchiven 65, 1896) S. 456 Nr. 480 von [1190/97] und dazu *Schulte* S. 400 f. Allgemein *Jakobs*, Hirsauer S. 21 u. 172–84.

[151] *Semmler* S. 308–11.

[152] *Schmidt* 1 S. 97 Nr. 134. Zur Verläßlichkeit oben bei A. 71.

[153] *Hallinger*, Gorze S. 544 bezieht sich lediglich auf das aus dem Chronicon Hujesburgense S. 141 erschließbare Deperditum Burchards II., ohne den Hinweisen bei *Beumann*, Beiträge S. 7 mit A. 4 weiter nachzugehen. Allerdings ist die dort erwogene Datierung (1084/88) nach der Erzählung des Chronicon eher auf „vor 1084", wenn nicht gar „vor 1080" einzuschränken. Doch dem wäre nachzugehen.

[154] Nur erhalten als Insert in *Israël/Möllenberg* S. 310 f. Nr. 247 von 1140 I 1, S. 311 auf 1129 datiert.

[155] Ebd. S. 310 f.: *Cui electioni solus advocatus intersit, qui tamen nichil privato et quasi potiori, sed communi et simili cum fratribus iure vel consilio agere ibi se debere noverit.*

[156] Vollregest bei George Adalbert von *Mülverstedt*, Regesta archiepiscopatus Magdeburgensis 2 (1881) S. 36 f. Nr. 78, Zitat S. 36. Vgl. Georg *Rathgen*, Untersuchungen über die eigenkirchenrechtlichen Elemente der Kloster- und Stiftsvogtei (in: ZRG. KA. 17, 1928) S. 16 f. Als Zeugen fungierten übrigens u. a. die Äbte von Huysburg und Ilsenburg.

[157] *Jakobs*, Hirsauer S. 122.

Erzbischof Konrad von Magdeburg, dessen Neffe Graf Hermann von Grieben war,[158] angeführt werden. Im Unterschied zu der hirsauischen Regelung in Ammensleben wurde die Erbvogtei in Huysburg ausdrücklich auf den Mannesstamm der Gründerfamilie beschränkt und entsprechend auch verfahren.[159] Im Vergleich hiermit wirkt die Ammenslebener Regelung weniger skrupulös. Sie lädt zu einer Gegenüberstellung mit dem Hirsauer Formular von 1075 ein, dessen Wahlpassus gar keine Beteiligung von außen vorsah. Denn die 1075 von Heinrich IV. sanktionierte Anwesenheit von Klerus, Vogt und Volk der Kirche bezog sich lediglich auf die Einsetzung, die *constitutio* des neuen Abtes durch den ranghöchsten Klosterbruder. Die Abtswahl selbst sollten vorher die Mönche allein vornehmen.[160] Die 1129 für Ammensleben verbriefte Beschränkung laikaler Anwesenheit auf die Person des Vogtes wurde mit einer Intensivierung seines Einflusses erkauft. Auf dem Hintergrund des laikalen Eigenkirchenrechts bedeutete die bloße, wenn auch gleichberechtigte, „Mitwirkung" des führenden Repräsentanten der Gründerfamilie für diese eine spürbare Machteinbuße. Die Gründervogtei als solche ist in hirsauischen Kreisen übrigens auch sonst weder ausgeschlossen noch nachdrücklich bekämpft worden.[161]

Was schließlich Exemtionsstreben, anti-episkopale Züge und Romverbundenheit anbelangt, so hat bereits die unmittelbare Kritik der hallingerschen Ergebnisse vor einer zu einseitigen Festlegung clunisierter Klöster auf dieses Programm gewarnt.[162] Für Hirsau hat sich das gelegentliche Übergehen des Speyerer Diözesanbischofs mit dessen kaiserlicher Parteistellung erklären und eine spezifische Vorliebe für die Exemtion nicht nachweisen lassen.[163] Es verwundert somit nicht, daß in Privilegien Paschalis' II. für Harsefeld und Reinhardsbrunn aus dem Jahre 1102, die anscheinend von demselben Gesandten in Rom erwirkt worden sind, der Schutz des apostolischen Stuhls, die *traditio Romana* und der Rekognitionszins[164] in der gleichen Weise verbrieft

---

[158] *Israël/Möllenberg* S. 310 Nr. 247: *Conradus Dei gratia . . . Vir namque religiosus Hermannus comes, nepos meus . . .*

[159] *Schmidt* 1 S. 97 Nr. 134: *Porro advocatiam domino Miloni comiti concessimus ea ratione, ut inter filios suos filiorumque filios et deinceps ceteros posteros ex masculini sexu natus obtineat. Quodsi in posteritate heredum masculinus sexus defecerit, potestas elegendi advocatum in ius abbatis fratrumque redeat.* Zur Praxis *Beumann,* Frühgeschichte (s. o. A. 67) S. 101 ff. – Der Mannesstamm der Gründerfamilie erlosch bereits nach der 2. Generation.

[160] DH. IV. 280 S. 360: *Quem* (sc. *abbatem) dum regulariter fratres eligant, dehinc ut solet ad constituendum eum in choro monasterii conveniant et una clero advocato populoque sanctuario presentibus decanus . . . virgam regiminis . . . tradat in manum ipsius, quem tota fratrum congregatio sibi elegerat.*

[161] *Jakobs,* Hirsauer S. 164–67.

[162] *Schieffer,* Reformbewegung (s. o. A. 20) S. 36 f.

[163] *Jakobs,* Hirsauer S. 29 bzw. 116 f.

[164] JL. 5905 f. von 1102 IV 11 = *Lappenberg* S. 119 f. Nr. 127 bzw. Otto *Posse,* Die Urkunden der Markgrafen von Meißen und Landgrafen von Thüringen 1100–1195 (= Codex diplomaticus Saxoniae regiae I 2, 1889) S. 1 f. Nr. 1. Faksimile des Reinhardsbrunner Stücks im Lichtbildarchiv des Instituts für mittelalterliche Geschichte zu Marburg (E 777).

wird wie in Papsturkunden für andere romverbundene Klöster. Wem die Tatsache, daß Bischof Herrand als einziger Mittelsmann für die gleichgerichtete Aktion beider Klöster in Frage kommt, angesichts der gleichfalls feststehenden hirsauischen Beziehungen beider Konvente methodisch nicht ausreicht, kann die *traditio Romana* und den jährlichen Rekognitionszins in Gestalt eines Corporale berücksichtigen, die Bischof Reinhard von Halberstadt 1109 in seiner Bestätigungsurkunde für Hillersleben festhielt,[165] die oben[166] bereits als Beleg für die Prioratsverfassung im Ilsenburger Reformkreis verwertet wurde.

Entfallen die bislang von der Forschung unterstellten inhaltlichen Unterschiede zwischen der Herrandreform und jungcluniazensischen Bewegungen Hirsauer und Siegburger Observanz, so ist damit noch kein Zusammengehörigkeitsbewußtsein von Konventen ausgeschlossen, die ihre Prägung im wesentlichen der Tätigkeit eines Mannes, nämlich Herrands, oder Vorsteher und Mönche dessen erstem Kloster in der Halberstädter Diözese, nämlich Ilsenburg, verdanken. Als einschlägiges Zeugnis hierfür darf der sogenannte Ilsenburger Wahlpassus angesehen werden, der sich wiederholt in Bestätigungsurkunden für Klöster dieses Reformkreises findet.[167] Er empfiehlt für den Fall, daß ein Konvent keinen Abtskandidaten aus den eigenen Reihen zu stellen vermag, die Berücksichtigung der Mutter- bzw. Schwesterkonvente. Der Regelung wird der „ausschließliche Sinn einer Garantie für den Fortbestand der Gorzer Form" unterstellt; er gilt als „Kampfmanifest gegen jegliche fremden Reformeinflüsse",[168] namentlich solche Hirsaus.[169] Als ältestes Zeugnis für diese Bestimmung ist eine beschädigte, aber mühelos zu ergänzende Originalurkunde Bischof Burchards II. von Halberstadt vom 23. April 1085 zu nennen, mit der die Reform Ilsenburgs urkundlich festgehalten wurde. Hiernach soll beim Ableben des Abtes keine Gewalt von außen geübt, sondern derjenige geweiht werden, den die Mönche aus dem eigenen Konvent oder aus einem solchen cluniazensischer, fruttuarischer oder gorzischer Observanz einmütig wählen.[170] Daß hier eine Rangfolge festgelegt werden sollte,

---

[165] *Schmidt* 1 S. 97 Nr. 134: *Milo comes ipsam ecclesiam beati Laurentii . . . liberam Deo et s. Petro Rome contulit . . . ; sed Rome dumtaxat in signum subiectionis ab ipso loco corporale eidem apostolice sedi annis singulis persolvatur. Porro . . .* – folgt der oben in A. 159 eingerückte Vogteipassus. Zum linnenen Hostientuch, das auch heute noch als Corporale verwendet wird, Josef *Braun* und Johannes *Wagner* in: LThK. 3 (²1959) Sp. 62.

[166] Bei A. 72.

[167] Vgl. die Übersicht bei *Hallinger*, Gorze S. 638 ff., wo die JL.-Angaben in 14434 und 17474 (statt 13434 bzw. 13302) zu verbessern sind.

[168] Ebd. S. 649.

[169] Ebd. S. 413.

[170] *Jacobs*, UB. Ilsenburg 1 S. 6 f. Nr. 5, wiederhergestellt mit Hilfe von *Schmidt* 1 S. 108 f. Nr. 142 Bischof Reinhards für Huysburg von 1118 X 18: *[Cum vero abbas obierit, non quilibet] extraneus violenta temeritate ingeratur, sed quem sibi concors fratrum societas sive de eodem sive [de alio monasterio ordine dumtaxat Clunia]cense vel Fructuariense seu Gorziense disposito elegerit, sine dolo vel venalitate ordinetur* – etwas anders, aber mit gleichem Sinn *Hallinger*, Gorze S. 643 A. 28.

wirkt unwahrscheinlich. Es geht offenbar um Reformklöster schlechthin, und hier verdient denn auch Beachtung, daß Gorze auch noch als namengebend für eine Observanz angesehen wird. Zu Recht hat Hallinger in ähnlichem Zusammenhang an die Feststellung Lamperts von Hersfeld im Rahmen seiner Würdigung Erzbischof Annos II. von Köln und dessen Reformierung Siegburgs mit Hilfe Fruttuarias erinnert. Danach hätten sich „die übrigen gallischen Bischöfe" durch den Metropoliten dazu anregen lassen, aus Gorze oder Cluny oder Siegburg oder anderen Klöstern Mönche zur Umschulung ihrer (Eigen-)Klöster zu holen.[171]

Mit nahezu denselben Formulierungen wie 1085 wurde der Passus 1118 von Bischof Reinhard von Halberstadt für Huysburg wiederholt,[172] um dann knapper gefaßt in Ilsenburger Papstprivilegien von 1136 und 1160 einzugehen.[173] Am ausführlichsten regelte Bischof Reinhard die Abtswahl in der schon mehrfach[174] erwähnten Gründungsbestätigung für Hillersleben von 1109. Hier wird für den Fall, daß der eigene Konvent keinen geeigneten Kandidaten zu stellen vermag, zunächst eine Anfrage in Ilsenburg, bei abschlägigem Bescheid in Huysburg, im Falle dortiger Ablehnung in Berge zu Magdeburg und an letzter Stelle in irgendeinem cluniazensischen Konvent vorgeschrieben.[175] Selbst wenn dies nicht Formulierungen aus dem ersten, sondern aus dem letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts sein sollten, in dem gerade der Berger Prior Volrad den Hillerslebener Abtsstuhl bestiegen hatte[176] – eine Spitze gegen Berge und seine hirsauische Observanz kann man schwerlich herauslesen. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß Hillersleben von Ilsenburg aus reformiert, besiedelt und mit seinem ersten Vorsteher versehen worden war; daß Huysburg den gleichen „Ilsenburger Wahlpassus" verbrieft erhalten hatte wie das älteste Herrand-Kloster; daß beide Konvente – im Unterschied zum Magdeburger Johanneskloster – zur Diözese Halberstadt gehörten: Dann nimmt die gleichsam historisch gewachsene Spitzenposition von Ilsenburg und Huysburg in der Wahlregelung für Hillersleben nicht mehr wunder. Man könnte sich sogar fragen, was Berge in dieser Reihe zu suchen habe, wenn nicht als Verfälschung aus der Zeit Abt Volrads!

---

[171] Lamperti Annales zu 1075 (s. o. A. 52) S. 245: *Quod eius* (d. h. Annos II.) *factum imitati, caeteri Galliarum episcopi, alii ex Gorzia, alii ex Cloniaca, alii ex Sigeberg, alii ex aliis monasteriis monachos vocantes, novam divini servicii scholam in suis singuli monasteriis instituerunt.* Bei *Hallinger*, Gorze S. 518 als Beleg für die Verwandtschaft von Gorze, Cluny und Fruttuaria gewertet.

[172] S. o. A. 170.

[173] JL. 7751 = *Jacobs*, UB. Ilsenburg 1 S. 19 Nr. 16 von 1136 I 2: *Obeunte vero te . . . Electus autem iuxta Cluniacensium vel Fructuariensium seu Gorziensium ordinem sine pravitate et exactione aliqua consecretur.* So auch JL. 14434 von 1160 II 19 (Viktor IV.) – *Hallinger*, Gorze S. 639 hat irrig „Febr. 20".

[174] Oben bei A. 71 u. 166.

[175] *Schmidt* 1 S. 97 Nr. 134: *Si forte, quod absit, intra suum claustrum personam idoneam nequeunt repperire, requirant primo Ilseneburch; si nec ibi, Huisburch; si vero nec ibi, faciant electionem de Monte s. Iohannis baptiste Magdeburch. Si in hiis locis personam congruam non reppererint, libera sit eis de quibuslibet nostri epischopii partibus eligendi potestas, secundum ordinem dumtaxat* (!) *Cluniacensium.*

[176] S. o. bei A. 67 f.

Über die Kontakte hinaus, die von der bisherigen Forschung zwischen Herrand von Ilsenburg und Halberstadt und den Hirsauern bei den Gründungsvorgängen in Reinhardsbrunn und Lippoldsberg aufgezeigt worden sind, konnte oben auf die Beteiligung Herrands und des hirsauischen Abtes Hildebold von Berge an der Reformierung Harsefelds hingewiesen werden. Auch in Lippoldsberg war Hildebold dabeigewesen.[177] Auf Grund einer Notiz der Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium wird mit einem Magdeburg-Aufenthalt Herrands kurz vor seinem Tod in Reinhardsbrunn 1102 gerechnet.[178] Ins Magdeburger Exil ging mit Herrand damals auch der Halberstädter Domherr Adelgoz, der im Sommer 1107 den Magdeburger Erzstuhl bestieg[179] und während seiner bis zum Sommer 1119 währenden Amtszeit die Verbindungen zu Halberstadt und den von Herrand seinerzeit betreuten Klöstern aufrechterhalten haben dürfte. In der schon erwähnten Urkunde Erzbichof Norberts von Magdeburg für Ammensleben von 1129 war neben dem in erster Linie betroffenen Abt Arnold von Berge auch sein Amtsbruder aus Hillersleben Zeuge, ebenso bei einer Besitzbestätigung Erzbischof Konrads für dasselbe Kloster vom Jahre 1135.[180] Fünf Jahre später kam zu Irmenhard von Hillersleben auch noch Burchard von Wimmelburg hinzu, als in Anwesenheit Abt Arnolds von Berge die große Gesamtbestätigung Ammenslebens ausgesprochen wurde.[181] Als Abt Arnold Mitte Januar 1154 eine testamentarische Schenkung an sein Kloster beurkundete, war neben den hirsauischen Äbten Eberhard von Königslutter und Thietmar von Ballenstedt aus dem Herrand-Kreis noch Rudolf von Wimmelburg anwesend.[182] Gelegentlich hielt sich ein Berger Abt aber auch in der Halberstädter Diözese auf, so Hildebold bei der Privilegierung Hillerslebens von 1109[183] – ein Indiz für die Verläßlichkeit des ganzen überlieferten Wahlpassus dieser Urkunde einschließlich der Berücksichtigung Berges an dritter Stelle und wohl auch ein Zeugnis dafür, daß mit den gleichfalls anwesenden Äbten Martin von Ilsenburg und Alfred von Huysburg keine unversöhnlichen Reformgegensätze aufbrachen. Daß in der spät fixierten Berger Lokalüberlieferung des neuen Rangs Hillerslebens als einer Abtei und der Weihe ihres ersten Abtes Alverich ausdrücklich gedacht wird,[184] bestätigt diese Deutung auch von der Magde-

[177] Manfred *Stimming*, Mainzer UB. 1 (= Arbeiten der Historischen Kommission für den Volksstaat Hessen, 1932) S. 311 Nr. 405 bei A. 8. Faksimile bei Walter *Heinemeyer*, Die Urkundenfälschungen des Klosters Lippoldsberg 1 (in: AfD. 7, 1961) Taf. Ib gegenüber S. 72.

[178] Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium 23 (in: MG. SS. 14, 1883) S. 408 Z. 11 ff. Dazu Paul *Ostwald*, Erzbischof Adalgoz von Magdeburg 1107–1119 (Phil. Diss. Halle 1908) S. 9.

[179] *Hauck* 3 S. 1007; Rudolf *Meier*, Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt in ihrer persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter (= Studien zur Germania sacra 1, 1967) S. 342.

[180] *Israël/Möllenberg* S. 311 in Nr. 247 bzw. S. 299 Nr. 238.

[181] Ebd. S. 311 Nr. 247 von 1140 I 1.

[182] *Holstein*, UB. Berge S. 24 Nr. 36. Ballenstedt war 1123, Königslutter 1135 von Arnold selbst den Hirsauern zugeführt worden; *Jakobs*, Hirsauer S. 66 f.

[183] *Schmidt* 1 S. 98 Nr. 134. Vgl. oben bei A. 71 f., 165 u. 174.

[184] Gesta abbatum Bergensium (s. o. A. 68) S. 9.

burger Überlieferung her. Stimmt eine oben[185] vorgenommene Identifizierung, so gehört hierher auch jene auffällige Feier des Veitstages vom Sommer 1141, die ein Propst des mit Berge verbundenen Klosters Nienburg im Kreise der Äbte von Huysburg, Ilsenburg und Wimmelburg im Marien- und Vituskloster Drübeck vornahm.[186]

Doch die Kontakte zwischen den halberstädtischen Reformklöstern und hirsauischen Kreisen beschränkten sich nicht auf solche mit Berge. Als Kaiser Lothar III. 1134 dem damaligen Marien- und späteren Ägidien-Kloster zu Braunschweig den Besitzstand sicherte, ließ er in der Narratio festhalten, daß seinerzeit auf die Dotierung durch seine Schwiegermutter die Übergabe an Abt Heinrich von Bursfelde erfolgte und nunmehr der Ilsenburger Mönch Goswin erster Abt geworden war.[187] Bursfelde war seit 1093 aus Corvey mit hirsauischen Mönchen besiedelt worden und bei dieser Observanz geblieben.[188] Die erste Braunschweiger Klosterkirche jedoch hatte 1115 Bischof Reinhard von Halberstadt geweiht,[189] der – wie die Zeugenlisten seiner Urkunden erkennen lassen – eng mit den Äbten der Herrand-Reform zusammenarbeitete. Auch hier scheinen sich somit Reformgegensätze zwischen hirsauischen und Ilsenburger Mönchen nicht bemerkbar gemacht zu haben.

Es dürfte nunmehr möglich sein, eine Antwort auf die Frage nach der Eigenständigkeit der Junggorzer Bewegung in ihrem auf Herrand von Ilsenburg und Halberstadt zurückgehenden Zweig zu versuchen. Auf den hier angesprochenen Gebieten der kirchlichen und klösterlichen Verfassungsgeschichte haben sich keine entscheidenden Unterschiede zu den gleichzeitigen jungcluniazensischen Bewegungen besonders der Hirsauer Observanz aufzeigen lassen. Der Terminus „junggorzisch" vermag formale Filiationszusammenhänge und genetische Zuordnung von Klöstern prägnant zu beschreiben und erweist sich insofern als wissenschaftlich brauchbar. Sucht man darüber hinaus aber auch dort, wo keine einschlägigen Consuetudines sich als Mischobservanzen erweisen lassen, inhaltliche Bestimmungen zu fassen, so scheint „junggorzisch" für die Herrand-Reform die historische Wirklichkeit eher zu verstellen als zu erhellen. Damit soll in keiner Weise geleugnet werden, daß die Angehörigen des Ordo Ilsenburgensis davon wußten, daß Herrand ursprünglich in Gorze Profeß getan hatte. Stärker jedoch als diese Tatsache dürfte das gemeinsame Reformanliegen mit Siegburg und Berge gewirkt haben, von dessen Professen die Mitglieder des Herrandkreises sich nach einer neueren Annahme auch in der Tracht nicht unterschieden haben.[190] Es bedarf somit keiner besonderen Erklärung mehr, daß in der Verbrüderungsliste des Marienklosters zu Rastede (15 km nördlich Oldenburgs), das 1091 mit Konsens des zuständigen Bremer Ordinarius von Bischof Hartwich von Verden

[185] Nach A. 113.
[186] *Schmidt* 1 S. 169 Nr. 200; s. o. A. 117.
[187] DLo. III. 67 S. 104.
[188] *Jakobs*, Hirsauer S. 64.
[189] *Meyer von Knonau* 6 (1907) S. 330 f.
[190] *Semmler* S. 218.

geweiht wurde,[191] neben Äbten und Mönchen des hirsauischen Klosters St. Michael zu Hildesheim[192] die ersten aus Ilsenburg gekommenen Äbte von Harsefeld ebenso wie Abt Ekkehard von Huysburg mit Thiezelin, Meinzo, den Inklusen und vielen anderen Klosterangehörigen stehen.[193] Es wird somit nicht nur eine historische Reminiszenz gewesen,[194] sondern durchaus auch als inhaltliche Aussage zu verstehen sein, wenn Bischof Burchard II. von Halberstadt 1085 die Umwandlung Ilsenburgs in einen Mönchskonvent beurkundete „nach der Benediktinerregel und dem cluniazensischen Ordo, wobei sich mein Neffe – gemeint ist Herrand – als Abt dieses Klosters einsetzte".[195] Für die ältere Generation der Junggorzer um Ekkebert von Münsterschwarzach bestätigt dies die Betitelung der schon oben[196] erwähnten Würzburger Consuetudines von ca. 1070 als „regulierte Mönchsgewohnheiten nach Art der Cluniacenser".[197] Als allgemeineres Ergebnis wäre festzuhalten, daß man der cluniazensischen Bewegung seit dem letzten Drittel des 11. Jahrhunderts doch wieder eine umfassendere Bedeutung – gerade für das östliche und nördliche Reichsgebiet – einräumen muß, als es nach dem monumentalen Werk Hallingers den Anschein haben konnte.

---

[191] Historia monasterii Rastedensis 13 (in: MG. SS. 25, 1880) S. 502; vgl. *May* Nr. 385 – „Bischof Hartwich von Bremen" bei Hermann *Hoogeweg*, Verzeichnis der Stifter und Klöster Niedersachsens vor der Reformation (1908) S. 110 ist ein Versehen.

[192] Chronica monasterii s. Michaelis in Hildesheim (in: Heinrich *Meibom* d. J., Rerum Germanicarum tomus II, Helmstedt 1688) S. 519: *Conradus* (sc. *II.*) *abbas sextus rexit annis quatuor; pater* (?) *professus videlicet monasterii ss. Stephani et Viti in Corbeia, secundum aliquos frater carnalis abbatis Meinwardi* (sc. *Hildesheimensis*). Vgl. das knappe *Conradus secundus professus in Corbeia* im Chronicon coenobii s. Michaelis Hildesheim (in: Georg Wilhelm *Leibniz*, Scriptorum Brunsvicensia illustrantium tomus II, Hannover 1710) S. 400 – S. „100" bei *Hallinger*, Gorze S. 843 A. 253 ist Druckfehler.

[193] Series abbatum s. Mariae in Rastede (in: MG. SS. 13, 1881) S. 346. Die dort außerdem genannten Professen von St. Godehard zu Hildesheim und St. Paul zu Bremen scheinen ebenfalls den Ilsenburger Kreisen zugewandt gewesen zu sein.

[194] So *Hallinger*, Gorze S. 517 f.

[195] *[. . . in religionem mo]nasticam iuxta beati Benedicti regulam et ordinem Cluniacensem, adnitente nepote meo eiusd[em monasterii abbate . . .]; Jacobs*, UB. Ilsenburg 1 S. 6 Nr. 5 von 1085 IV 23, diesmal ergänzt mit Hilfe von ebd. S. 8 Nr. 7. Diese Urkunde hat *Hallinger*, Gorze S. 639 u. 640–43 als Fälschung erwiesen; seine Datierung „nach 1197" bedarf der Überprüfung.

[196] Nach A. 55.

[197] *Inc. regulares usus monachorum secundum morem Cluniacensium; Hallinger*, Reformbräuche S. 107.

Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters[1]

Von Martin Greschat

Die Bedeutung des Bundesgedankens für die Theologie der Reformationszeit ist nicht zu übersehen – auch wenn diese Bedeutung bislang noch bei weitem nicht die angemessene Würdigung erfahren hat. Bei Luther und Calvin, bei Zwingli und Bullinger, bei Thomas Müntzer und sogar bei Cajetan – um nur einige Namen zu nennen – spielt die Vorstellung vom Bunde Gottes mit den Menschen eine wesentliche Rolle, auch wenn diese Überlegungen sich nicht überall zu einer eigentlichen Bundestheologie verdichtet haben. Umso erstaunlicher mutet es demgegenüber an, daß die Forschung den Zusammenhängen dieses Bundesgedankens mit dem mittelalterlichen theologischen Denken praktisch keine Aufmerksamkeit geschenkt hat.[2]

Zum Verständnis dieses merkwürdigen Sachverhaltes empfiehlt es sich, kurz die Struktur des religiösen Bundes ins Auge zu fassen. Dabei treten offensichtlich drei Phänomene hervor: zunächst einmal geht es beim Bund zwischen Gott und Mensch ganz allgemein um ein Gemeinschaftsverhältnis zur Realisierung bestimmter Werte oder Ziele. Ein solches Bündnis aktualisiert sich in der Regel als das wechselseitige Verhältnis von Gabe und Verpflichtung. Die darin liegende Möglichkeit der Akzentuierung der einen oder anderen Seite qualifiziert dann natürlich die Eigenart des konkreten Bundes. Zum andern bedeutet jeder Bund eine Aussonderung – sei es des einzelnen, einer Gruppe oder eines ganzen Volkes. Auch der vom Ansatz her universalste Bund muß sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen, weil ihm faktisch nie alle angehören. Schließlich ist der so verstandene Bund aufgrund des Bundesschlusses immer auch eine geschichtliche Größe. Wo man ihn als vor aller Zeit geschlossen ansieht, verlagert sich dieses Moment des Geschichtlichen praktisch auf den Zeitpunkt des individuellen oder kollektiven Eintritts in den Bund.

Schon diese knappen Überlegungen machen deutlich, warum der Bundesgedanke in der Theologie des hohen Mittelalters nur eine sehr untergeord-

---

[1] Probevorlesung, gehalten am 14. II. 1969 vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Für den Druck wurden einzelne Ergänzungen sowie die Anmerkungen hinzugefügt.

[2] Wichtige Hinweise zu unserem Problem finden sich bei H. A. Oberman (Spätscholastik und Reformation I, Zürich 1965; Forerunners of the Reformation, New York 1966; Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam, HThR 55, 1962, S. 317–342; Wir sein pettler, hoc est verum, ZKG 78, 1967, S. 232–252) sowie bei R. Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, Berlin 1968, bes. S. 249–258 (Arbeiten zur KG, 41).

nete Rolle spielen kann: die Ekklesiologie hat alle jene Elemente absorbiert! Die Kirche als sakramentale Heilsanstalt reguliert das Zusammenspiel von göttlicher Zusage und menschlicher Verpflichtung. Für die Kirche als Mitte des corpus christianum ist die Frage der Aussonderung zur Forderung der Abgrenzung bzw. der Unterwerfung gegenüber Heiden und Häretikern geworden. Das geschichtliche Element im Bundesgedanken endlich fügt sich dieser Konzeption aufgrund des Selbstverständnisses der Kirche als civitas Dei, die ihr Wesen innerhalb des Imperium Romanum Christianum verwirklicht, bruchlos ein.[3]

Wie diese Ekklesiologie auch die biblischen – und speziell die neutestamentlichen – Aussagen über den Bund aufsaugt, läßt sich eindrücklich an der Summa theologica des Thomas von Aquin ablesen. Selbstverständlich übergeht der Aquinate in seiner klassischen systematischen Zusammenfassung hochmittelalterlich-theologischen Denkens die biblische Interpretation des Abendmahls und des Kreuzestodes Christi als novum testamentum – also insbesondere 1 Kor. 11 und Hebr. 9 – keineswegs. Aber seine Ausführungen hierüber fügen sich der alles beherrschenden Konzeption von der Kirche als sakramentaler Heilsanstalt und der von ihr verwalteten und gespendeten sakramentalen Gnade völlig ein. Thomas führt an dieser Stelle zum Höhepunkt, was Augustin wenigstens in Umrissen angelegt hatte: Der Begriff testamentum wird nahezu ausschließlich als letztwillige Verfügung verstanden und meint demnach die Verheißung eines Erbes.[4] Von daher war Augustin in der Lage, Gottes Heilsverfügung ebenso einsichtig zu machen wie das Zusammenspiel von Forderung und Lohn für die, denen ein solches Testament hinterlassen worden ist.[5] Dieses Verständnis von Bund-testamentum hat in der abendländischen Theologie Schule gemacht. So heißt es noch in Altenstaigs Vocabularius theologie (1517) – und zwar mit dem Hinweis auf Thomas (s. th. III q. 78, a. 3): Testamentum . . . proprie est percipiende hereditatis institutio, filiis a patre. Ideo primo pertinet ad promissiones; secundo ad mandata, quae se habent sicut via ad consequendam hereditatem promissam.[6] Die Kirche verwaltet dieses Testament. Sie weist damit auf die Verheißung des himmlischen Erbes hin und ebnet zugleich den Weg zu dieser Zukunft durch Gesetze und Vorschriften – vor allem aber durch die Gnade. Denn das himmlische Erbe ist nicht allein jenseitig, sondern dringt durch die sakramentale Gnade, die die Kirche vermittelt, in die Gegenwart hinein. Echter, d. h. freiwilliger Gehoram gegenüber den Geboten Gottes, lebendige Liebe, die die Forderung des Gesetzes freudig bejaht, sind die Kennzeichen des „neuen Bundes", d. h. der christlichen Existenz in der Kirche, die dieses Leben durch die gratia spiritualis trägt und erhält.[7] Und wie Augustin das Verhältnis von

[3] Vgl. etwa J. Spörl, Die ‚Civitas Dei' im Geschichtsdenken Ottos von Freising. In: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, Darmstadt 1965, S. 298–320 (Wege der Forschung, 21).

[4] Enarr. in Psal., CCL 39, 132, 15 ff.; 1142, 1 ff.; Conf. I 18, CSEL 33, 26, 4 ff.

[5] Vgl. z. B. Enarr. in Psal., CCL 39, 1020, 1 ff.; 1023, 97 ff.

[6] Bl. 152 A^{v}.

[7] Siehe hierzu bes. De baptismo, CSEL 51.

altem und neuem Bund typologisch gedeutet hatte, nämlich als das zu allen Zeiten gegenwärtige Nebeneinander eines nur äußerlichen und eines innerlich-geistlichen Gehorsams,[8] so will nun auch Thomas diesen Sachverhalt verstanden wissen: Christus ist ewig und damit auch sein Testament – neu ist es lediglich „ratione exhibitionis". Auch im Alten Testament findet sich dementsprechend wahre Gesetzeserfüllung – wie die gezwungene und knechtische in der Zeit des neuen Bundes begegnet. Gottes Heilshandeln, das sich in den Begriffen lex und gratia konzentriert, ist ebenso wesenhaft wie umfassend an die Kirche als sakramentale Heilsanstalt gebunden.[9] Für eine eigenständige Entfaltung des Bundesgedankens fehlen von daher alle Voraussetzungen.

Die volle Bedeutung dieser Konzeption aber wird erst auf dem Hintergrund der evangelisch-apostolischen Armutsbewegung erkennbar, unter deren Auswirkungen Thomas noch lebt († 1274). Von den frühesten dieser Wanderprediger, die schon an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert mit der Forderung der vita apostolica aufgetreten sind, d. h. mit dem Ruf zur Armut und dann auch der Forderung der Bußpredigt für jedermann, wissen wir relativ wenig.[10] Man hat diese Gruppen phänomenologisch als „Genossenschaften" oder als „Bünde" bezeichnet.[11] Was wir beispielsweise über die Anfänge der Waldenser, ihre Verfassung und ihr Wirken innerhalb der römisch-katholischen Kirche wissen, entspricht genau diesem Bild.[12] Theologisch reflektiert wurde dieser Sachverhalt jedoch offensichtlich nicht. Zu sehr wußte man sich noch der einen Kirche und damit eben auch ihrer hierarchisch-sakramentalen Struktur verbunden.

Um vieles genauer sind wir über diesen Fragenkreis bei Franz von Assisi († 1226) orientiert. Sein „Testamentum" (Mai–September 1226), eigenartig schillernd zwischen einem letzten Willen und einer Bundesurkunde,[13] wird in der Folgezeit zum Kristallisationskern des Bundesgedankens. Das geschieht keineswegs zufällig, hatte sich doch die franziskanische Gemeinschaft nicht nur von Anfang an als „demokratische" Bruderschaft konstituiert,[14] sondern

---

[8] Vgl. etwa Enarr. in Psal., CCL 38, 304, 18 ff.; 601, 4 ff.; De civ. IV 33, CCL 47, 126 f.

[9] S. th. 1 II q. 106–114, darin bes. q. 106, 1 ad 3 sowie 107, 1 ad 2. Über den Zusammenhang dieser Theologie mit der Hermeneutik des Thomas vgl. jetzt die instruktiven Hinweise von J. S. Preus, From Shadow to Promise, Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther, Cambridge/Mass. 1969, S. 46–60.

[10] Siehe hierzu und zum folgenden H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, 2. Aufl. Darmstadt 1961.

[11] So etwa G. Schreiber, Vorfranziskanisches Genossenschaftswesen. In: Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit, Münster 1948, S. 397–436. Für unsere Fragestellung wirft diese Arbeit jedoch nichts ab.

[12] Vgl. dazu K.-V. Selge, Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca, 2 Bde. Berlin 1967 (Arbeiten zur KG, 37).

[13] Der Text bei H. Böhmer, Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, 2. Aufl. hrsg. von F. Wiegand, Tübingen 1930 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, NF 4).

[14] K.-V. Selge, Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi. In: Erneuerung der einen Kirche, Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet, Göttingen 1966, S. 1–31 (Kirche und Konfession, 11); H. Roggen, Die Le-

Franziskus selbst sein Leben und Wirken als einen Liebesbund und zugleich als einen Vertrag mit der „Herrin Armut" gedeutet.[15] Seine Jünger gehen sehr viel weiter. Bruder Elias, Generalminister des Ordens, spricht unter dem unmittelbaren Eindruck des Todes des Heiligen (Oktober 1226) von Franziskus als dem, der Gott ein neues Volk bereitet,[16] der Israel den Bund des Friedens übergeben hat[17] und der deshalb wie Mose als Mittler zwischen Gott und dem auserwählten Volk erscheint. Als Eiferer für die strenge Beachtung der Regel, die nach Gen. 17, 13 „Bund zum ewigen Bund" heißt, wird Franziskus in der zweiten Vita des Thomas von Celano gezeichnet (Kap. 158). Und das Sacrum commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate (Juli 1227?) schildert in allegorischer Einkleidung den ewigen Friedensbund zwischen der Armut und Franziskus nebst seinen Gefährten; ausdrücklich wird dieser Bund mit dem Zustand im Paradies in Parallele gesetzt und zugleich als die Erneuerung jenes Testamentum bezeichnet, das einst Christus mit der Paupertas schloß und dessen Verpflichtungsklausel die Bergpredigt ist.[18]

Mit alledem begegnet Franz von Assisi als Initiator wie als Inbegriff eines Bundes, der zur Nachfolge des armen, gekreuzigten Christus von entschieden Armen und tief Demütigen geschlossen wird. Gleichzeitig jedoch gehört dieser Bund wesenhaft in die Ekklesiologie im Sinne der sakramentalen Heilsanstalt. Gerade daran lassen weder die Äußerungen des Heiligen noch die seiner radikalsten Anhänger zweifeln. Der franziskanische Bund ist deutlich innerhalb des nachdrücklich bejahten römisch-katholischen Kirchenbegriffes entworfen: der arme Christus in der Krippe und am Kreuz ist unmittelbar verpflichtende Gegenwart im Christus der Eucharistie.[19]

Gleichwohl wird von einer solchen Bundesvorstellung aus deutlich, daß es kein Zufall ist, wenn gerade im Orden der Minderbrüder die Weissagungen des Joachims von Fiore über ein unmittelbar bevorstehendes Zeitalter des Heiligen Geistes ein so nachhaltiges Echo finden; nicht minder leuchtet ein, welche Sprengkraft innerhalb des mittelalterlichen Ordo die Verbindung dieser Kon-

---

bensform des hl. Franziskus von Assisi in ihrem Verhältnis zur feudalen und bürgerlichen Gesellschaft Italiens. In: Franziskanische Studien 46, 1964, S. 1–54, 287–321. Besonders bei dieser Untersuchung vermißt man die Einordnung der franziskanischen Gemeinschaft in die größeren gesellschaftlichen Zusammenhänge. So erscheint als genuin franziskanisch, was deutliche Parallelen in der städtisch-bürgerlichen Gesellschaft hat, der Franz (wie auch Waldes) wohl nicht zufällig entstammen.

[15] Diesen Hinweis verdanke ich A. v. Corstanje, Gottes Bund mit den Armen, Werl 1964. Zur Wirkungsgeschichte dieser Gedanken vgl. K. Balthasar, Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne, Münster 1911, sowie R. M. Huber, A documented History of the Franciscan Order, Washington 1944, S. 219–244.

[16] paravit Domino plebem novam; Analekten S. 62, 10.

[17] testamentum pacis tradidit Israel; ebd. S. 61, 29.

[18] Quaracchi 1929. Dort heißt es (S. 51): fecit Christus de me testamentum fidelibus electis suis et irrefragabili iudicio confirmavit. Vgl. auch S. 55, 73 sowie die Einleitung von K. Eßer (S. 5–83) zur Neuausgabe dieses Textes: K. Eßer – E. Grau, Der Bund des hl. Franziskus mit der Herrin Armut, Werl 1966.

[19] Als Beleg für diese in der neueren Forschung allgemein anerkannte Auffassung sei nur der Brief des Franziskus Ad omnes fideles genannt, Analekten S. 33–38.

zeption mit jener Vorstellung eines von Franziskus mit der Armut geschlossenen Bundes entwickeln muß. Denn nun rückt – aufgrund des heilsgeschichtlichen Entwurfes von Joachim – dieser franziskanische Bund in eine Linie mit dem durch Christus geschlossenen Bund, ja er überbietet ihn noch, im Sinne der Steigerung dessen, was dort gegeben war.[20] Genau diese Konsequenzen haben die Spiritualen denn auch gezogen! Gerard von Borgo San Domino, aus dem Kreise des zu den Spiritualen gehörenden Ordensgenerals Johann von Parma (seit 1247), erklärt im Evangelium aeternum (1254), das dritte Weltalter, also das Zeitalter des Heiligen Geistes, sei mit Franz von Assisi eröffnet; dessen Regel und das Testament bildeten, zusammen mit Schriften Joachims, das ewige Evangelium der auserwählten 144 000 (Apc. 14); jetzt verwirkliche sich der in Jer. 31 verheißene neue geistliche Bund in den Herzen der Gläubigen.[21] Vergeistigter, d. h. die heilsgeschichtliche Dynamik auf ein innerliches Verhältnis reduzierend, redet dann das Werk, dessen Verbreitung und Wirkung in Italien, Spanien, den Niederlanden – und nicht nur in den Konventen der Franziskaner – kaum zu überschätzen ist: der Arbor vite crucifixe Jesu des Ubertin von Casale. Hier wird jener Bund zum Liebesbund des gekreuzigten Christus mit der Seele des demütigen Armen (confaederatio animarum).[22]

Das ist der historische Zusammenhang, in dem die völlige Integration des Bundesgedankens in die Ekklesiologie bei Thomas von Aquin steht. Thomas weist damit in großer Klarheit den theologischen Ort auf, an den alle Aussagen über den Bund gebunden bleiben: nämlich an die hierarchisch-sakramentale Kirche. Und dieses Verhältnis haben die franziskanischen Theologen keineswegs grundlegend anders gesehen! Trotz aller theologischen Differenzen, die zwischen dem Aquinaten und Bonaventura auch im Blick auf die Bedeutung des Bundes der Armen bestehen, die Ekklesiologie im erwähnten Sinne überwölbt hier wie dort unangefochten das Ganze. Wie sehr die von Thomas vorgeführte Konzeption aber eine echte systematisch-theologische Sicherung der in Bewegung geratenen sozialen und religiösen Welt repräsentiert, beweisen nicht zuletzt jene Gruppen, die aus dieser ekklesialen Ordnung herausgedrängt werden. So massiv sie die verweltlichte Kirche auch kritisieren: es

---

[20] Zu Joachim siehe H. Grundmann, Neue Forschungen über Joachim von Fiore, Marburg 1950, S. 64–84. Einwirkungen dieser Gedanken auf andere Orden sind damit natürlich nicht ausgeschlossen, wie etwa M. Reeves zeigt: Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits. In: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 25 (1958), S. 111–141.

[21] Der Text bei H. Denifle, Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni. In: Archiv für Litteratur- und Kulturgeschichte des Mittelalters 1 (1885) (Nachdruck 1955), S. 99–142. Vgl. auch Balthasar, S. 141 ff.

[22] Zu Ubertin von Casale vgl. Dict. de Théol. Cath. 15/2, Sp. 2021–2034. Das Zitat bei E. Blondeel, L'Influence d'Ubertin de Casale sur les écrits de Bernardin de Sienne, Collect. Franc. 5 (1935), S. 5–44, zitiert S. 20. Siehe weiterhin F. Callaey, L'Influence et la diffusion de l'Arbor Vitae d'Ubertin de Casale, in: Revue d'histoire ecclésiastique 17 (1921), S. 533–546. Noch Gerson setzt sich mit Ubertin auseinander, vgl. Oeuvres complètes II, Nr. 55.

geht ihnen um die moralische Besserung, nicht um die theologische Neugestaltung dieser Kirche.[23]

Das 13. Jahrhundert ist der Höhepunkt – und es ist in gewisser Weise bereits der Abschluß jener harmonisch ausgewogenen ekklesialen Ordnung, die von ihren universalen Voraussetzungen her jeder Eigengliederung in Gruppen und Bünden entgegensteht. Aber das gleiche 13. Jahrhundert – das belegt etwa die Rechtsgeschichte – ist die Epoche des Übergangs von der feudal strukturierten Gesellschaft zum Genossenschaftswesen.[24] Immer stärker wird jetzt die Abwehr gegen den Geist des feudalen Rechts, immer mehr wächst fortan die Tendenz zur Selbstbindung, zur Einung in individuell überschaubaren Lebensbereichen, bis dahin, daß man in eigener Verantwortung sich selbst genügt und jede Machteinwirkung von oben, ja von außen überhaupt, abzuweisen versucht. Die Machtstellung des feudalen Fürsten wird durch Verträge mit den Ständen eingegrenzt.[25] Ritter und Stände schließen sich zu eigenen Bünden zusammen.[26] An der Spitze dieser Einungsbestrebungen aber steht die Körperschaft des städtischen Gemeinwesens, das der Ausgangspunkt und zugleich die Mitte dieser Bewegung ist.[27]

Es liegt auf der Hand, daß diese Kräfte bereits im Zusammenhang mit der franziskanischen Bewegung innerhalb der Kirche wirksam geworden sind, daß

---

[23] Die Waldenser bezeichnen sich als den wahren Orden Christi, wie das Bekenntnis des Johann Leser 1368 zeigt (G. A. Benrath, Wegbereiter der Reformation, Bremen 1967, S. 13. Klassiker des Protestantismus, 1). Vgl. auch die in Anm. 12 genannte Arbeit von K.-V. Selge. Überlegungen über den Bund finde ich auch bei Wyclif nicht, trotz der Bezeichnung des Neuen Testamentes als „Testament der Demut und der Gnade" (zitiert bei G. A. Benrath, Wyclifs Bibelkommentar, Berlin 1966, S. 187. Arbeiten zur KG, 36). Doch ist immerhin bedeutsam, daß in Wyclifs Bibelübersetzung das „testamentum" der Vulgata durchweg mit „covenant" übersetzt wird (vgl. J. G. Møller, Beginnings of Puritan Covenant Theology, in: Journal of Ecclesiastical History 14, 1963, S. 50, Anm. 2).

[24] Grundlegend hierfür ist immer noch O. Gierke, Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft, Bd. I: Das deutsche Genossenschaftsrecht, Berlin 1868, bes. S. 285–300, 426–439.

[25] Auf die Bedeutung dieser Herrschaftsverträge hat vor allem W. Näf hingewiesen: Herrschaftsverträge und Lehre vom Herrschaftsvertrag, in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 7 (1949), S. 26–52. Vgl. auch F. Hartung, Herrschaftsverträge und ständischer Dualismus in deutschen Territorien, ebd. 10 (1952), S. 163–177.

[26] Vgl. etwa H. Heimpel, Das deutsche 15. Jahrhundert in Krise und Beharrung, in: Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils, Reichenau-Vorträge im Herbst 1964, Stuttgart 1965, S. 9–29, ebd. S. 24 f.

[27] Gierke, bes. S. 297–299; H. Planitz, Die deutsche Stadt im Mittelalter, Graz–Köln 1954; B. Moeller, Reichsstadt und Reformation, Gütersloh 1962 (Schriften des Vereins für Ref.Gesch. Nr. 180); Natürlich laufen das städtische Bündnisdenken und der theologische Bundesgedanke nicht einfach synchron. In Süditalien findet sich, z. B. in Neapel, bereits 599 eine coniuratio, die als pactum bezeichnet wird (vgl. G. Fasoli-R. Manselli-G. Tabacco, La struttura sociale delle città italiane dal V al XII secolo, in: Untersuchungen zur gesellschaftlichen Struktur der spätmittelalterlichen Städte in Europa, Konstanz-Stuttgart 1966, S. 318–320). Auf die besondere süditalienische Entwicklung macht auch E. Dupré-Theseider aufmerksam (Literaturbericht über italienische Geschichte des Mittelalters, 1945–1958, in: HZ, Sonderh. 1, 1962, S. 688).

nun Bünde und Gruppen – unter der unangefochtenen Beibehaltung der herrschenden kirchlichen Struktur – eigenen Raum suchen und gewinnen. Diese Entwicklung steigert sich in den folgenden Jahrhunderten nur noch. Es genügt in unserem Zusammenhang, auf die Tertiarier, die Beginen und Begarden und endlich auf die kaum zu zählenden Bruderschaften in der Kirche zu verweisen. Nicht zu Unrecht hat man *auch* im Blick auf diese Vorgänge vom „Partikularismus" als einer charakteristischen Eigenart der Kirche im späten Mittelalter gesprochen.[28]

Man muß diesen Prozeß im Auge behalten, wenn man nach der Bedeutung des Bundesgedankens in der Theologie jener Zeit fragt. Denn so gewiß die eingangs skizzierten ekklesialen Momente in der Epoche des späten Mittelalters nicht nur weiterwirken, sondern nach wie vor den Rahmen abstecken, so unverkennbar treten daneben nun andere Momente auf, die über jenen Kanon hinausführen. Der Bundesgedanke spielt dabei eine erhebliche Rolle. Ich will versuchen, das in kurzen Zügen an den Komplexen der deutschen Mystik, des Nominalismus und endlich an Erasmus als einem Vertreter der „humanistischen Theologie" zu verdeutlichen.

Auch die deutsche Mystik gehört noch in den Zusammenhang der evangelisch-apostolischen Armutsbewegung; ihre Eigenart läßt sich zumindest weitgehend als „gedankliche Rechtfertigung" und „theologisches Ordnen" (so Herbert Grundmann) der hierher rührenden religiösen Erlebnisse in den Frauenklöstern der Dominikaner begreifen.[29] Von einem Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik kann schon aus diesem Grunde nicht die Rede sein. Trotzdem zeichnet sich hier etwas Neues ab, das nicht ohne Konsequenzen für das Verständnis des Bundesgedankens bleibt. Dieses Neue gewinnt deutlich bei Meister Eckehart († 1328) Gestalt.

Die franziskanische Mystik erstrebt – ältere Vorbilder, darunter speziell Bernhard von Clairvaux, aufgreifend – eine unio voluntatis im Unterschied zu der stark neuplatonisch geprägten „Identitätsmystik" eines Dionysius Areopagita oder Johannes Scotus Eriugena. Die Menschheit Christi, sein exemplum und dementsprechend eine affektiv-voluntaristische Einigung des Menschen mit ihm sind für Bernhard und seine Nachfolger kennzeichnend. In diese Konzeption läßt sich die Vorstellung vom Bunde Gottes mit den Armen und Demütigen ohne Schwierigkeiten einzeichnen, wie an Bonaventura oder auch an dem bereits erwähnten Spiritualen Ubertin von Casale erkennbar wird.[30] Für Ubertin z. B. konkretisiert sich der Bund zwischen dem gekreu-

[28] Histoire de l'Eglise, éd. Fliche-Martin, Bd. XIV/2, Paris 1962, S. 876. Dort (S. 666–693) auch ausführliches Material über die Bruderschaften.

[29] H. Grundmann, Religiöse Bewegungen, S. 430 f., 437 f., ferner E. Hillenbrand, Nikolaus von Straßburg, Religiöse Bewegung und Dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1968 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, 21), bes. S. 61–78.

[30] Bernhard beschreibt die Verbundenheit mit Christus in Anlehnung an ein menschliches Liebesverhältnis (Serm in Cant. Cant., MSL 183, Sp. 785–1198), aber auch aufgrund der Prädestination (serm. 23, 15; Sp. 892), als unio des Willens durch den Geist (serm. 71, 8; Sp. 1125) und endlich als Einheit durch den psychologischen Zusammenhang mit der Trinität (serm. 71, 10; Sp. 1126; serm. de divers. serm. 45,

zigten Christus und dem armen demütigen Menschen in der Nachfolge, die sich der Passion durch stufenweise Kontemplation angleicht – bis dahin, daß der Mensch ein „Jesunculus", ein kleiner Jesus wird. Hierzu paßt exakt, daß der Höhepunkt des Arbor vite crucifixe Jesu ein Gebet an die Dame Armut ist. Im Unterschied zu dieser „franziskanischen Mystik" wurzelt Eckehart entscheidend in der thomistisch-neuplatonischen Tradition seines Ordens. Von hierher übernimmt der „göttliche Meister" das augustinische Erbe der Gottesebenbildlichkeit des Menschen aufgrund der Spiegelung der Trinität im menschlichen Intellekt und formt es zugleich entscheidend um: die zwei zentralen Momente der Armutsbewegung, nämlich radikale humilitas, völliges „Entwerden" von allem Eigenen einerseits – und die Seligkeit einer hieraus entspringenden Gemeinschaft mit Christus andererseits sind jetzt mit einer Schöpfungslehre verknüpft, die diesen Bund mindestens in die Nähe einer ontologischen Gemeinschaft rücken. Aufgrund spekulativer Erwägungen über den Johannesprolog (Joh. 1, 3–4) kommt Meister Eckehart zur Vorstellung von der Präexistenz der Seele in der Trinität. Das ist dann die Voraussetzung dafür, daß der radikal leer gewordene und somit auf den Urgrund in seiner Seele zurückgeworfene Mensch dort der Einstrahlungen des Seins Gottes inne wird – und damit seiner wesenhaften Verbundenheit mit Gott. Eckehart bezeichnet diesen Erkenntnisvorgang als die Geburt Christi in der Seele und damit als die Realisierung des vorgegebenen Bundes zwischen Gott einerseits und dem Menschen andererseits. „Ich spriche mêr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in dem heiligen geiste, dâ ist éin leben und éin wesen und éin werk." [31]

Man mag einwenden, daß dieser Entwurf Eckeharts aufgrund seiner völligen Geschichtslosigkeit doch nur sehr bedingt als „Bund" zu bezeichnen sei. Das ist sicher richtig. Doch läßt sich bei Johannes Tauler († 1361), Eckeharts Schüler, ablesen, wie jene innerlich-seinshafte Verbindung durch die Verlagerung nach außen, d. h. in der Wahrnehmung des ethischen Anliegens, durchaus als Bund in Erscheinung tritt.[32] Auch bei Tauler erfährt das gemuete des

---

Sp. 667). Dies inhaerere Deo aber ist ebenso wie die anderen Belege als frui Deo verstanden. Demgegenüber ist bei Bonaventura ein neuer Ton zu erkennen: Echte Kontemplation ist nur da möglich, wo zugleich Einfalt wohnt; diese jedoch „non potest esse nisi in maxima paupertate" (In Hex. 20, Opp. I 62, 1 e). Gewiß hatte auch Bernhard die Armut als Kostbarkeit gepriesen, die Christus zur Inkarnation drängte (In vigil. nat. Dom., serm. 1, 5. MSL 183, Sp. 89). Aber bei Bonaventura ist daraus eine exklusive Verpflichtung geworden: Christi Verheißung der Herrlichkeit gilt den Armen! Armut und Demut allein haben schon jetzt an diesem Segen Anteil, sie allein gehen den kürzesten Weg zum ewigen Erbe (Expos. Post. in Luc., Opp. II 71, 16; Diaet. Sal. 7, Opp. VI 307, 1 af.)! Übertins sachliche Übereinstimmung mit Bonaventura gründet hierin.

[31] Deutsche Werke I, Stuttgart 1958, Nr. 6, S. 109, 2–11. Vgl. dazu auch V. Lossky, Théologie négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960 (Etudes de Philosophie Médiévale, 47), bes. S. 339–379.

[32] Vgl. hierzu neben I. Weilner, Johannes Taulers Bekehrungsweg, Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik, Regensburg 1961, bes. St. E. Ozment, Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson

Menschen in seinem Seelengrund die Gegenwart der Dreifaltigkeit und damit seine wesenhafte Einheit mit ihr.[33] Aber an der Stelle der ontologischen Spekulationen Eckeharts stehen bei Tauler Ausführungen darüber, was jene unzerstörbare Zuordnung des Menschen zu Gott denn konkret bedeutet. Tauler redet dementsprechend von Gottes Ordnung und seinem Ordnen; und das bedeutet: Gottes gnädige Selbstbindung.

Man muß hierbei im Auge behalten, daß der mittelhochdeutsche Begriff „ordenunge" – um den es sich durchweg handelt – sowohl „Regel", „Ordnung" bedeutet als auch „Verordnung", „Vorschrift", „Lebensweise".[34] Damit aber liegt eine genaue Parallele zum allgemeinen mittelalterlichen Verständnis von testamentum, pactum, Bündnis vor, die auch in erster Linie die eingegangene Verbindlichkeit und dann das daraus resultierende konkrete Gesetz als Wesen eines Bundes oder Vertrages fassen.[35] Exakt in diesem Sinne interpretiert nun Tauler die Bindung Gottes an den Menschen: Gott geht eine Verpflichtung ein, er unterstellt sich einer Ordnung – „und man möhte Got also wenig dannan abe gescheiden, also von ime selber; daz ist von siner ewigen ordenunge, das er es also geordent hat, das er sich nút gescheiden enmag noch will, und do in dem grunde [nämlich dem Seelengrund] so hat diser grunt alles das von genaden, daz Got von naturen hat".[36]

Dieser Begriff der „ordenunge Gotes" durchzieht die Predigten Taulers in großer Breite. Weltabkehr, Selbstverleugnung, Leiden sind der Weg zur Realisierung jenes innigen Bundes zwischen Gott und Mensch und damit seine äußeren Kennzeichen; Trost, Licht, unbeschreibliche Wonne, Einklang mit Gott die inneren Gaben. Die Kirche, das Sakrament sollen damit keineswegs angegriffen werden, ihre bleibend-grundlegende Bedeutung wird vielmehr von Eckehart wie von Tauler unterstrichen. Faktisch ändert das jedoch kaum etwas an der Tatsache, daß *diese* Frömmigkeit mit Hilfe *dieses* Bundesverständnisses jene Bereiche an entscheidender Stelle hinter sich gelassen hat.

Diese mystische „Bundestheologie" ist nicht auf Eckehart und Tauler beschränkt geblieben. Sie hat, wie das mystische Gedankengut überhaupt, eine außerordentlich weite Verbreitung erlebt – damit freilich auch eine vielseitige Umbildung und Neugestaltung. Aus der Fülle des dafür vorliegenden Anschauungsmaterials wäre auf die „Theologia deutsch" zu verweisen, auf Jan

---

and Martin Luther (1509–1516) in the context of their theological thought, Leiden 1969, S. 13–46 (Studies in medieval and reformation thought, 6).

[33] Die Predigten Taulers, hrsg. von F. Vetter, Berlin 1910, Nr. 60 d (S. 300, 1–6): „Diser drivaltikeit der súllen wir war nemen in uns wie wir nach der gebildet sin in der worheit; wan man vindet dis goetliche bilde eigenlichen und werlichen und bloesklich in der solen natúrlich, mer doch nút also adelich als es an im selber ist. Nu ist unser fúrgang das wir des minneklichen bildes in uns war nemen vor allen dingen, das so minnenklichen und eigenlichen in uns ist."

[34] M. Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch (2 Bde. Leipzig 1869–1876) II, Sp. 161.

[35] Die Belege bei Du Cange (Glossarium mediae et infimae Latinitatis VI, Sp. 86 B, 86 C–87 B, VIII 84 C–85 C) und Brinckmeier (Glossarium diplomaticum I, S. 433).

[36] Die Predigten Taulers, S. 300, 17–27.

Ruysbroeck[37] oder Jean Gerson.[38] Aber auch bei Luther lassen sich Einwirkungen dieses Denkens nachweisen[39] und in besonderem Maße hat es die Theologie von Thomas Müntzer geprägt.

Ausdrücklich ist bei ihm von der „ordenung, die in Got und creaturn gesatzt ist",[40] die Rede. Taulersches Gedankengut verbindet sich mit reformatorischen, speziell lutherschen Elementen. Nicht zufällig spricht Müntzer bald von der „ordenung Gotes", bald vom „pundt Gottes". Der Mensch wird der Zusammenbindung von eigenem Ich und Gott in einem Willen und Tun durch das Gesetz Gottes inne, das – durchaus im Sinne Taulers – in die Tiefe des Leidens, in die Gottverlassenheit, in die radikale eigene Nichtigkeit führt. Dementsprechend polemisiert Müntzer gegen Luther: wer das Gesetz nicht in seiner ganzen Schärfe und Schwere ernst nimmt und es dem Menschen widerfahren läßt, zerreißt den Bund Gottes,[41] denn er verhindert dadurch ja, daß jene gegenseitige Bindung von Gott und Mensch erkannt und dann konkret realisiert wird. Was Luther etwa über den „neuen Bund" in Christus lehrt, kann von diesen theologischen Voraussetzungen aus dann nur äußerliches Reden heißen, Verhüllung des Eigentlichen und demnach zutiefst gottlose Verführung. Dagegen muß Müntzer sich mit aller Gewalt zur Wehr setzen: „ime [d. h. Luther] auch nit zůlassen wil seine verkerte weyß, vom newen punde Gottes zů handelen, one erklerung gôtlicher gepot und ankunfft des glaubens, weliche erst nach der straff des heyligen geystes gar erkündiget wirdt".[42] Der wahre Glaube – und dieser ist identisch mit dem wahren Bund zwischen Gott und Mensch – hat zur Voraussetzung, daß Gottes Wille erkannt wird und der eigene Wille unter Leiden zerbricht. Dann erst erfährt der Mensch Gott wirklich, d. h. er wird in seiner Nichtigkeit der Verbundenheit mit Gott inne, der gemeinsamen Ordnung, unter der Schöpfer und Geschöpf stehen – „durch dye ordenung yn sich und yn alle creaturn gesatzt".[43] Die mystisch-taulersche Tradition ist in alledem mit Händen zu greifen. Freilich, während jener Bund sich dort primär auf das introvertierte Bündnis zwischen Gott und der Seele beschränkte, wird es bei Müntzer extrovertiert, greift in die Gestaltung der irdischen Wirklichkeit hinein. Dieser Weg Müntzers, der von der Erkenntnis der unmittelbaren geistlichen Gemeinschaft mit

---

[37] H. W. Beuken, Ruusbroec en de Middeleeuwse Mystiek, Utrecht–Brüssel 1946.

[38] Vgl. dazu zuletzt St. E. Ozment, Homo spiritualis, S. 49–83.

[39] Das arbeitet Ozment (S. 87–216) überzeugend heraus.

[40] Von dem gedichteten Glauben (1524), in: Th. Müntzer, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968 (QFRG 33), S. 219, 33 ff. H.-J. Goertz (Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967, Studies in the history of christian thought, 2) hat die zentrale Bedeutung der „ordenunge" in Müntzers Denken eindeutig dargestellt. Er erkennt jedoch nicht, daß es sich hierbei um den Sachverhalt des Bundes handelt. Zur Sache vgl. noch G. E. Rupp, Thomas Müntzer, Hans Huth and the ‚Gospel of all Creatures', in: Bulletin of the John Rylands Library 43 (1960/61), S. 492–519.

[41] Hochverursachte Schutzrede (1524), ebd. S. 324, 20 ff.

[42] Ebd., S. 326, 25 ff.

[43] In Jeori (1524), ebd. S. 425, 29 ff.

Gott weiterführt zum Geheimbund mit anderen Auserwählten und schließlich zum Bund als der angemessenen Form christlichen und sogar menschlichen Zusammenlebens überhaupt, läßt sich bis zu den einzelnen Stationen seines Lebensweges exakt verfolgen.[44] Daß das Bundeszeichen zuletzt die Fahne mit dem Regenbogen ist,[45] also der Hinweis auf Gottes Bund mit Noah, entspricht diesem Bundesgedanken, der seinen Ausgang bei Gott dem Schöpfer nimmt, genau.

Die Katastrophe von Frankenhausen setzt bestimmten Ausweitungen des müntzerschen Bundesgedankens ein Ende, keineswegs jedoch jenem mystischen Ausgangspunkt. Klar treten Vorstellungen dieser Art bei Hans Denck zutage, der die äußere Taufe als etwas nur Sekundäres bezeichnet; zum Bundeszeichen wird sie erst da, wo der echte, der geistliche Bund besteht.[46] Dieser wahre Bund erwächst aus dem Hl. Geist. Er wird Wirklichkeit, wo sich ein Mensch radikal in das Sterben Christi hineingibt,[47] wo das Gesetz durch den Hl. Geist in das Herz des Menschen kommt[48] oder – wie Denck den gleichen Sachverhalt zusammenfassend ausdrücken kann: wo der Mensch das konkrete Leiden an seinem Leib freudig bejaht „umb des bunds willen mit Gott, so ich meinen willen in Gottes willen durch Christum, den mittler, setze".[49] Auch wenn, verglichen mit Müntzer, hier eine bereits vielfach entspannte Mystik vorliegt, der Grundgedanke des mystisch konzipierten Bundes zwischen Gott und der Seele liegt offen zutage. Ähnliches ließe sich an den Schriften von Hans Hut aufzeigen – vor allem an seinem Traktat „Von dem geheimnis der tauf"[50] – nicht minder bei Melchior Hofmann und anderen Täufern.

Der von der Mystik entworfene Bund kreist nicht nur um die Gotteslehre, er bleibt wesenhaft auf sie beschränkt. Weil der dreieinige Gott das Geschöpf in seine Ordnung hineingenommen hat, wird das Leben in jenem Bund als eine immer neu zu aktualisierende Rückkehr zum geschenkten Heilsgrund im Innern verstanden. Vom Gottesbegriff aus sind auch die nominalistischen Gedanken über den Bund entworfen. Der Ausgangspunkt hierfür ist die Hervorhebung der göttlichen Allmacht im System des Venerabilis Inceptor († ca. 1349). Auch wenn Ockhams Denken keineswegs einen radikalen Bruch mit seinen Vorgängern – und speziell mit Duns Scotus – darstellt, so bedeutet seine Auffassung von der potentia Dei absoluta als eines mit den natürlichen menschlichen Fähigkeiten weder rational noch psychologisch begreifbaren Handelns Gottes doch einen klaren Einschnitt in der Geschichte des scholasti-

---

[44] Vgl. dazu M. Bensing, Idee und Praxis des ‚Christlichen Verbündnisses' bei Thomas Müntzer. In: Wiss. Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Ges./sprachwiss. Reihe 14 (1965), S. 459–471.

[45] G. Franz, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, München 1963 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, 2), S. 523, 16 ff., 532, 10 ff.

[46] Von der wahren Liebe (1527), in: Schriften, Bd. 2, S. 80, 36 ff.

[47] Bekenntnis (1525), ebd. S. 24, 10 ff.

[48] Vom Gesetz Gottes (1526), ebd. S. 59, 5 ff.

[49] Vom Abentmal Christi (1525), ebd. S. 25, 8 ff.

[50] L. Müller, Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, S. 10–28.

schen Denkens.[51] Mit rücksichtsloser Schärfe betont Ockham wieder und wieder: Gott ist durch nichts einzugrenzen – es sei denn, er begrenze sich selbst durch eine freiwillige Bindung. Das ist in der Tat in Gottes gnädiger Zuwendung zu den Menschen geschehen, und dieses Ereignis hat in Gottes Heilsordnung seinen Niederschlag gefunden, die aufgrund der dabei festgelegten beiderseitigen Verpflichtungen ausdrücklich als Bund charakterisiert wird.

Es leuchtet ein, daß die Ekklesiologie davon nicht unberührt bleiben kann. Gottes Bund und die Kirche als sakramentale Heilsanstalt sind nicht länger einfach identisch, sondern der von Gott gesetzte Bund ist der Kirche vorgeordnet. Dementsprechend betont Okham gegenüber der thomistischen Ontologie: das Sakrament ist nicht die causa effectiva der Gnade, sondern die conditio sine qua non, d. h. das Sakrament vermittelt die Gnade nur aufgrund des göttlichen Willens (instituit), nur deshalb, weil Gott sich durch einen Pakt mit dem menschlichen Geschlecht dazu verpflichtet hat: deus pepigit foedus cum genere humano.[52] Gabriel Biel († 1495), als der „letzte Scholastiker" apostrophiert, wiederholt und entfaltet dann auch hier die Gedanken seines Meisters Ockham: der Vollzug der Taufe bewirkt nur deshalb die Beseitigung der Erbsünde und der Sündenschuld und ebenso der Vollzug der Messe die Wandlung der Elemente mit allen soteriologischen Folgen, weil Gott das als Verpflichtung bei seinem Bundesschluß übernommen hat.[53]

Auch Biel wiederholt die nun schon bekannte Tradition, daß das novum testamentum nur bedingt neu ist, das Testament selbst jedoch so ewig wie der präexistente Christus.[54] Dieses Bundesverständnis aber ist nun in den nominalistischen Ansatz mit hineingenommen, so daß alle biblischen und theologischen Vorstellungen vom Bund von jenem ewigen Dekret Gottes her überwölbt sind, wonach Gott beschlossen hat, seine grenzenlose Allmacht, d. h. seine potestas absoluta, an einer Stelle durch eine vertragliche Selbstbindung preiszugeben, sich damit bestimmten Regeln zu unterwerfen, so daß diese potestas zu einer potestas ordinata wird. Das bedeutet für unseren Zusammenhang: hatte Thomas die Gnade im Vollsinn als Wesensmerkmal jener Kirche beschreiben können, die den Bund repräsentiert, so hat bei Ockham und seinen Nachfolgern das sola gratia nur Sinn im Blick auf die Selbstbin-

---

[51] Vgl. hierzu P. Vignaux, Nominalisme au XIV^e siècle, Montréal–Paris 1948; ders., Nominalisme, in: Dic. de Théol. Cath. XI/1, Sp. 717–784; H. A. Oberman, Some Notes on the Theology of Nominalism with attention to its Relation to the Renaissance, in: Harvard Theological Review 53 (1960), S. 47–76; H. Junghans, Ockham im Lichte der neueren Forschung, Berlin–Hamburg 1968, bes. S. 233–243, 326–342 (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 21); W. Dettloff, Das Gottesbild und die Rechtfertigung in der Schultheologie zwischen Duns Scotus und Luther, in: Wissenschaft und Weisheit 27 (1964), S. 197–210.

[52] Super IV libros sententiarum, IV q. 1 C–M.

[53] Zur Taufe: Collectorium IV d. 4 q. 1 a. 2 concl. 1–2, F–G: Ratio conclusionis est diuina voluntas et ordinatio qua voluit hec per baptismum tolli. Zur Messe: Canonis Missae Expositio, lect. 47 (S–T): Sed Christus ex pacto quod cum ecclesia sponsa sua pepigit suo signo assistens conversionem efficit.

[54] Can. Miss. Expos., lect. 53 N–O.

dung Gottes an den von der Kirche gelehrten Heilsweg. Denn innerhalb dieses Heilsweges regiert die Gerechtigkeit, d. h. die vertraglich zugesicherte Gnade Gottes wird nur dem zuteil, der zuvor seine im gleichen Vertrag festgelegten Verpflichtungen erfüllt hat.[54a]

Nach Biel hat sich jenes ewige Dekret der potestas ordinata immer wieder in der Geschichte konkretisiert. Der vor aller Zeit mit dem Menschengeschlecht geschlossene Bund begegnet an immer neuen Punkten der Geschichte. Sachlich allerdings zeigen Gottes Bundesschlüsse mit Abraham, mit Mose und endlich auch der gegenwärtig geltende Bund Gottes mit der Kirche stets genau die gleiche Struktur.[55]

Diese Struktur wird im Zusammenhang mit der nominalistischen Lehre von den Verdiensten ausführlich entfaltet. Die hier angestellten Überlegungen lassen sich kurz in dem bekannten Satz zusammenfassen: denen, die tun, was in ihren Kräften steht, kann Gott die Gnade nicht verweigern (facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam). Und zwar ist Gott verpflichtet – necessitate non coactionis, sed immutabilitatis – diese Gnade sowohl für das meritum de congruo wie auch für das meritum de condigno zu verleihen.[56] Bereits da, wo der Mensch nur eine Regung des Verlangens nach Gott verspürt, hat er seine Verpflichtung erfüllt und darf mit der Gegenleistung des göttlichen Partners rechnen. Ein solcher Anfang kann nur sehr bedingt als Verdienst bezeichnet werden – daher meritum de congruo. Im Grunde gilt das zwar nicht minder von der Würdigkeit aller weiteren guten Akte des Menschen. Aber weil sie innerhalb der vertraglich festgelegten Bundesordnung geschehen, d. h. weil der Mensch mit ihnen seine Verpflichtung erfüllt, ist umgekehrt auch Gott genötigt, sein Teil beizutragen und diese Akte als vollwertige verdienstliche Leistungen anzuerkennen – also als merita de condigno. Für beide Partner gilt eben in gleicher Weise: Debitum est, ut pacta ac promissa serventur![57]

Biel variiert diesen Sachkomplex in immer neuen Wendungen und Bildern. So heißt es in in einer seiner Predigten über diesen Bund:[58] ein König erläßt ein Edikt, wonach alle seine Feinde eine goldene Halskette zum Geschenk er-

---

[54a] Vgl. hierzu H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation I, bes. S. 43–48, 152–169.

[55] Ebd., lect. 47 X sowie lect. 53 O.

[56] Ebd., lect. 59 L–T. Der Satz vom facere quod in se est, wird mit Zustimmung von Alexander von Hales übernommen (s. th. III q. 61 m. 5 a. 3).

[57] Vgl. die Argumentation in Coll. II d. 27 q. 1 a. 1 not. 3 C: Ex quo sequitur quod non requiritur ad premium de condigno quod actus meriti secundum intrinsecam suam bonitatem sit condignus seu proportionatus tali premio. Alioquin nullus actus temporalis esset eterno condignus premio. Sed illa condignitas attenditur in proposito ex divina acceptatione: qua ab eterno voluit actum sic ex gratia elicitum esse dignum tali premio . . . Sic ergo patet, quod debitum iusticie in premiando actum ex gratia precedentem tali premio eterno, non innititur bonitati actus quem habet ex natura sua intrinseca, et a principiis suis naturalibus, sed divine ordinationi, que est quedam promissio sive conventio et pactum. Debitum est, ut pacta ac promissa serventur.

[58] De circumcisione domini, serm. 2 in: De festivitatibus Christi sermones, s. l., s. a., Bl. 201 B^{r}f.

halten sollen – *wenn* sie nur seine Freundschaft wünschen (desiderarent) und sich entschließen (disponerent), jegliche Feindseligkeit zu unterlassen. Mit diesem Geschenk aber ist zugleich die königliche Zusage verbunden, jede Tat, die zu seiner Ehre geschieht – sie sei groß oder klein – über ihren Eigenwert hinaus (ultra condignum) zu belohnen. Das geschieht in der Weise, daß der König für solche Leistungen kostbare Steine in jene Kette einfügen läßt – und dadurch den Beschenkten zu immer neuen und immer größeren Leistungen anspornt.

Auch diese Gedanken haben über das 15. Jahrhundert hinaus gewirkt. Luthers 1. Psalmenvorlesung etwa wäre zu nennen, wo z. B. in der Auslegung zu Psalm 50, 7 deutliche Einwirkungen des nominalistischen Bundesbegriffes erkennbar sind.[59] Gewichtiger noch ist die jüngst erarbeitete Erkenntnis, wonach im letzten Drittel von Luthers Dictata eine gegenüber der mittelalterlichen Tradition völlig neue Hermeneutik begegnet, für die der Begriff der promissio konstitutiv ist und für die von daher jene scholastische Bundesvorstellung in ganz neuer Weise zentral wird.[60] Aber auch in völlig anderen Zusammenhängen begegnen Nachwirkungen des nominalistischen Bundesgedankens. In Rom veröffentlicht Cajetan 1532 einen Traktat De fide et operibus,[61] in dem er nicht nur gegen den lutherischen Glaubensbegriff polemisiert, sondern zugleich bestrebt ist, mit Hilfe der Vorstellung vom Bund Gottes den Verdienstgedanken theologisch abzusichern. Selbstverständlich, heißt es da, tut Gott alles in allem; aber weil der Mensch, der die Gnade empfangen hat, dadurch nun auch wirkt, geschehen gute Werke „me cooperante".[62] Läßt sich daraus jedoch ein Verdienst ableiten? Streng genommen sicher nicht, urteilt Cajetan: aber weil alles Zusammenwirken Rechtscharakter trägt, kann man auch hier von einem ius sprechen; gewiß, nur von einem ius attenuatum, aber doch immerhin von einem Recht, das dann auch Gott verpflichtet.[63] Dieses Rechtsverhältnis wird mit einem Bund zwischen Herrn und Sklaven verglichen, weiterhin aber auch mit den biblischen Bünden im Alten und Neuen Testament.[64] Cajetan wehrt sich gegen die Vorstellung, daß Gott durch einen solchen Bund begrenzt wird. Gott hat es vielmehr so geordnet – ex divina ordinatione, qua Deus ordinavit – daß unsere Werke als Verdienst gelten, sein Wille ist mithin der entscheidende Grund für die Anerkennung unserer guten Taten als merita. Das aber bedeutet: Gott ist sein eigener Schuldner – deus non propterea fit illius praemij debitor nobis, sed voluntati suae priori, qua dignatus est pacisci nobiscum.[65] So sehr es auch

[59] WA III 288, 41 ff. Vgl. dazu zuletzt R. Schwarz, Vorgeschichte, S. 249–258.

[60] J. S. Preus, Old Testament Promissio and Luther's New Hermeneutic, in: Harvard Theological Review 60 (1967), S. 145–161; ders., From Shadow to Promise, S. 166–271.

[61] De fide et operibus adversus lutheranos tractatus, Rom 1532. Vgl. hierzu auch G. Hennig, Cajetan und Luther, Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation, Stuttgart 1966 (Arbeiten zur Theologie II, 7).

[62] Bl. C 1^r, 3^v.

[63] Bl. B 4^v.

[64] Bl. C 1^r. Genannt sind Gen. 9; 15; 17; Ex. 24; Jer. 31; Mt. 20.

[65] Bl. C 1^r f.

überraschen mag, nominalistisches Gedankengut bei Cajetan, *dem* Thomisten seiner Zeit, zu finden: die Argumentation von Gottes Willen her und seiner darin gründenden ordinatio, die Feststellung, daß Gott selbst sich bindet und bei der Erfüllung seiner Zusage allein sich selbst treu bleibt, belegt diesen Einfluß m. E. ebenso wie die Tatsache, daß dieser Bundesbegriff keineswegs Cajetans gesamte Theologie prägt, sondern lediglich bei der Frage des Verdienstes eingeführt wird.[65a]

Der Bundesgedanke schafft somit den Raum, in dem sich die individuelle Freiheit des Menschen und damit seine Eigenverantwortung gegenüber Gott nachdrücklich entfalten kann. Genau dies Element aber ist es, das in Renaissance und Humanismus seine eindrückliche Ausprägung findet.[66] Aus der Fülle dieses Materials und seiner Probleme sei für unseren Zusammenhang die Gestalt des Erasmus von Rotterdam herausgegriffen.

Blickt man auf die erasmische Auslegung von 1 Kor. 11 – den klassischen neutestamentlichen Text für unsere Frage also – so ist eine offenkundige Verschiebung gegenüber der scholastischen Tradition zu konstatieren.[67] Wohl heißt es auch bei Erasmus, daß Christus einen Bund mit der Kirche geschlossen hat, den die Feier des Abendmahls für die Gläubigen aktualisiert. Aber die damit gegebenen dogmatischen Probleme interessieren ihn ausdrücklich nicht.[68] Für Erasmus fällt aller Nachdruck auf die ethischen Anweisungen, die Paulus in diesem Zusammenhang den Korinthern erteilt; von hierher interpretiert er, unter Heranziehung altkirchlicher Autoritäten, die Eucharistie und den dadurch realisierten Bund zwischen Gott und Mensch als Eintracht, Freundschaft zwischen Gott und Mensch wie auch unter den Menschen selbst.[69]

Der in dieser Weise spiritualisierte und ethisierte Bundesbegriff begegnet in den Schriften des Erasmus immer wieder. Dabei fällt auf, wie häufig solche Äußerungen im Zusammenhang mit der Taufe stehen; sie ist vielfach auch da gemeint, wo nur ganz allgemein vom Sakrament die Rede ist. Ganz offensichtlich gibt die Taufe Erasmus die Möglichkeit, sein Bundesverständnis, also die spirituelle Verbundenheit des Menschen mit Gott und zugleich die ethische Verpflichtung auf die Lehre Christi, am angemessensten zu entfalten. „Wer

---

[65a] Einen knappen, vorzüglichen Überblick, der auch die verschiedenen Einflüsse in Cajetans Thomismus andeutet, bietet P. Mandonnet, in: Dic. de Théol. Cath. II/2, Sp. 1313–1329, bes. Sp. 1325 ff.

[66] Das Verhältnis von Nominalismus und Renaissance bedarf noch der Erhellung. Als einige Hinweise seien genannt: H. A. Oberman, Some Notes, S. 61–69; A. Combes, Gerson et la Naissance de l'Humanisme, in: Revue du Moyen Age Latin 1 (1945), S. 259–284 (der die These vom Widerstand Gersons gegen den Humanismus seiner Zeit widerlegt); H. Baron, Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought, in: Speculum 13 (1938), S. 1–37; A. Corsano, Pico e il nominalismo occamistico, in: L'opera et il pensiero di G. Pico della Mirandola, Bd. 2, Florenz 1965, S. 35–41; E. Garin, Der italienische Humanismus, Bern 1947 (Sammlung, Überlieferung und Auftrag. Schriften 5), S. 36 f. (Verhältnis zu Bernardin von Siena).

[67] Annot. in. Nov. Test., Opera VI (ed. Clericus), Sp. 714–718.

[68] Ebd. Sp. 716 F.

[69] Ebd. Sp. 718 C: Idem panis inter multos distributus concordiae symbolum est: idem corpus pro omnibus immolatum amicitiae signum est.

mit den Lastern Frieden schließt, hat den in der Taufe mit Gott geschlossenen Bund verletzt."[70]

Von daher leuchtet ein, wieso die eidliche Verpflichtung ein so wesentliches Element für diesen im Sakrament begründeten Bund ist. Das geht so weit, daß Erasmus Sakrament und Eid oft geradezu synonym gebrauchen kann: wodurch er gleichzeitig die Möglichkeit besitzt, das altkirchliche Verständnis der Taufe als Siegel (σφραγίς) und Fahneneid (sacramentum) für die Interpretation dieses Bundesgedankens mit aufzunehmen. Altkirchliche und klassische Vorstellungen verbinden sich somit bei Erasmus zu einem Bundesbegriff, der nach Analogie des römischen Vertragsrechtes gestaltet ist.[71] Denn daß ein Bund die gegenseitige eidliche Verpflichtung zweier Partner darstellt, wußte Erasmus auch von Cicero.[72] Daß in dieser Tradition der Eid (jusjuramentum) oder das feierliche Versprechen (sponsio) Wesensmerkmale jedes Paktes sind, war Erasmus so wenig fremd wie die Übertragung dieses Denkens auf die Religion, die er dann auch selbst vornimmt.[73] Und hatte das antike Völkerrecht drei Möglichkeiten zur Überwindung des als immerwährend vorausgesetzten Kriegszustandes gekannt, nämlich Frieden, Freundschaft und Gemeinschaft (pax, amicitia, societas), so steht bei Erasmus der christliche Bund für die höchste Form, also die Gemeinschaft mit Gott und darum unter den Menschen (societas et foedus Christianum).[74]

Erasmus gebraucht diese Rechtsvorstellung jedoch nicht vergleichsweise für ein im Grunde Unvergleichliches, sondern interpretiert im Lichte dieser Gedanken das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Der in der Taufe geschlossene Bund rückt damit in die unmittelbare Nähe des politischen Bundes, wie er beispielsweise zwischen dem Volk und seinem Fürsten besteht.[75] Die Institutio Principis Christiani belegt diese Parallelität eindeutig: unter be-

---

[70] Enchiridion (ed. Holborn, S. 24, 1 f.): Etenim qui cum vitiis pacem iniit, cum deo in baptismate percussum foedus violavit.

[71] Vgl. den Artikel Pactum, in: Pauly-Wissowas Realencyclopädie 36/1, Sp. 2127–2153 sowie beispielsweise De conscrib. epist. des Erasmus, c. 45 (Clericus I Sp. 402 F): Pactum est, quod inter aliquos convenit. Par est, quod inter aliquos commune et aequale est.

[72] De officiis III 31.

[73] De ratione concionandi (Clericus V, Sp. 1081 B): Confertur eodem Religio in suscipiendo ac praestando jurejurando. Pietati contraria est impietas, ad quam propius pertinet idololatria, jusjurandum ob frivola susceptum, perjurium, blasphemia, murmur in adversis, ablivio Dei in prosperis, artes maleficae, sortilegia, et quidquid est huius generis quod vel manifestam, vel occultam cum Daemonibus habet conspirationem.

[74] Vgl. den Artikel Foedus bei Pauly-Wissowa, Bd. 6, Sp. 2818–2827, sowie die Ratio (ed. Holborn, S. 259, 7 ff.): Annotandus est apud eundem circulus, in quo fere se volvit, ubique et societatem et foedus Christianum commendans . . . In idem consortium trahit suos, quos palmites suos appellat, obsecrans, ut quemadmodum ipse idem erat cum patre, ita et illi idem essent secum. Impertit iisdem communem patris suumque spiritum omnia conciliantem.

[75] Bezüglich des Zusammenhanges der Institutio Principis Christiani des Erasmus mit den ständischen Forderungen und Belangen vgl. G. Ritter, Erasmus und der deutsche Humanistenkreis am Oberrhein, Freiburg i. Br. 1937 (Freiburger Universitätsreden, 23).

stimmten Bedingungen – sie entsprechen formal den römischen Geschäftsklauseln – schwört das Volk seinem Fürsten Gehorsam; unmittelbar danach ist in exakt den gleichen Worten von dem Eid (sacramentum) die Rede, den der Christ Christus in der Taufe geschworen hat![76] Erasmus kann beides in dieser Weise nebeneinander stellen, weil es sich für ihn in beiden Fällen um eine ethisch-moralische Bindung und Verpflichtung nach oben wie gegenüber dem Mitmenschen handelt.

Diesem spiritualisierten Gottesbezug entspricht die relative Undeutlichkeit in den Ausführungen über die Vertragsleistung Gottes. Von Christus heißt es zwar, er sei in Lehre und Leben nicht nur das vollkommenste exemplum des göttlichen Willens, sondern durch ihn geschehe auch die „Wiederherstellung der gut geschaffenen Natur".[77] Natürlich klingt hinter Wendungen dieser Art das altkirchliche Erbe an und dann die Vorstellung von der sakramentalen Gnade. Die Tatsache jedoch, daß die Taufe nahezu ausnahmslos nicht als Heilsereignis in jenem Sinne ausgelegt wird, sondern als Ausgangspunkt für ethische Anweisungen aufgrund einer geistig-geistlichen Verbundenheit mit Gott erscheint, belegt eindeutig das Zurücktreten der kirchlichen Tradition. So entsteht der Eindruck, daß das Wesentliche an der Taufe und damit an diesem Bund die Verbindung zwischen Gott und dem freien Menschen zum Zwecke der Verwirklichung eines ethisch-moralischen Grundgesetzes ist. Gott lehrt den Menschen diese seine Gebote und gewährt ihm zugleich die Unterstützung für alles sittlich gute Wollen. Damit weitet sich der Bund in der Tat zu einem Menschheitsbund, der mit vollem Recht mit einem Vertrag zwischen dem Souverän und seinen Untertanen verglichen werden kann. Und das bedeutet: die Rede von jenem in der Taufe geschlossenen Bunde Gottes mit dem Menschen dient dem Humanisten dazu, die individuelle menschliche Freiheit gegenüber allen Autoritäten – sie seien kirchlicher oder gesellschaftlich-politischer Art – auf der Basis des für alle Christen grundlegenden Paktes zu begründen und zu verteidigen.

Diese Interpretation wird durch einen Blick auf den Erasmus wohlbekannten und von ihm hoch geschätzten Laurentius Valla unterstützt. In Vallas Schrift über die Mönchsgelübde[78] steht der Mensch, der seine persönliche Eigenart (genus vivendi)[79] verwirklicht und dabei frei und ungezwungen als Christ das Gute tut, nicht nur neben, sondern über dem Religiosen!

---

[76] Zu den römischen Geschäftsklauseln vgl. Pauly-Wissowa 36/1, Sp. 2148. Vom Fürsten heißt es bei Erasmus: Hac lege populus in tua juravit verba (Studienausgabe V, S. 138), unmittelbar danach vom Christen: In Christi verba jurasti (Studienausgabe V, Darmstadt 1968, S. 140).

[77] Paraclesis (Studienausgabe III, Darmstadt 1967, S. 22): Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae? Wesentlich für das Verständnis ist aber auch die Fortsetzung: Proinde quanquam nemo tradidit haec absolutius, nemo efficacius quam Christus, tamen permulta reperire licet in ethnicorum libris, quae cum huius doctrina consentiant.

[78] De professione religiosorum, Opp. II, S. 287–322.

[79] R. M. Douglas, Humanisme et Réformation. Genus Vitae and Vocatio: Ideas of Work and Vocation in Humanist and Protestant Usage, in: XII[e] Congrès International des Sciences Historiques, Rapports III, Wien 1965, S. 75–86.

Valla kritisiert von hierher die monastischen Tugenden – vor allem Gehorsam und Armut – ja er charakterisiert die Mönchsgelübde als Ausdruck knechtischer Furcht, der er die Liebe entgegensetzt, die alle diese Stücke freiwillig erfüllt.[80] Diese Liebe kommt aus der Verbindung mit Gott, in der der Christ seit seiner Taufe steht, d. h. er steht dadurch in der militia Christi und hat somit Gott versprochen und gelobt (spopondit), „ehrenvoll und heilig zu leben und allen seinen [nämlich Gottes] Geboten zu gehorchen".[81] Wieder ist es also der Bund – dessen Elemente bis hin zum Begriff der sponsio in diesem Zusammenhang begegnen – der die individuelle Freiheit des Menschen garantiert, weil auf der Grundlage dieses von allen Christen mit Gott geschlossenen Paktes menschliche Autoritäten mit ihren Vorschriften überflüssig werden oder doch nur eine sehr untergeordnete Bedeutung beanspruchen können.

Die prägende Kraft der erasmischen Vorstellungen läßt sich vielfach erkennen. Hier sei nur auf Zwingli verwiesen, der in seinen ersten Schriften ebenfalls bei der ethischen Interpretation des Sakramentsbegriffs einsetzt. Sakramente sind pignus, iusiurandum, initiatio aut oppignoratio, Zeichen der militia Christ und damit alles andere als „sakramental" im traditionellen Sinne;[82] sie sind Ausdruck eines Paktes, eines Bundes, in dem der Mensch sich mit Gott verbündet, weshalb auch Gott allein eine solche Verpflichtung wieder lösen kann.[83] Inhalt dieser Verpflichtung aber ist die nova vita, die stark ethische Züge trägt und wofür Christus das exemplum ist – quid enim exigit omnis Christi doctrina quam novam vitam, quae secundum dei voluntatem formatur, et Christi inconcusse fidat?[84]

Was besagen diese Zeichen jedoch, wenn Gott durch den Hl. Geist direkt und ohne äußere Mittel handelt? Zwingli definiert die Sakramente als Ausdruck der Bindung des Menschen an die Kirche, wobei diese nun allerdings nicht sakramental verstanden ist, sondern als Gottesvolk: quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te.[85] Was sich uns bei Erasmus als die Tendenz zu einem allgemeinen Menschheitsbund darstellte, worin die individuelle Bindung wie auch der Zusammenschluß Gleichgesinnter ausgedrückt war, kehrt also in Zwinglis Kirchenbegriff, wenngleich jetzt in neuer Weise strukturiert, durchaus wieder.

---

[80] Tu obedisti, ego curam aliorum gessi; tu pauperem egisti et continentem, ego parem tibi vitam egi; tu ad haec custodienda te alligasti; ego mihi istam necessariam servitutem non putavi; tu necessitate egisti, ego voluntate; tu timore dei, ego amore: perfecta caritas foras mittit timorem. (De prof. rel., S. 318).

[81] Nonne ante promiseras deo, dum baptismate initiatus es, te honeste sancteque victurum, omnibus mandatis eius obedientiam futurum? Quid sibi vult secunda promissio? Quid hominibus spondes, quod deo spoponderas, quomodo potes donare quod ante donaveras? (ebd. S. 309).

[82] Vgl. De vera et falsa religione, Zwinglis Werke III 759, 22 ff.; 764, 25 ff. und bes. 760, 3 f.

[83] Ebd. S. 759, 5 ff.

[84] Ebd. S. 769, 27 ff. und bes. S. 761, 31 ff.

[85] Ebd. S. 761, 22 ff.

Und ebenso läßt sich bei Zwingli beobachten, wie jene Konzeption des Bundes im Grunde an der subjektiv-freien Selbstverpflichtung des einzelnen orientiert ist. Das ist ja das Sakrament: ein öffentlicher, rechtlich verbindender Pakt, mit dem sich der Christ in das Gottesvolk einreiht und sich seinem Herrn voll und ganz zur Verfügung stellt.[86]

Die Frage, warum es einer solchen Form überhaupt bedarf, beantwortet Zwingli mit dem Hinweis auf Gottes Willen. Es hat Gott gefallen, „synem volck ein besunder zeichen [zu] geben"[87] – nämlich die Beschneidung – als ein „pflich- oder pundtszeichen"[88] bei seinem Bundesschluß mit Abraham (Gen. 17). Damit ist der Eigenverpflichtung des Menschen alle Willkür genommen. Gott gebietet die Annahme jenes Zeichens und verpflichtet sich zugleich, denen gnädig zu sein, die es an sich tragen; Abraham und allen seinen Nachkommen gilt die Zusage, „das sy inn zů irem gott sôllind haben".[89]

Der menschlichen Aktivität und Eigenverantwortung ist damit breiter Raum gelassen. Nimmt man hinzu, daß in ebendieser Zeit der städtisch-körperschaftliche Verband zerbricht und daß es gerade die Humanisten sind, die als erste jene auf dem Bürgereid aufgebaute städtische coniuratio gegenseitiger Verpflichtung als nicht länger bindend betrachten, so wird der Hintergrund deutlich, auf dem dieses neue Verständnis des Bundesgedankens wächst.[90] Freilich, man mag fragen, ob der mittelalterlich-kirchliche Rahmen theologischen Denkens mit dieser Konzeption nicht erreicht oder vielleicht sogar schon überschritten ist.

Versucht man abschließend, einige Grundtendenzen der spätmittelalterlichen Bundesvorstellungen herauszuheben, so muß *zuerst* festgehalten werden, daß jene skizzierten Entwürfe sämtlich im Zusammenhang eines gewandelten historischen Bewußtseins entstehen – was sich rechtsgeschichtlich als Übergang zu genossenschaftlichen oder körperschaftlichen Strukturen niederschlägt. Das bedeutet: der Bundesgedanke bietet die theologische Möglichkeit, dem Verlangen nach einem möglichst unvermittelten persönlichen Bezug des Menschen zu Gott ebenso Ausdruck zu verleihen wie er dem Wunsch nach eigener Initiative und individueller Verantwortlichkeit Raum schafft. Das Wissen um Sünde und Ohnmacht des Menschen allerdings verblaßt.

Faktisch entfaltet sich dieses Denken über den Bund – und das ist das *Zweite* – nicht vom sakramentalen Kirchenbegriff aus, sondern kann sogar weitgehend von ihm absehen. Die traditionelle Ekklesiologie wird damit keineswegs negiert. Aber sie wird – mit allen positiven wie negativen Konsequenzen – zur *Voraus*-setzung dieses Bundesgedankens. Das hat zur Folge,

---

[86] Ebd. S. 773, 3 ff.

[87] Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe, Zwinglis Werke IV 292, 6 ff.

[88] Ebd. S. 292, 21 f.

[89] Ebd. S. 293, 17 ff.

[90] Vgl. W. Ebel, Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts, Weimar 1958. Über das Heraustreten der Humanisten aus dieser Ordnung siehe B. Moeller, Reichsstadt und Reformation.

daß das Heilsereignis in Christus jene Bundesvorstellungen *selbst* nicht qualifiziert. Der spätmittelalterliche Bund ist wesenhaft theozentrisch gefaßt, und er ist dementsprechend nomistisch geprägt.

Von diesem Erbe zehrt, wie angedeutet, auch noch die Reformationszeit. Der neue theologische Ansatz beim Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders sowie die massive biblische Neubesinnung in jener Epoche verdecken diese Kontinuität gewiß manchmal. Erst ihre Freilegung jedoch – mitsamt allen in diesem Bundesgedanken implizierten Möglichkeiten – läßt das Eigene und Eigentliche der Reformation erkennen und verstehen.

MISCELLEN

Das Ende von Olympia

Zur Entstehungszeit der Predigten zum Hebräerbrief des Johannes Chrysostomos

Von Ilona Opelt

Den Untergang der Spätantike markieren Maßnahmen der Kaiser, die das religiöse und geistige Leben des Heidentums an der Wurzel treffen sollen. Mag man sich an die Erklärung des Christentums zur Staatsreligion, den Streit um den Altar der Viktoria, die Verbote der Fortführung der heidnischen Kulte durch Theodosius, schließlich an die epochale Schließung der platonischen Akademie im Jahre 529 durch Justinian erinnern.[1]

Zu dieser Bekämpfung der offiziellen Institutionen durch die kaiserliche Gesetzgebung tritt die kirchliche durch die Synoden hinzu, die Volksfeste und abergläubische Bräuche der Heiden auszumerzen suchte.[2] Andere Angriffe gegen die Heiden gehen vom Volk aus, wie die Schleifung des Serapeiums in Alexandrien durch die Scharen des Bischofs Theophilos im Jahre 391.[3]

Ein Epochenjahr der kaiserlichen Maßnahmen gegen die »Hellenisten« ist das Jahr 393, in dem der christliche Herrscher Theodosius die Abhaltung der Olympischen Spiele verbot. Der Durchzug der plündernden Westgoten unter der Führung Alarichs erreichte zwar nur Eleusis[4], das Heiligtum von Olympia blieb noch verschont, aber sein Schicksal war durch das Verbot bereits besiegelt.

Zeitgenössische Nachrichten sind nicht zahlreich. Die eben genannte Schließung der Spiele durch Kaiser Theodosius überliefert Kedrenos, ein byzantinischer Historiker des 12. Jahrhunderts, der aus zweiter Hand schöpft.[5] Dort hist. comp. p. 327 (nicht 323, wie irrtümlich Ziehen) = 1, 573 Bekker, 13. Band des Corpus, Bonn 1838, heißt es: Ἐν τούτοις ἡ τε τῶν Ὀλυμπιάδων ἀπέσβη πανήγυρις. ἡ τις κατὰ τετραετῆ χρόνον ἐπετελεῖτο.

Theodosius II ließ den Zeustempel im Jahre 423 in Brand stecken. An ent-

[1] L. M. Laistner, Christianity and the Pagan Culture in the later Roman Empire, Ithaca New York 1951, Paperback 1967, [3]–[8].

[2] Vgl. Die Volcanalia in der Spätantike: Vigiliae Christianae 1970, im Druck.

[3] Eunapios v. soph. VI, 11, 1 Giangrande (472 Cobet); vgl. RAC 6, 933 f.

[4] Vgl. Eunapios v. soph. VII,3 Giangrande (475 f Cobet).

[5] Ziehen, Olympia: RE 35, 40 mit Stellenangaben. Ihm folgen E. Kirsten, W. Kraiker, Griechenlandkunde 1, [5]Heidelberg 1967, 270.

legener Stelle, in den Scholien zum Praeceptor rhetoricae Lucians, lautet die Nachricht in der Lesart des Parisinus 2954 folgendermaßen: Schol. zu III. p. 178 v. 18 Jacobitz:

'Ολυμπιάδας]
πόλις ἦν ἐν Ἤλιδι 'Ολυμπία καλουμένη, ἱερόν ἔχουσα ἐπιφανέστατον 'Ολυμπίου Διός. ἐν ταύτῃ ἀγὼν ἐπετελεῖτο παγκόσμιος τὰ 'Ολύμπια, κατὰ πέντε ἔτη συγκροτούμενος, διὸ καὶ πενταετηρικὸς ἐκαλεῖτο ὃς καὶ ἀνεγράφετο τοῖς δημοσίοις ἀεὶ εἰς δήλωσιν τῶν ἐνιαυτῶν, καὶ ἦν τοῦτο ἀκριβὴς τοῦ χρόνου ἐπίγνωσις. τεσσάρων γὰρ ἐτῶν μεταξὺ διαρρεόντων τῷ πέμπτῳ συνετελεῖτο. καὶ διήρκεσεν ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν Ἑβραϊκῶν κριτῶν μέχρι τοῦ μικροῦ Θεοδωσίου. ἐμπρησθέντος γὰρ τοῦ ἐν 'Ολυμπίᾳ ναοῦ ἐξέλιπε καὶ τῶν 'Ηλείων πανήγυρις

Diese Stelle wird in dem durch Wasser beschädigten Vindobonensis 123 folgendermaßen wiedergegeben (. . . zeigen die Zerstörung durch Wasser an):

ὁ ἀρξάμενος δὲ ἀπὸ τῆς . . . τ καθ' ἑβραιζ (sic) ἐπὶ ἰαειρ' ἕνα . . . διήρκεσεν μέχρι τοῦ μικροῦ . . . ὃς 'Αρκαδίου υἱὸς ἦν, τ . . . ναοῦ τοῦ 'Ολυμπίου, Διὸς ἐμπρη . . . ἔλιπεν καὶ ἡ τῶν 'Ηλίων πανήγυρις . . . ν ὁ 'Ολυμπικός

Angesichts dieses Befundes weckt ein weiteres Zeugnis über die Olympischen Spiele vom Ausgang des 4. Jahrhunderts besondere Erwartung. Es befindet sich in einer der Homilien zum Hebräerbrief [des Paulus] bei Johannes Chrysostomos. In epistulam ad Hebraeos Cap. VIII Homil. XIV,4 = PG 63,116:

Πόλεμος ἔστιν ἐν τῇ ἀγορᾷ, μάχη ἔστι τὰ πράγματα τὰ καθημερινά, κλυδώνιόν ἐστι καὶ χειμών. Δεῖ τοίνυν ὅπλων ἡμῖν. μέγα δὲ ὅπλον εὐχή. δεῖ οὐρίων ἀνέμων, δεῖ μαθεῖν ἅπαντα, ὥστε τὸ μῆκος τῆς ἡμέρας χωρὶς ναυαγίων διανύσαι καὶ τραυμάτων. πολλοὶ γὰρ καθ' ἡμέραν οἱ σκόπελοι, καὶ πολλάκις προσέρραξε τὸ σκάφος καὶ κατεποντίσθη. Διὰ τοῦτο εὐχῆς ἡμῖν δεῖ μάλιστα ἑωθινῆς καὶ νυκτερινῆς. 'Ολύμπια πολλοὶ πολλάκις ὑμῶν ἐθεάσαντο. καὶ οὐκ ἐθεάσαντο μόνον ἀλλὰ καὶ σπουδασταὶ καὶ θαυμασταὶ τῶν ἀγωνιζομένων ἐγένοντο. ὁ μὲν τούτου, ὁ δὲ ἐκείνου. Ἴστε οὖν ὅτι καὶ τὰς ἡμέρας τῶν ἀγώνων καὶ τὰς νύκτας ἐκείνας, δι' ὅλης νυκτὸς ὁ κήρυξ οὐδὲν ἄλλο φροντίζει, οὐδὲν ἄλλο μεριμνᾷ, ἢ ὅπως ἐξελθὼν μὴ ἀσχημονήσῃ ὁ ἀγωνιζόμενος. Ἐκεῖνοι γὰρ οἱ παρακαθήμενοι τῷ σαλπιγκτῇ παρεγγυῶσι μηδὲ φθέγγεσθαί τινι, ὥστε μὴ τὸ πνεῦμα δαπανώμενον γέλωτα ὄφλειν. Εἰ τοίνυν ὁ ἐπ' ἀνθρώπων ἀγωνίζεσθαι μέλλων, τοσαύτῃ κέχρηται προνοίᾳ, πολλῷ μᾶλλον ἡμῖν ἁρμόσει διηνεκῶς φροντίζειν καὶ μεριμνᾶν, οἷς ὁ πᾶς βίος ἀγών ἐστι. Πᾶσα τοίνυν ἔστω νὺξ παννυχὶς καὶ μεριμνῶμεν πῶς ἐξελθόντες τὴν ἡμέραν μὴ γέλωτα ὄφλομεν. Καὶ εἴθε γέλωτα μόνον. νυνὶ δὲ κάθηται ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ὁ ἀγωνοθέτης, ἀκούων ἀκριβῶς μήτι ἀπηχὲς φθεγγώμεθα, μήτι παρὰ μέλος. οὐ γὰρ πραγμάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ ῥημάτων ἐστί κριτής. Παννυχίσωμεν, ἀγαπητοί, ἔχομεν καὶ ἡμεῖς σπουδαστάς, ἐὰν θέλωμεν. Ἑκάστῳ ἡμῶν ἄγγελος παρακάθηται. ἡμεῖς δὲ ῥέγχομεν . . . εἰς ἓν ὁρῶμεν μόνον, ὅπως τὸ βραβεῖον λάβωμεν καὶ τὸν στέφανον ἀναδησώμεθα.

Dieser Beleg, den wir der Übersichtlichkeit halber hier so breit ausgeschrieben haben, steht mit der übrigen Predigt nicht in unmittelbarem Zusammenhang. Die schwierige 14. Homilie zum 8. Kapitel des Hebräerbriefes handelt über den Oberpriester, der zur Rechten im Himmel thront.[6] Nach der Deutung des Predigers verbindet Paulus das Erhabene mit dem Niedrigen. Johannes bestimmt in bester Homiletenmanier das Wesen des ἁγίων λειτουργός: er kann kein Diener sein, denn er nimmt eine herrscherliche Haltung ein, er sitzt.

Das Zelt, in dem er sich aber befindet, ist der Himmel. Chrysostomos benützt die Gelegenheit, um sich gegen die aristotelischen Lehren von der Kreisbewegung und Kugelgestalt des Himmels zu ereifern. Diese Polemik sieht ihn ganz auf der agnostizistischen Linie mancher anderer zeitgenössischer Kirchenväter.[7]

Der Erzpriester, der sich, eingeschlossen vom Himmel, in diesem Zelt befindet, ist Gott und Mensch zugleich. Er dient den himmlischen Dingen, den ἐπουράνια.

Der Himmel ist für ihn nicht nur das Zelt, er ist auch sein Altar. Der Priester vollzieht den »neuen Bund«. Dieser ist gegenüber dem »alten Bund« der Juden als »erneuerter Bund« zu deuten. Nach einigen judenfeindlichen[8] Ausführungen erläutert der Prediger weiter, das Böse nehme bei uns seinen Ausgang; es bedeute das »Altern« der Juden, das »Altern« aller Menschen. Daraus folgt die Mahnung, wir, die wir neu waren und gealtert sind, sollten uns verjüngen, von Falten, Flecken und Schmutz reinigen, die geistige Schönheit wiedererlangen. Sie aber bedeutet Erneuerung von den Sünden durch Reue, Buße und Wiedergutmachung.[9]

Daran schließt Chrysostomos die in Predigten gängige weitere Ermahnung der Gemeinde zum Gebet.[10] Er leitet sie mit einigen nicht mehr neuen Metaphern ein. Auf dem Markt herrscht Krieg; das tägliche Leben ist ein Kampf, Wogenschwall und Sturm. In dieser (gefährlichen) Lage bedarf man der Waffen. Eine schwere Waffe aber ist das Gebet. Günstige Winde sind nötig. Alles muß man lernen, um den langen Tag ohne Anfechtungen, d. h. ohne »Schiffbruch« und ohne Wunden zu vollenden. Oft zerschellt das Boot und versinkt.

---

[6] E. Hoffmann-Aleith, Das Paulusverständnis des Johannes Chrysostomos: ZntW 38, 1939, 181–188 konzentriert sich auf die großen Briefe; sie hebt aber allgemein die Eindringlichkeit der Exegese und die glühende Liebe zu Paulus hervor.

[7] Vgl. Erde: RAC 5, 1168. 1173.

[8] K. H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11, Düsseldorf 1956, 78–80 zur judenfeindlichen Auslegung von Römer 2,10ff. Chrysostomos kommt in seinen Predigten zum Römerbrief zu dem Schluß, die Heiden seien besser als die Juden.

[9] Über die Bedeutung des Bußgedankens allgemein bei Chrysostomos Hoffmann-Aleith a. a. O. 183.

[10] Das Gebet hat im theologischen Denken des Johannes zentrale Bedeutung. Daher ist es z. B. auch die »wichtigste Gegenleistung des Almosenempfängers«. Dazu vgl. O. Plassmann, Das Almosen bei Johannes Chrysostomus, Münster 1961, 41 mit reichen Belegen in den Anmerkungen 18–21 a. a. O.

Dieser Protreptikos zum Gebet leitet ein paränetisches Beispiel von den Olympischen Spielen ein, dem wir uns jetzt zuwenden müssen. Johannes entwickelt an dieser Stelle das ihm auch sonst liebe Bild vom Lebenskampf des Christen[11] mit besonderer Eindringlichkeit. Der homiletischen Wirkung wegen erinnert er seine Gemeinde daran, daß sie die Olympischen Spiele nicht nur oft als unparteiische Zuschauer betrachtet hätten, sondern die Wettkämpfer mit Eifer, ja mit sportlicher Teilnahme und Bewunderung verfolgt hätten. Weiter erinnert er sie an die Funktion des κήρυξ, der bei Tag und Nacht auf die gute Haltung der Wettkämpfer bedacht sei. Dem Trompeter sei verboten, irgend jemanden anzurufen, damit er sich später nicht durch Atemnot lächerlich mache. Wenn schon bei einem sportlichen Kampf in solcher Weise das Decorum beachtet würde, so folgert der Prediger, um wieviel mehr müßten wir uns im Lebenskampf bemühen, uns nicht lächerlich zu machen.

Johannes erinnert also an eine auch für den Christen vorbildliche, bei den Olympischen Spielen geübte Verhaltensregel und münzt sie aus für die richtige Lebensführung. Sein Beispiel ist eine besonders breite und zu seelsorgerlichen Zwecken aktualisierende Variante der Metapher vom miles Christi. Es ist nicht möglich, daß Chrysostomos dieses Beispiel gebracht hat, nachdem Kaiser Theodosius die Olympischen Spiele offiziell verboten hat, also nicht nach dem Jahr 393.

Das gibt uns aber ein wichtiges und, wie sich zeigen wird, doppeltes Abfassungskriterium für die Homilien zum Hebräerbrief an die Hand. M. von Bonsdorff, der sich in einer sorgfältigen Dissertation mit den Homilien des Johannes Chrysostomos beschäftigt hat[12], setzt die 34 Homilien zum Hebräerbrief aus »inneren Gründen« in die Konstantinopler Zeit. Johannes habe seine Predigten zu den Paulusbriefen dort fortgesetzt. 399 habe er über den Kolosserbrief gepredigt, im folgenden Jahr über die Apostelgeschichte, in der letzten Hälfte von 402 oder in der ersten von 403 über den Hebräerbrief.

Bonsdorff gibt zu, daß in den Predigten kein direkter Hinweis auf frühere Konstantinopler Werke erscheint, daß sie schwächer sind als die zur Apostelgeschichte, daß weder auf die Konstantinopler Verhältnisse noch auch auf klerikale Mißstände angespielt wird. Es fehlen auch Anzeichen für die »Chrysostomostragödie«.[13]

Jedoch werden der Kaiser, die Kaiserin, die Eunuchen, die Rangstufen erwähnt.[14] Ferner deuten nach Bonsdorff allgemeine Ausführungen darauf hin, daß der Prediger das höchste kirchliche Amt innehabe.[15]

---

[11] Die Kampfmetapher begegnet z. B. in der 28. Homilie wiederholt: 28,1 [192]. 2 [193] (Wettlaufbild, aufs Ziel schauen). 5 [199] usw.

[12] M. von Bonsdorff, Zur Predigttätigkeit des Johannes Chrysostomos, biographisch-chronologische Studien über seine Homilien zu neutestamentlichen Büchern, Diss. Helsingfors 1922, 109.

[13] A. a. O. 113. 1143.

[14] Bonsdorff 111 gibt folgende Angaben für die Erwähnung des Kaisers: hom. 28 (plötzlicher Anblick des Kaisers), 32 (die Kaiserin wird sofort empfangen), 9

Bonsdorff war damit trotz eindringlicher Analyse der Predigten immer noch nicht weiter als der Verfasser der lateinischen Einleitung der Homilien im griechischen Migne oder als H. Lietzmann in seinem knappen Artikel in der RE.[16]

Die Erwähnung der Olympischen Spiele hatten alle drei übersehen. Wenn sie nach 393 nicht möglich ist, so haben wir damit einen Terminus ante quem der Abfassungszeit. Sie versetzt uns aber von Konstantinopel nach Antiochien, wo Johannes von 386 bis 398 das Predigtamt ausübte.[17] Das Beispiel der Olympischen Spiele ist ein Terminus post quem non; er datiert die Predigten nicht nur, er lokalisiert sie auch biographisch. Daraus folgt, daß gar nicht die großen, sondern die lokalen Olympischen Spiele von Antiochien gemeint sind, die Johannes auch sonst erwähnt hat. Er beschreibt das Kostüm des Agonothetes und die Preisverteilung.[18] Diese lokalen Spiele wurden alle vier Jahre gefeiert und hielten sich bis zum Jahre 520. Sie sind bezeugt für die Jahre 380 und 404, aber auch für 384 und 388.

Durch diese Überlegungen sind die Predigten auf die antiochenische Zeit fixiert, wo Johannes nach Bonsdorff den größten Teil der Paulusbriefe kommentierte.[19] Wir können sie aber mit Hilfe eines anderen von den Interpreten ebenfalls übersehenen weiteren Indizes noch genauer datieren. In der 32. Homilie werden Erdbeben, Brände und Einfälle der Reichsfeinde genannt (32,3 [PG 63,222]). In zwei Homilien spricht Johannes ebenfalls

---

(kaiserlicher Wagen), 27 (Eintritt in den Palast), 13 (Rangstufen), 17 (Eunuchen). Bei exakter Nachprüfung der Angaben Bonsdorffs sieht man, daß jegliche individuellen Züge des Kaisers, der Kaiserin, der Ränge am Hof fehlen. Bezeichnend für diese fehlende Kenntnis genauer Einzelheiten ist gerade etwa die 13. Homilie: sie schildert Lohn und Strafe zweier Soldaten desselben Truppenteils: der tapfere wird vom Kaiser ausgezeichnet, der diebische gerade noch verschont (13, 4 [108]). Die im folgenden aufgeführte Beschreibung der Hofränge, für Bonsdorff entscheidendes Kriterium, kennt nur den obersten Rang des ὕπαρχος und seinen Antipoden, den δεκανός.

[15] A. a. O. 110 führt Bonsdorff an: die 24. Homilia, Formulierung: εἰς λόγου διακονίαν τεταγμένος; 30. Homilia: ἐγὼ μὲν εἰς εἰμί; man ergänze aus den Hinweisen der Vorrede: hom. 4, 6 [46] περιβάλλομεν τὰ δέσμα; 23, 4 [166] πατήρ εἰμὶ φιλόστοργος.

[16] Man vgl. Vorrede zum 63. Migneband 9; H. Lietzmann, Ioannes nr. 55: RE 9, 1817. 1818: »eine genaue chronologische Fixierung ist bisher noch nicht gelungen; wohl in der Reihenfolge des Kanons«.

[17] A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne, Paris 1959, 412 Chronologie de Chrysostome.

[18] G. Downey, The Olympic Games of Antioch in the Fourth Century A. D.: TAPhA 70, 1939, 428–438. In De bapt. Christi 4 (PG 49, 370) beschreibt Chrysostomos das Kostüm und in Matth. 13, 5 (PG 57, 216) die Preisverteilung. Downey verweist auf De Anna 3,4 (PG 54, 658) a. a. O. 431[16]. Zu den Spielen allgemein vergleiche man Downeys großes Buch, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest, Princeton 1961, 440–442, wiederum mit reichen Belegen.

[19] Bonsdorff 108; Lietzmann a. a. O. 1817; B. Altaner, A. Stuiber, Patrologie, [6]Freiburg 1963, 288: »seine berühmten exegetischen Homilien stammen aus dieser Zeit (scil. als er das Predigeramt in Antiochien verwaltete)«.

über Erdbeben. J. Baur datiert sie auf 394 beziehungsweise auf 396[20], während der Experte Downey beide ins Jahr 396 ansetzt, da das Erdbeben von 394 nur Konstantinopel umfaßte.[21]

Wir kommen damit in die Jahre zwischen 396 und 398, weil die Homilien nicht in Konstantinopel, also vor 398, und nach dem Erdbeben von 396 gehalten sein müssen. Diese Entstehungszeit erklärt aber auch, warum gerade ein antiochenischer Priester namens Constantius oder Constantinus sie erst aus dem Nachlaß des Predigers aufgrund einer Nachschrift ediert hat. Baur[22] wies auf den Widerspruch zwischen dem antiochenischen Editor und dem Tod des Johannes im Exil sowie der Abhaltung der Predigten in Konstantinopel hin. Wir sehen jetzt, daß die Provenienz des Editors die anderen Indizien für die frühe und antiochenische Entstehung der Homilien aufs beste ergänzt.

---

20 De Lazaro concio VII (PG 48, 1027–1043) und Hom. post terrae motum (PG 50, 713–716), Nachweis von G. Downey, History of Antioch . . . 4382. P. Chrysostomus Baur, Johannes Chrysostomus und seine Zeit 1, München 1929, 328.

21 G. Downey, Earthquakes at Constantinople and Vicinity A. D. 342–1454: Speculum 30, 1955, 597. Nicht verschwiegen sei, daß Bonsdorff 108 die Lazauspredigten ins Jahr 388 datiert. – Zu den beiden Erdbeben umsichtig, aber auch vorsichtig, A. Hermann, Erdbeben: RAC 5, 1107.

22 Baur 2, 94 (allerdings in englischer Übersetzung, Westminster Maryland 1959). Lietzmann a. a. O. 1819. Die Nachricht über die postume Edition stammt aus den Handschriften und erscheint schon in der lateinischen Einleitung des 63. Mignebandes.

QUELLEN

Handschriften von Werken Gabriel Biels aus seinem Nachlaß in der Gießener Universitätsbibliothek*

Von Martin Elze

Seit der Mitteilung von Johannes Haller[1] ist allgemein bekannt, daß „der Nachlaß Biels an Büchern und eigenen Schriften . . . auf dem Wege über Butzbach in die Universitätsbibliothek zu Gießen gekommen" ist. Das hängt damit zusammen, daß Wendelin Steinbach, der Verwalter des Nachlasses, in Butzbach geboren war und im dortigen Stift der Brüder vom gemeinsamen Leben seine Heimstätte gehabt hatte, ehe er mit dessen Propst Gabriel Biel nach Württemberg kam. Wohl bald nach dem Tod Steinbachs im Jahr 1519 in Tübingen muß seine Hinterlassenschaft einschließlich jenes umfangreichen Erbes von Biel in die Bibliothek des Stiftes Butzbach gekommen sein, die im 18. Jahrhundert nach Gießen überführt wurde. Durch den aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts stammenden Katalog[2] sind die Handschriften dort leider nur unzureichend erschlossen. Immerhin ist ihm zu entnehmen, welche Codices Butzbacher Provenienz sind. Im Verfasserregister ist Biel lediglich mit drei Nummern aufgeführt: ms. 772 (Sermones), 773 (Scriptum in I sententiarum) und 1250 (Dictata varia de dialectica, logica etc.). Darauf basierte offensichtlich Hallers Information, der außerdem nur auf drei akademische Reden Biels aus ms. 835 aufmerksam macht.[3] Ms. 773 hat dann F. Stegmüller[4] als Biels eigenes Exemplar von Ockhams Sentenzenkommentar identifiziert, statt dessen aber in ms. 734 den Text des zweiten und dritten Buches von Biels Sentenzenwerk erkannt. W. Werbeck[5] schließlich hat eine Untersuchung von ms. 756 beigetragen und darin außer Biels

* Für hilfreiche Unterstützung bin ich der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Gießen und besonders Herrn Dr. W. Werbeck in Tübingen zu großem Dank verpflichtet. Er hat unter anderem die ausführliche Inhaltsangabe zu ms. 835 unten S. 84 f.) beigesteuert.

[1] Die Anfänge der Universität Tübingen II (1929) S. 54*.

[2] J. Val. Adrian, Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae academicae Gissensis (1840).

[3] Haller S. 56*. Es handelt sich aber nicht um ein Autograph, wie Haller angibt.

[4] Literargeschichtliches zu Gabriel Biel; Theologie in Geschichte und Gegenwart (Festschrift für M. Schmaus) 1957, 309–316.

[5] Handschriften zum I. Buch von Gabriel Biels Collectorium; Geist und Geschichte der Reformation (Festschrift für Hanns Rückert) 1966, (68–85) 70 f.

Abbreviatio von Ockhams Kommentar zum 1. Buch der Sentenzen auch einen wohl ebenfalls von Biel stammenden Kommentar zum Tractatus de anima von Peter von Ailly aufgefunden.[6]

Von weiteren Mitteilungen zu Gießener Biel-Handschriften ist mir nichts bekannt. Die Behauptung von R. Damerau,[7] daß in ms. 618 eine Vorlesung Biels über die Metaphysik des Aristoteles vorliege, beruht auf einem Irrtum.

Nun ergibt aber eine genauere Durchsicht des Gießener Handschriftenkataloges doch noch mehr Aufschluß. So erfährt man aus den Angaben zu ms. 834–38 und 839, daß in diesen Bänden u. a. Predigten von Biel vorliegen. Und einiges verraten auch die oft allerdings ungenau wiedergegebenen Textanfänge.

Immerhin ließ das einen Besuch in der Gießener Bibliothek lohnend erscheinen. Was sich bei einer ersten Nachprüfung an denjenigen Codices herausstellte, die auf Grund solcher Hinweise des Katalogs im Verdacht standen, Werke von Biel zu enthalten, soll hier mitgeteilt werden. Dabei habe ich die Handschriften von Sentenzenkommentaren, da sie anderweitig bearbeitet werden, bewußt übergangen. Dringend erforderlich wäre aber eine konsequente Untersuchung des gesamten ehemals Butzbacher Handschriftenbestandes, der immerhin zweihundert Bände umfaßt. Ich bin sicher, daß sie noch weitere Manuskripte von Werken Biels zu Tage fördern könnte.

Dasselbe gilt übrigens für die Handschriften der Stadtbibliothek Trier, unter denen sich, aus alten Niederlassungen der Brüder vom gemeinsamen Leben stammend, einige Werke Biels finden, die in diesem Bericht mit erwähnt werden sollen. Da auch hier die Angaben des Handschriftenverzeichnisses[8] nicht fehlerfrei zu sein scheinen, ist ebenfalls mit der Möglichkeit weiterer Biel-Funde zu rechnen.

1. Schriften zur aristotelischen Logik

Ms. 53, 54, 1250 bilden nach Einband, Format und Schreibern eine zusammengehörige Gruppe. Es handelt sich zum Teil um rubrizierte Reinschriften. Nicht alle Stücke, die sie enthalten, stammen von Biel. Ihre Herkunft aus seiner Nähe ist aber dadurch erwiesen, daß der Vorsatz des ms. 54 und der zweiten Nummer in ms. 1250 (fol. 86) ein Stück des Einblattdruckes der Ablaßbulle Sixtus' IV. vom 22. 6. 1479 für Urach (GW 4341) ist. Der Inhalt der Bände ist folgender:

ms. 53:

1) In Aristotelis Logica. Am Ende eines Abschnitts steht in Zierschrift m. g. b. – zweifellos eine Verfasserangabe: Magister Gabriel Biel. Die Reinschrift des Textes bricht ab. Es folgt von derselben Hand, aber eilig geschrieben, offenbar eine Ergänzung.

---

[6] Aber auch ms. 756 ist kein Autograph!

[7] Die Abendmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel (1964) S. 17 mit Anm. 18; S. 105 mit Anm. 1. – Vgl. unten S. 73.

[8] M. Keuffer – G. Kentenich – A. Becker, Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier I–X (1888–1931). – Vgl. unten S. 89.

2) In Aristotelis de praedicabilibus (= Porphyrius, Isagoge). Am Ende der Reinschrift steht: Hec M. G. B.
3) In Aristotelis praedicamentorum. Am Rand des in Reinschrift geschriebenen Textes stehen mit roter Tinte Verweise auf Ockham, am Ende: M. G.
4) Item (?) est 4. tractatus peri hermenias.
Es folgen von der Hand eines anderen Schreibers zwei weitere Stücke:
5) Noticia parvorum loycalium Dr. Ma.
6) Abbreviacio .. . eorum que per mag. marsilium in tractatu consequentiarum ponuntur . . .

Verfasser dieser beiden Texte ist Marsilius von Inghen (gest. 1396)[8a]. Das bestärkt die ohnehin naheliegende Annahme, daß es sich bei den vier vorausgehenden Schriften Biels um Zeugnisse seiner Lehrtätigkeit in Heidelberg in der Zeit nach der Magisterpromotion 1438 handelt.

ms. 54:

1) Circa libros priorum analeticorum Aristotelis.
Die Schrift ist dieselbe wie in ms. 53 Nr. 5 und 6. Der Text wird demnach ebenfalls von Marsilius stammen.
2) Kommentare zu folgenden Schriften des Organon: zum 1. Buch der Analytica priora, den zwei Büchern der Analytica posteriora, zum 3., 6. und 8. Buch der Topica und zu den zwei Büchern der Elenchi. Sie sind durch ein gemeinsames Register am Anfang zusammengefaßt. Es würde sich nach der herkömmlichen Reihenfolge der aristotelischen Schriften um Fortsetzung und Schluß der Auslegungen in ms. 53 Nr. 1–4, also ebenfalls um Werke von Biel, handeln können. Eine Verfasserangabe fehlt hier allerdings, und die Vermutung bleibt auf eine genaue Nachprüfung angewiesen. Vorerst ist auf zwei entgegenstehende Anzeichen aufmerksam zu machen: Der Schreiber des Textes ist offensichtlich derjenige der Marsilius-Schriften, und am Ende der Topica steht das Datum: Anno 1482.
3) Kommentar zu den zwei Büchern Peri hermeneias. Am Ende steht der Vermerk: Dicta Frederici. Um wen es sich dabei handelt, habe ich vorläufig nicht feststellen können.

ms. 1250:

Ein Sammelband mit 251 maschinell gezählten Blättern. Hier interessiert nur das in Adrians Katalog unter b) vermerkte Stück. Für das übrige verweise ich auf die dortige Inhaltsangabe.

1) fol. 86 Die Bulle Sixtus' IV. (siehe oben).
2) fol. 87–111 Kommentar zu einem Buch Dialectica, dessen Incipit lautet: Dialectica est ars artium scientia . . . Am Ende steht: finis M. G. Die Schrift ist dieselbe wie ms. 53 Nr. 1–4.
3) fol. 114–136 Iste est tractatus quartus peri hermenias (vgl. ms. 53 Nr. 4). Am Ende des Textes (fol. 127): M. G. Es folgen Figuren mit Erläuterungen.
4) fol. 137–141 Introductorium ad praedicabilia Porphyrii.

[8a] Ein Katalog seiner Schriften bei G. Ritter, Studien zur Spätscholastik I (SAH 1921, 4) S. 185 ff.

5) fol. 142–164 Introductorium in praedicamenta Aristotelis.
Am Ende steht die Jahreszahl 1485.
6) fol. 165 Eine Quaestio: Utrum substantia sit generalissimum.
7) fol. 173–196 Noticia parvorum loycalium (vgl. ms. 53 Nr. 5).

Gewiß stammen also die beiden ersten Stücke von Biel. Wie es mit den übrigen steht, bedarf genauerer Prüfung.

Das äußere Bild, das die besprochenen drei Handschriftenbände zeigen, ist ein völlig anderes als dasjenige des von Damerau[9] für Biel reklamierten, im ersten Teil zweispaltig angelegten Foliobandes ms. 618. Sein Inhalt – von fol. 190 an übrigens ein zweiter, nicht in Kolumnen geschriebener Text von Quaestionen zur Metaphysik des Aristoteles; ein Befund, der von Damerau gar nicht erwähnt ist! – ist von einer Hand niedergeschrieben, die im Umkreis der Biel-Handschriften sonst nirgends begegnet. Daß Biel den Band auf den Innenseiten des Einbandes mit Besitzervermerken versehen hat, spricht auch nicht gerade dafür, daß er ihn selbst verfaßt habe. Wer an seiner Stelle als Verfasser in Frage kommt, habe ich allerdings nicht untersuchen können.

2. Sacri canonis missae expositio

Ms. 814, alter Holzband mit Lederrücken. Auf der Innenseite des hinteren Einbanddeckels steht quer in Zierschrift des 15./16. Jahrhunderts: Exposicio prime partis canonis misse. Die Handschrift enthält sonst keinen Hinweis auf Titel und Verfasser des Werkes. Angebunden ist ein Exemplar des Sermo historialis passionis dominicae (von Biel), gedruckt von Johann Otmar in Reutlingen 1489.

Die Handschrift umfaßt 18 Lagen, bezeichnet von a bis s, jeweils auf der ersten Seite der Lage in der Mitte des unteren Seitenrandes. Die Lagen haben je 12 Blätter, mit Ausnahme der Lage l, die aus 14 Blättern besteht. Die Blattgröße beträgt 19,5 x 27 cm.

Es handelt sich um eine zweispaltig angelegte, rubrizierte Reinschrift, deren letzte Lage von einem zweiten Schreiber stammt.

Der Text beginnt (fol. a 1 ra) unmittelbar mit der Lectio prima und reicht bis zum Ende von lectio 60 (fol. s 11 ra). Doch weist er zwei Lücken auf: fol. g 9 rb bricht der Text mitten in lectio 31 mit den Worten secundum multiplicationem (so statt multiplicitatem) obiectorum (= I 318, 4 in der Ausgabe von Oberman-Courtenay) ab. Die restlichen Seiten der Lage g sind unbeschrieben, ebenso die gesamte Lage h. Erst fol. j 1 ra setzt der Text wieder ein, und zwar innerhalb der lectio 35 mit den Worten expressio vini de botro . . . (= II 24, 2). Der Raum, den die unbeschriebenen Seiten bieten, entspricht ungefähr dem Umfang des ausgelassenen Textes.

Eine weitere Lücke ergibt sich in lectio 59. Hier endet die Hand des ersten Schreibers am Schluß der Lage r mit den Worten prima nostra (= II 439, 22). Und der zweite Schreiber beginnt die letzte Lage s mit den Worten a tali operatum (= II 441, 17).

[9] Vgl. oben S. 71 Anm. 7.

Am Schluß von lectio 60 steht nicht wie in den Drucken Explicit canon, sondern Deo gratias – ein Anzeichen dafür, daß eine Fortsetzung offenbar nicht vorgesehen war. Vielleicht gab es sie noch gar nicht?

Daß die Handschrift ein Stadium der Textgeschichte repräsentiert, das älter ist als der Erstdruck von 1488, geht jedenfalls eindeutig daraus hervor, daß sie zu lectio 57 keinerlei Hinweis auf die berühmte additio necessaria über die Wirkung der Ablässe per modum suffragii (II 402–410, § K–R) enthält.

Insgesamt scheint die Handschrift dort, wo der Text der Reutlinger Editio princeps von 1488 von demjenigen der Ausgaben von Tübingen 1499 und Basel 1510 abweicht oder wo R und T gemeinsam gegen B stehen, die Lesart von R bzw. RT zu bestätigen, außer in den Fällen, wo in R offenkundige Druckfehler vorliegen. Da kann dann die Handschrift gelegentlich zur Emendation einer verderbten Stelle verhelfen, so z. B. I 40 bei Anm. d: Der Text der Handschrift lautet hier, sicher richtig, . . . consequantur. Haec omnia Alexander de Ales in effectu.[9a]

Eine weitere Handschrift der Sacri canonis missae expositio, allerdings nur des Einleitungsteils (lect. 1–14), befindet sich übrigens in der Stadtbibliothek zu Trier, ms. 971 (929), und ist in deren Katalog auch als solche ausgewiesen.[10] Es handelt sich um einen Sammelband des 15. Jahrhunderts aus dem von Marienthal (Rheingau) aus besetzten Bruderhaus St. German. Der Band enthält:

1) fol. 1–27 Gerson, Opus tripartitum – eine Incunabel der Marienthaler Presse, ohne Jahr.
2) fol. 28–51 Institutiones succinctae in rite faciendam ex vera poenitentia confessionem sacramentalem, Erfurter Druck von 1516.
3) fol. 52–120 r Text der Expositio, beginnend mit einer dem Reutlinger Erstdruck entsprechenden Tabula contentorum, zweispaltig bis fol. 54 va. Der Rest dieser Seite ist ringsum ausgefüllt mit anderen Texten. Danach ein Blatt herausgeschnitten. Fol. 55 r heißt es: Incipit pars prohemialis lecture super canone misse, Lectio prima. – Das Wort lectura entspricht wiederum R; T und die späteren Drucke gebrauchen statt dessen das Wort expositio. Ebenfalls mit R übereinstimmend sind die Buchstaben, die am Rand zur Kennzeichnung der einzelnen Abschnitte angegeben sind. Ein Unterschied besteht allerdings darin, daß sie in R der fortlaufenden Bezeichnung der Kolumnen einer Lektion, hier aber zur Paragraphenbezeichnung dienen.

   Der Text stimmt in der Regel mit dem von R völlig überein, sogar an Stellen, wo in R eindeutige Druckfehler vorliegen (z. B. I 10,15 circumsubstantiarum). Abweichungen von R sind entweder Schreibfehler oder

---

[9a] Eine vollständige Kollation ist inzwischen im Institut für Spätmittelalter und Reformation in Tübingen vorgenommen worden. Eine Mitteilung der wichtigsten Varianten ist geplant.

[10] Keuffer – Kentenich (oben S. 71 Anm. 8) IX. Die juristischen Handschriften (1919) S. 74.

bloße Änderung der Abfolge zweier Wörter. Danach ist die Annahme einer Abhängigkeit der Handschrift von R kaum zu umgehen.

fol. 84 r endet der Text mit lectio 14.

fol. 84 v folgt der vollständige Text der Epitoma expositionis sacri canonis missae, beginnend mit dem Prolog. Er reicht bis fol. 120 r.

Der Rest der betreffenden Lage ist mit einem neuen Stück gefüllt:

4) fol. 121–124 Auszüge aus drei Disputationen, deren erste über den freien Willen als von Wendelin Steinbach stammend bezeichnet ist; die zweite handelt vom peccatum commissionis et omissionis, die dritte quod peccatum ex malitia sit gravius peccato ex ignaro.

5) fol. 125–291 Biel, in sent. IV d. 15.

Schließlich enthält das Gießener ms. 835 (vgl. unten S. 84 f.) ein Stück aus lect. 10 sowie eine Bearbeitung von lect. 64–79.

3. Epitoma expositionis sacri canonis missae

Ms. 799, zeitgenössischer Holzeinband mit Lederrücken, 123 mit Bleistift gezählte Blätter, enthält an erster Stelle (fol. 3 r bis 84 r) in zunächst rubrizierter Reinschrift den Text dieses von Biel selbst in seinen letzten Lebensjahren verfaßten Auszugs aus dem vorigen Werk, sogleich mit dem Prolog (Quoniam sacerdotali dignitate . . .) beginnend. Ich halte es für möglich, daß das Manuskript von Biel selbst geschrieben ist.

Über das zweite Stück der Handschrift siehe unten S. 98.

Ein weiteres Manuskript der Epitoma liegt in der Handschrift der Trierer Stadtbibliothek ms. 971 (929) fol. 84 v–120 vor. Siehe oben auf dieser Seite.

4. Predigten

Für die Kenntnis der Predigten Biels war man bisher ganz auf die von Steinbach herausgegebene Sammlung angewiesen, die in vier Teilen zuerst in Tübingen 1499/1500 gedruckt wurde und – in der Reihenfolge ihres Erscheinens, an die man sich doch halten sollte! – Sermones de festivitatibus Christi, de festivitatibus gloriosae Virginis Mariae, de sanctis und de tempore umfaßt.[11] Dem letzten Teil hat Steinbach eine Vorrede mitgegeben, aus der leider kaum etwas über das Ausmaß seiner redaktionellen Tätigkeit hervorgeht, so daß man in dieser Hinsicht immer mit einem Unsicherheitsfaktor zu rechnen hatte.[12] Über die Herkunft der Sermone konnte man aus den Angaben Steinbachs entnehmen, daß sie überwiegend in die Zeit von Biels Wirken als Domprediger in Mainz gehören, über deren Beginn und Ende bisher keine genauen Daten zur Verfügung standen.[13]

---

[11] Über den Sermo historialis passionis dominicae handle ich gesondert in einem demnächst in dieser Zeitschrift erscheinenden Beitrag.

[12] W. Jetter, Drei Neujahrs-Sermone Gabriel Biels als Beispiel spätmittelalterlicher Lehrpredigt; Geist und Geschichte der Reformation (Festschrift für Hanns Rücket) 1966, (86–126) 94 Anm. 18.

[13] Für Jetters Angabe (S. 90 Anm. 8): „Biel war von 1460–1468 Dompropst in

Hier bringt nun der Gießener Nachlaß Biels einen umfangreichen Zuwachs an Material und an damit verbundenen Informationen. Längst war bekannt, daß in ms. 772 Predigten Biels vorliegen. Darüber hinaus ließen sich nicht weniger als sieben vollständige Bände und einige weitere Einzelstücke von eigenhändigen Predigtniederschriften Biels ermitteln. Im Vergleich mit ihnen erweist sich ms. 772 als eine abschriftliche Sammlung,[14] zu der sich weitere Abschriftenbände gesellen.

Trotzdem steht fest, daß es sich dabei nicht um die ganze Predigtüberlieferung Biels handeln kann. Zum Beispiel spricht F. J. Bodmann[15] von „einem von ihm (Biel) eigenhändig geschriebenen Bande von Sermonen, an dessen Schlusse solches (das Epitaphium: Heu, Gabriel cecidit . . .) eine Hand des XVI. Jahrhunderts beygeschrieben hat". Leider gibt er den Aufbewahrungsort dieser Handschrift nicht an. In Gießen fand ich sie nicht. Sie war dort ja auch kaum zu erwarten.

Die folgende Übersicht ist so gegliedert, daß zuerst (A) die Autographen und dann (B) die Abschriften aufgeführt werden.

A.

Die Autographen umfassen drei Sachgruppen, nämlich Predigten de tempore, super Ave, das heißt Marien-Predigten, und de sanctis. Die Predigten auf die Herrenfeste sind in die De tempore-Predigten eingereiht. Sie als eine eigene Gruppe herausgenommen und vorangestellt zu haben, ist also eine der vom Herausgeber Steinbach getroffenen Entscheidungen.

Daß es sich um die Originalmanuskripte Biels handelt, geht nicht nur aus der völligen Übereinstimmung des Schriftbildes mit dem bei Haller[16] im Facsimile wiedergegebenen Brief Biels an Eberhard v. Eppstein hervor, sondern auch aus den vielfachen Korrekturen, Streichungen und Ergänzungen, die die Niederschriften aufweisen und die dort, wo in den von anderer Hand geschriebenen Bänden eine Zweitüberlieferung derselben Predigten vorliegt, jeweils bereinigt worden sind.

1) ms. 827, ein alter Ganzlederband in Quartformat mit 219 ungezählten Blättern, die am unteren Rand eine von Biel selbst stammende Lagenbezeichnung aufweisen.
   fol. 1–8 leer.
   fol. 9 enthält nur die Worte PEPICOPA (sic!) DIER. DOM. ET FEST.
   fol. 10 am oberen Rand In no(mine) p(atris) e(t) f(ilii) et s(piritus) s(ancti).
   Der Text beginnt: Natus est nobis hodie . . . Verba ista proposita non modo sunt evangelica . . .

Mainz" gibt es, was die Jahreszahlen betrifft, keinen Beleg. Und Dompropst war Biel ohnehin niemals.

[14] Auch hier befindet sich R. Damerau im Irrtum, wenn er in seinem Buch „Das Herrengebet" (1966) S. 12 sagt, es handele sich um „das Predigtvorbereitungsbuch Biels und des Kapitels zu Butzbach".

[15] Rheingauische Alterthümer (1819) S. 218.

[16] Die Anfänge der Universität Tübingen I (1927) neben S. 152.

Es handelt sich um eine Weihnachtspredigt, und es folgt nun ein ganzer Jahrgang Predigten bis einschließlich Dominica 26 (peregrinationis).[17]

Aus der Zahl der Trinitatissonntage, aus der Bemerkung (fol. 56): feria 6 post Invocavit concurrit natalis b. Matthiae apostoli (= 24. 2.) und der weiteren Angabe (fol. 173): quinta (sc. dominica peregrinationis) vacat propter festum visitationis (= 2. 7.) ergibt sich übereinstimmend, daß das betreffende Jahr nur 1458 gewesen sein kann. Ferner sind einzelne Predigten dieses Jahrgangs in Abschriften ausdrücklich mit dem Vermerk „anni 1" bezeichnet (so z. B. die Epiphaniaspredigt ms. 827 fol. 22 in ms. 826 fol. 56).

Die Handschrift enthält also Biels 1. Mainzer Predigtjahrgang und beginnt mit der Predigt zu Weihnachten 1457. An diesem Tag hat Biel offenbar seine neue Tätigkeit aufgenommen, wie auch die ausdrückliche Anrufung des dreifaltigen Gottes vor Beginn der Niederschrift vermuten läßt, die in keinem der folgenden Jahrgänge wiederkehrt. Dieses Datum fügt sich durchaus mit der neuerdings bekannt gewordenen Tatsache zusammen, daß Biel im Wintersemester 1457/58 in Erfurt die Würde eines Licentiaten der Theologie erwarb.[18] Sichtlich bedeutete dieses Ereignis den Abschluß seiner dortigen akademischen Tätigkeit. Es muß im Herbst 1457 stattgefunden haben.

2) ms. 820, in der Anlage dem vorigen gleich, mit 217 ungezählten Blättern.
fol. 1 Dominica prima adventus Anno 1458. Benedictus qui venit . . .
Omnibus Christi fidelibus celebre est . . .
Es ist wieder ein ganzer Jahrgang bis einschließlich 24. Sonntag nach Trinitatis, durch die abschriftlichen Parallelen als der zweite Jahrgang erwiesen (vgl. z. B. fol. 128 v mit ms. 772 fol. 10), der also im unmittelbaren Anschluß an den ersten während des Jahres 1458/59 vorgetragen wurde.[19]

Das Jahr 1459 zählte nun allerdings nicht 24, sondern 27 Sonntage nach Trinitatis. Der 25. fiel auf den 11. November, den Tag des heiligen Martin, des Mainzer Diözesanpatrons. Die Predigt Biels auf diesen Tag ist deshalb in den Sermones de sanctis enthalten. Aus ihr geht hervor, daß Biel an diesem Tag den Entschluß bekannt gab, von seinem Amt als Dompredigter zurückzutreten.[20] Es trat also in seiner Predigttätigkeit eine Pause ein.

3) ms. 834, wie die vorigen, mit 280 ungezählten Blättern. Fol. 119 und 210 f. sind von anderer Hand geschrieben. Die Lagenbezeichnungen haben den Zusatz (anni) tertii.
fol. 1–4 leer.

---

[17] Diese merkwürdige Bezeichnung der Sonntage nach Trinitatis findet sich nicht erst in der Druckausgabe der Predigten Biels, sondern schon in Biels eigener Niederschrift.

[18] E. Kleineidam, Universitas Studii Erffordensis I (1964) S. 161.

[19] Die Jahreszahl 1459 steht bereits fol. 18 zum Weihnachtstag – im ganzen Erzbistum Mainz galt damals noch dieser Tag als Jahresbeginn (vgl. Grotefend, Taschenbuch der Zeitrechnung, 9. Auflage 1948, 12). Das ist der Grund, warum Biel in seinen Predigten zum 1. Januar nicht auf den uns geläufigen Kasus des Jahreswechsels eingeht (vgl. Jetter [oben S. 75 Anm. 12] S. 90). Es sind eben gar keine „Neujahrs-Sermone"!

[20] Vergleiche unten S. 86.

fol. 5 Anno domini 1460 Dom. 20. Exite ad exitus viarum . . Bis fol. 24 reichen die Predigten der letzten Trinitatissonntage des Jahres 1460. Mit ihnen hat Biel nach seiner Rückkehr in das Predigtamt seine Tätigkeit wieder aufgenommen.

fol. 25 beginnt dann die Predigtreihe des neuen Kirchenjahres: Anno dom. m°cccclx dom. prima adventus. Sermo. Ecce rex tuus . . .

Dieser dritte Jahrgang reicht bis zum 25. Sonntag nach Trinitatis und gehört also in das Jahr 1460/61. Eine Abschrift, in der einzelne im Autograph nicht erhaltene Predigten ergänzt sind, liegt in ms. 772 fol. 46–167 vor.

4) ms. 825, wie die vorigen, mit 230 ungezählten Blättern.

fol. 11 Dominica prima adventus Anni quarti. Sermo. Solvite et adducite mihi . . .

Es ist der vierte Mainzer Predigtjahrgang. Wiederum ergibt sich aus der Zahl der Trinitatissonntage (24) und den im Text erwähnten Synchronismen eine eindeutige Datierung: Es handelt sich um das Jahr 1462/63. Zwischen diesem und dem vorigen Jahrgang liegt demnach wiederum eine einjährige Pause. Über Biels Abwesenheit von Mainz während der Bischofsfehde, jedenfalls im Jahr 1462, waren wir ja bereits anderweitig informiert.[21] Vielleicht ist er also schon seit Advent 1461 nicht im Amt gewesen.

Eine Abschrift dieses vierten Jahrgangs liegt in ms. 772 fol. 170–267 vor.

5) ms. 838, wie die vorigen, mit 243 ungezählten Blättern.

fol. 1–25 leer, nur fol. 18 r und v von Biel beschrieben mit einem Text: August. De laude caritatis.

fol. 26 Dom. 3 adventus Anno 5. Cum audisset Johannes in vinculis . . .

Wie die Synchronismen ergeben, gehört dieser fünfte Jahrgang zum Jahr 1463/64. Zeitlich schließt er sich also unmittelbar an den vierten an. Es scheint der letzte vollständige Predigtjahrgang Biels zu sein, der erhalten ist. Der Anfang eines sechsten Jahrgangs liegt abschriftlich in ms. 826 vor (siehe unten S. 83).

6) ms. 821, zeitgenössischer Einband aus Holzdeckeln mit Lederrücken, Quartformat, auf dem vorderen Deckel in Zierschrift: Ave. 173 ungezählte Blätter, ursprünglich mit Lagenbezeichnung, die aber außer fol. 8 und fol. 62 beim Beschneiden des Bandes weggefallen ist.

fol. 2 (auf nachträglich vorausgestellter, unbezeichneter Lage) Tabula sive registrum in sermones super Ave. Es bricht fol. 4 v ab (fol. 5–7 sind unbeschrieben) und reicht nur bis einschließlich des 10. Sermons.

fol. 8 (Lagenbezeichnung ganz unten in der Mitte: primus . . . super Ave) In festo conceptionis virginis gloriosae serm. primus (verbessert aus 2us) super Ave. Ave, Lucae primo. Festum sollemne conceptionis gloriosae virginis Mariae . . .

Der Band umfaßt ausschließlich Predigten zu den Marienfesten, nach deren Abfolge im Kirchenjahr in sechs Jahresreihen geordnet. Die Predigten

[21] Zuletzt W. J. Courtenay, Zur Chronologie der Schriften Gabriel Biels von 1462 und zu seiner Rolle in der Mainzer Stiftsfehde. Trierer ThZ 74, 1965, 374–376.

sind einerseits fortlaufend von 1 bis 36 gezählt; es fehlen jedoch die Predigten 11, 13, 20, 25, 26, 29 und 34, und teilweise sind die erforderlichen Seiten freigelassen, von Nr. 25 und 29 auch wenigstens die Ziffern auf die entsprechenden leeren Seiten geschrieben. Andererseits sind die Predigten zu den einzelnen Festen je für sich durchgezählt.

Eine genauere Prüfung der Zusammensetzung des Bandes ergibt darüber hinaus folgenden Befund: Auf 13 Lagen, die bis fol. 154 reichen, sind – mit den genannten Lücken – fünf vollständige Jahrgänge und das erste Stück eines sechsten, nämlich die Predigt auf das Fest Mariae Empfängnis, niedergeschrieben. Dem Umfang nach entspricht das ganz dem, was von Biels Mainzer De tempore-Predigten erhalten ist: 5 Jahrgänge und der Anfang eines 6. Die Parallelität wird durch folgendes Detail bestätigt: In der fortlaufenden Ordnung der Marienpredigten ist ein einziges Mal ein Sprung, und zwar ist die Predigt auf Mariae Geburt (8. September) in der fünften Jahresreihe übersprungen: Von der Predigt auf Mariae Himmelfahrt als Nr. 30 geht die Zählung hier gleich zu der Predigt auf Mariae Empfängnis am Anfang der sechsten Reihe als Nr. 31 weiter. Der Annahme folgend, daß die fünfte Reihe der Marienpredigten gleichzeitig ist mit dem fünften Jahrgang der De tempore-Predigten, findet man dort, daß in diesem Jahrgang keine Predigten auf den 14. und 15. Sonntag nach Trinitatis stehen. Diese Sonntage fielen in dem betreffenden Jahr 1464 auf den 2. und 9. September!

Die zwei restlichen Lagen des Manuskripts (fol. 155 ff.) sind aus ursprünglich selbständigen, einzelnen Niederschriften Biels zusammengefügt, die deutlich einen etwas anderen Schreibstil und auch unterschiedliches Papier aufweisen. Es ist eindeutig, daß sie nachträglich zur Auffüllung des angefangenen sechsten Jahrgangs zusammengestellt sind: Die fortlaufende Numerierung dieser letzten Predigten stammt offenbar von anderer Hand; die erste von ihnen hat keine Überschrift mit der Angabe des Festtages, dem sie gilt; die zweite trägt die Jahreszahl 1456(!).

Der Band spiegelt also in seiner Anlage bereits eine gewisse redaktionelle Tätigkeit wider, der auch das vorangestellte Register zu verdanken sein wird. Da dieses nun sicher ebenfalls von Biel geschrieben ist, darf man annehmen, daß zunächst er selbst die Sammlung in späterer Zeit noch einmal durchgesehen hat. Und daß das Register nur bis zur 10. Predigt reicht, hängt dann wohl mit der Tatsache zusammen, daß die 11. Predigt gerade die erste von denen ist, die in dem vorliegenden Band fehlen. Hier scheint Biel an die Grenze der Möglichkeit einer abschließenden Bearbeitung gestoßen zu sein. Daß er sich aber überhaupt eine solche Redaktion des Bandes vorgenommen hat, erklärt sich daraus, daß die Predigten ein offensichtlich von vornherein systematisch geplantes Werk bilden. Nach der 14. Predigt, der dritten auf das Fest Mariae Empfängnis, hat Biel nämlich in seiner Niederschrift folgende Bemerkung gemacht (fol. 74): Expliciunt sermones (folgt ein Zwischenraum) de verbo „ave". Secuntur sermones de nomine „Maria" ordine quo supra continuandi. Dem entspricht die jeweilige Angabe des Predigttextes: Von serm. 1 bis 14 lautet sie übereinstimmend Ave, Lucae primo; von

serm. 15 bis 21 Ave Maria, Lucae primo; es folgt dann für serm. 22–31 stets Ave gratia plena, Luc. 1.[22] Und Steinbach spricht in seiner Vorrede zu der Ausgabe der Sermones de tempore (Tübingen 1500 fol. 2 va) von Biels „opus gloriosum (licet imperfectum) Super Ave intitulatum".

Die Geschlossenheit des Ganzen ist um so eher verständlich, als es sich bei diesen Predigten offenbar nicht um die einzigen handelt, die Biel an den betreffenden Festtagen gehalten hat: In dem Handschriftenband der Sermones de sanctis befindet sich, in die Reihe der übrigen Heiligenpredigten eingeordnet, ebenfalls eine ganze Anzahl von Predigten zu Marienfesten, und zwar über andere Texte als Luk. 1.

7) ms. 822, zeitgenössischer Ganzlederband mit Foliierung von alter Hand, die das unbeschriebene fol. 15 überspringt und bis 269 reicht, worauf noch ungezählte (und unbeschriebene) Blätter folgen.

fol. 1 Register des Bandes, wohl nicht von Biels Hand. Am Ende (fol. 2 r): Tituli sermonum huius voluminis; eine darauf folgende ausführlichere Verfasserangabe: a peritissimo viro magistro gabriele de spira s. theol. lic. profundissimo, tunc temporum ecclesiae moguntinae praedicatore . . . collectorum ist bis auf das letzte Wort mit roter Tinte durchgestrichen.

fol. 4 ff. eine Predigt auf den Tag des Evangelisten Markus und eine auf das Fest Kreuzerhöhung mit der Angabe „1467 altavilla" (= Eltville) am Rand.

fol. 15 neue Lage, unten rechts bezeichnet: De sanctis primus (!). Hier setzt mit einer Predigt zum 24. 6. eine fortlaufende Reihe von Heiligenpredigten ein, die, insgesamt 15 Lagen füllend, bis fol. 195 reicht – fol. 196 ist leer – und sich über drei Jahrgänge erstreckt.

Durch gelegentliche Datierung einzelner Predigten, durch Synchronismen mit den Jahrgängen der De tempore-Predigten und durch die ihnen entsprechende Predigtpause von Herbst 1459 bis Herbst 1460 sind diese Heiligenpredigten eindeutig auf die Jahre 1458 bis 1461 zu datieren und demnach dem ersten bis dritten Jahrgang der De tempore-Predigten zugeordnet. Am Ende ist eine Allerheiligenpredigt des Jahres 1472 nachgetragen.

Von fol. 197 an herrscht eine derartige Ordnung in der Reihenfolge der Predigten nicht mehr. Es folgen zunächst zwei offenbar aus dem vierten Jahrgang (1463) stammende Predigten, dann (fol. 209 ff.) Prozessionspredigten aus verschiedenen Jahren, die erste ebenfalls auf 1463, die dritte auf 1467 datiert. Mit fol. 245 setzen wieder Predigten ein, die zum Jahr 1463 gehören müssen. Zwischen die Blätter einer Kirchweihpredigt dieses Jahres, mit der der Band schließt, sind zwei weitere Kirchweihpredigten von 1472 und 1473 (oder 1474) eingeschoben.

Eine Unsicherheit bei der Zusammenstellung im Schlußteil des Bandes

[22] Auch in dieser Hinsicht weisen die letzten zwei Lagen eine Abweichung auf, insofern Nr. (32) fol. 155 wieder Ave, Lucae 1 als Textangabe hat und erst Nr. 33–36 neuerlich Ave gratia plena.

zeigt auch das Register. Es stimmt mit dem tatsächlichen Inhalt überein bis zu der Angabe zu fol. 203: Omnium sanctorum ⟨1463⟩. Fol. 209 ff. kamen, dem Register zufolge, in der ursprünglichen Anlage des Bandes zunächst nicht die Prozessionspredigten, sondern die auf fol. 245 ff. stehenden weiteren Predigten des Jahres 1463 an die Reihe. Die zugehörigen Blattziffern 209 und 215 sind nachträglich in die jetzt zutreffenden 245 und 251 korrigiert. Im Anschluß daran führt das Register (mit Angabe der Blattzahlen) fünf Nikolaus- und drei Antoniuspredigten an; daneben ist aber die Bemerkung geschrieben: in alio volumine habentur. Erst danach folgt die Reihe der Prozessionspredigten (fol. 209 ff.), und das Verzeichnis ist von da an richtig zu Ende geführt.

So gewinnt man also auch hier einen Einblick in die Bemühungen um die Redaktion von Biels Predigten. Zugleich erhält man Kenntnis von einem weiteren Band mit Predigten De sanctis, der offenbar verloren ist.

Eine Abschrift der meisten in ms. 822 enthaltenen Predigten liegt in ms. 772 fol. 305 ff. vor.

8) ms. 839, ein Predigtsammelband mit zeitgenössischer Foliierung, ist aus Niederschriften mehrerer Schreiber zusammengestellt und enthält Predigten verschiedener Verfasser, die in dem fol. 1 ff. aufgezeichneten Register genannt werden. Von Predigten Biels bietet der Band nicht nur Abschriften (dazu siehe unten S. 83 f.). Es sind auch einige eigenhändige Niederschriften Biels mit in den Zusammenhang aufgenommen:
   a) fol. 253–266 v vier Predigten zu den Sonntagen Jubilate, Rogate, Exaudi, 1. nach Trinitatis und, auf den ersten zwei Blättern einer neuen Lage, noch einmal ohne Überschrift eine Ausführung über denselben Text wie den der Jubilatepredigt. Ohne Jahresangabe.
   b) fol. 286–289 der Hauptteil einer Predigt auf den 12. Sonntag nach Trinitatis (= 24. 8.) 1466 zum Kirchweihfest in Kiedrich, deren Anfang (fol. 285) von anderer Hand geschrieben ist.
   c) fol. 313–354 sieben verschiedene, nicht in der Reihenfolge des Kirchenjahres geordnete De tempore-Predigten, die erste mit Ortsangabe „in mergenforst", die fünfte und sechste datiert auf 1475, die siebente (auf einer neuen Lage, die alte Blattzählung springt hier von 336 auf 347 über) am Rand bezeichnet: anno 1448. Die Überschrift gibt auch den Ort an, leider ist er nicht klar lesbar (scilfurt?).[23] Es ist unter allen Predigten Biels, deren Datum wir kennen, die älteste.

B.

1) ms. 772, Ganzlederband, 431 maschinell gezählte Blätter, zweispaltig geschrieben, Blattgröße ca. 14 x 20 cm. Die Handschrift besteht aus zwei Teilen: Predigten de tempore und Predigten de sanctis.

[23] In einer Abschrift dieser Predigt, ms. 772 fol. 391 ra, ist die Ortsangabe leider ausgelassen. Damerau (oben S. 76 Anm. 14) liest zwar als solche dort ›Prisinga‹. Aber pris ga (so steht es da) heißt natürlich patris gabrielis!

fol. 1–9 leer (nur auf fol. 1 Butzbacher Besitzvermerk).

a) fol. 10–14 r Ex sermonibus patris de 2° anno (also 1458/59) – zwei Predigten, auf den Sonntag Misericordias domini und das Fronleichnamsfest.

fol. 14 v–21 leer.

b) fol. 22–31 Beginn eines Predigtjahrgangs vom ersten Sonntag im Advent bis zum 26. 12., die Weihnachtspredigt datiert auf 1459 (= 1458!) – also ebenfalls dem zweiten Jahrgang zugehörig.

fol. 32 und 33 leer.

c) fol. 34–44 Introductiones de 3° anno – eine Zusammenstellung der Einleitungsteile der Predigten des dritten Jahrgangs vom ersten Adventssonntag bis Trinitatis (1460/61). Am Schluß (fol. 43 vb) die vollständige Fronleichnamspredigt des vierten Jahrgangs (1463).

fol. 45 leer.

d) fol. 46–167 Der gesamte dritte Jahrgang der De tempore-Predigten (= ms. 834 fol. 25 ff.) mit der Überschrift: Sermo primus magistri gabrielis tercii anni. Dabei sind einzelne Lücken, die im Autograph vorliegen, aufgefüllt (Freitag nach Oculi, Ostermontag, 5. Sonntag nach Trinitatis). Die Abschrift hat alle persönlichen Bemerkungen Biels in seinem Manuskript, z. B. Dominica Cantate vacat quia absens eram, wörtlich übernommen.

fol. 168 und 169 leer.

e) fol. 170–267 Der gesamte vierte Jahrgang der De tempore-Predigten (= ms. 825), ohne besondere Überschrift. Fol. 175 v ff. ist von anderer Hand eine nicht zu diesem Jahrgang gehörende Weihnachtspredigt eingefügt: Sermo patris nostri (darüber: sc. magistri gabrielis) anni 76.

f) fol. 268–417 Eine umfangreiche Sammlung von Heiligenpredigten; fol. 268, auf besonderem Blatt, ein Register von der Hand des Schreibers von fol. 175 v ff., mit der Überschrift: Hic in principio continentur themata, deinde sermones de certis festis et ultimo aliqui sermones de venerabili sacramento.

fol. 269 beginnt eine alte Blattzählung, die fol. 422 mit der Ziffer 152 endet.

fol. 269–270 va vier Introductiones (= themata), wie im ersten Teil der Handschrift, zu Predigten, die nachher in vollem Wortlaut wiedergegeben sind.

fol. 270 vb–304 Festpredigten in der Reihenfolge des Kirchenjahres, von Mariae Heimsuchung bis Mariae Verkündigung. Zwei von ihnen tragen andere Verfassernamen: fol. 275 Doctor Jacobus Erfurdensis (im Register Jacobus Carthusiensis) und fol. 303 v Contractus.

fol. 305–397 rb folgt, auf neuer Lage beginnend, zunächst eine Abschrift von ms. 822 fol. 15 ff. (mit einigen Auslassungen). Und zwar ist dabei die in dessen Register gegebene Anordnung (siehe oben S. 80 f.) befolgt. So sind hier auch die dort als in einem anderen Band stehend bezeichneten Nikolaus- und Antoniuspredigten erhalten (fol. 368 va ff.). Unter den darauf folgenden, großenteils datierten Sermonen aus den Jahren 1467 bis 1480 befinden sich (fol. 377 va, 379 vb) die beiden aus ms. 822 fol. 4 ff. und auch (fol. 391 ra) die in ms. 839 fol. 347 im Autograph erhaltene Kirchweihpredigt des Jahres 1448. Im übrigen handelt es sich um eine Anzahl von Festtagspredigten, die handschriftlich sonst nicht überliefert zu sein scheinen.

fol. 403 ra–407 ra, nach einer Reihe leerer Blätter, ein Auszug Ex tractatu Johannis de Turrecremata postea cardinalis de venerabili sacramento.

fol. 407 ra–417 rb, laut Explicit, Quinque sermones de praeparatione ad sacramentalem communionem patris nostri gabrielis. Der Rest der Lage, bis fol. 422, ist leer.

fol. 423–431 ebenfalls leer, nur auf der Vorder- und Rückseite des letzten Blattes ein späterer Eintrag von zwei kurzen Zitaten.

2) ms. 826, in Holz mit Lederrücken gebunden, 300 ungezählte Blätter. Der Band enthält im wesentlichen eine Sammlung von Predigten Biels in sachlich bestimmter Gruppierung, jeweils durch leere Blätter getrennt.
   a) fol. 1–176 De tempore-Predigten, aus den verschiedenen Jahrgängen zusammengestellt, also Texte, die auch in Biels eigenhändiger Niederschrift und zum Teil in ms. 772 abschriftlich erhalten sind. Von besonderem Interesse ist der Beginn: fol. 1–5 stehen zwei Predigten, zum ersten und vierten Adventssonntag, die ausweislich der Angabe zur ersten Predigt „a. 6" einem sechsten Predigtjahrgang Biels angehören, von dem sonst nichts bekannt ist. Hätte er sich unmittelbar an den fünften angeschlossen, so wäre er dem Jahr 1464/65 zuzuweisen. Mindestens bis zum vierten Sonntag im Advent 1464 also muß Biel sein Amt als Domprediger in Mainz wahrgenommen haben.
   b) fol. 178–192 vier Predigten de sanctis, die zweite datiert auf 1482.
   c) fol. 202–210 zwei Predigten in commemoratione fraternitatis, die zweite datiert auf 1472, eine Predigt de fraternitate Sancti Sebastiani und eine Kirchweihpredigt.
   d) fol. 218–238 fünf Predigten zu den Fastensonntagen des Jahres 1468.
   e) fol. 246–270, von anderer Hand geschrieben, sieben Exequienpredigten aus den Jahren 1467 bis 1481.[24] Der Rest der zweiten Lage ist mit einer Oster- und einer Trinitatispredigt gefüllt.
   f) fol. 271–300 ein Traktat über den Glauben (siehe unten S. 88).

3) ms. 839 (vgl. oben S. 81) enthält in Abschrift zwanzig verschiedene Predigten Biels de tempore und de sanctis bzw. Auszüge aus Predigten.

[24] Diese Predigten habe ich in den Blättern für württ. Kirchengeschichte 68/69, 1968/69, 3–52 herausgegeben.

Die Anfänge befinden sich auf folgenden Seiten: 150 r, 163 r, 166 v (hier am Rande: concordat in multis cum dunckelspiel), 189 r, 193 r, 202 r (= 772 fol. 387 ra), 203 r (= 772 fol. 387 va), 207 v („tertii anni"), 212 v, 220 v („primi anni"), 245 r, 249 r, 271 v, 281 v, 298 r, 355 r (datiert auf 1477), 360 r, 370 r (?, im Register ist bei dieser Predigt der Name Biels ausgestrichen), 371 r (aus der Predigt fol. 193 ff.), 372 v (De pontifice et patrono Amando, also aus Urach stammend, denn die dortige Stiftskirche ist diesem Heiligen geweiht).

4) ms. 835, mit 328 ungezählten Blättern, enthält eine Menge disparater Stücke, die größtenteils von Biel stammen. Es sind vor allem einzelne Predigten und kürzere oder längere Abhandlungen, die z. T. aus früheren Predigten zusammengestellt sind; ferner Ansprachen bei akademischen Anlässen. Dazu kommen Literaturexzerpte und dgl.[25]

fol. 1 und 2 leer.

fol. 3–14 in Abschrift die drei Weihnachtspredigten des fünften Jahrgangs (= ms. 838 fol. 33–47 sowie ms. 826 fol. 28–35).

fol. 15–29 Sermo de discipulatu christiano (offenbar nicht von Biel).

fol. 30–52 De a b c christiani discipulatus (offenbar nicht von Biel).

fol. 53–88 r Nunc sequuntur sermones primus de symbolo, secundus de Pater noster, tertius de praeceptis.

fol. 89–139 Exzerpte aus Predigten verschiedener Kirchenväter (Augustin, Leo, Beda, Maximus, Cäsarius usw.).

fol. 140–144 leer.

fol. 145–159 r Utrum omnia praecepta decalogi sunt de lege naturae (offenbar Predigtauszüge).

fol. 159 v–163 Eine Auslegung des Apostolischen Symbols.

fol. 163 v De utilitate fidei, Ropertus Holkot super libr. Sapientiae lect. 199 (ed. Basel 1489: lect. 197 B/C; das Stück bricht mitten im Satz ab).

fol. 164–175 De modo acquirendi caritatem et quibus viis acquiritur, et de contemptu mundi, quia impedit caritatem dei summe necessariam.

fol. 176–201 Circa materiam de bello (offenbar nicht von Biel).

fol. 202–216 r De tentationibus diabolicis.

fol. 216 v–226 r De ludo.

fol. 226 v De pollutione.

fol. 227 r–229 r De immunditiis corporalibus impedientibus a celebratione (identisch mit Expositio canonis missae lect. 10 F–O!).

fol. 229 v–231 überwiegend leer.

fol. 232 r De reddendo domino gratiarum actiones.

fol. 232 v–234 v De intentione bona, quae sit et quam utilis.

fol. 234 v–236 v De duplici iudicio, uno bono, alio malo.

fol. 237 r Ex IV Dinckelspuel in fine q. 4 dis. 44 li. 4.

---

[25] Sämtliche Angaben über diese Handschrift sind Herrn Dr. W. Werbeck zu verdanken.

fol. 238 r–240 v leer.

fol. 241 Exzerpte aus Simon Fidati von Cascia, De gestis domini salvatoris VIII c. 32; XIII c. 13 und 17.

fol. 242–265 v Multi sunt vocati, pauci vero electi, 1495 (ausführliche Auszüge aus den Predigten der Sonntage Septuagesima bis 25. n. Trin. des dritten Jahrgangs, abgesehen von einzelnen abweichenden Passagen identisch mit den entsprechenden Stücken in ms. 834!).

fol. 265 v–266 r Exzerpte aus Ps.-Prosper, De vita contemplativa.

fol. 266 v De ingressu religionis (nach Thomas, S. Th. II/II q. 186 a. 7 crp.).

fol. 267–294 r De spe (zunächst starke Anklänge an Biel, Sent. III dist. 26 q. un. a. 1 not. 1 A; not. 2 C–E; a. 2 concl. 3 H; dann Heranziehung von Joh. Nider, Praeceptorium legis, Praeceptum I c. 3; Antoninus von Florenz, Summa moralis IV tit. 7 c. 1 § 4; Robert Holkot, Lectura super Sapientiam, lect. 150–152), ab fol. 270 r übergehend in eine Abhandlung De excellentia orationis dominicae (dabei handelt es sich um die stark gekürzte, an einzelnen Stellen aber auch erweiterte Auslegung des Herrengebetes, wie sie in der Expositio canonis missae lect. 64–79 zu finden ist).

fol. 294 v leer.

fol. 295 r–301 v Vier Ansprachen bei akademischen Anlässen (295 r: In pronuntiatione statutorum universitatis Tuwingensis per rectorem M. Gabrielem factae sunt hae collationes duae subsequentes; 296 v: In pronuntiatione statutorum dominica Exaudi 1489; 301 r: Anno domini 1489 XI milium virginum die).

fol. 302–305 De fraterna dilectione et dei timore.

fol. 306 r De divinis beneficiis (Exzerpte von Simon Fidati von Cascia, De gestis domini salvatoris I c. 27).

fol. 306 v–308 v De beneficiis dei Wilhelmus Parisiensis in sua Rhetorica divina.

fol. 309 r–v De beneficiis dei multis ex variis collectis.

fol. 310 leer.

fol. 311 r–314 r De eo quod iugum domini suave et leve sit (Auszüge aus den Predigten zum 20. und 21. Sonntag n. Trin. des vierten Jahrgangs).

fol. 314 v–315 r Anselm, Cur deus homo I c. 11 und 12.

fol. 315 v–322 r De resurrectione.

fol. 322 v–325 r De reliquiis sanctorum.

fol. 325 v–326 v De beatitudine quid est.

fol. 327–328 leer.

*

Damit ist alles genannt, was mir über die handschriftliche Überlieferung von Predigten Biels bekannt geworden ist. Ich fasse das Wichtigste noch einmal zusammen. Im Autograph liegen vor: Der erste bis fünfte Jahrgang der Mainzer De tempore-Predigten aus den Jahren 1457/58, 1458/59, 1460/61,

1462/63 und 1463/64 – von einem sechsten Jahrgang ist abschriftlich der Anfang erhalten –; ferner das gleichzeitig verfaßte, unvollendete Predigtwerk Super Ave sowie ein Band Predigten De sanctis, die zum großen Teil ebenfalls aus den Jahren 1457 bis 1463 stammen.

Wir können demnach jetzt wenigstens für den Beginn von Biels Tätigkeit als Domprediger in Mainz ein genaues Datum angeben: Es war Weihnachten 1457. Über ihr Ende läßt sich dagegen nur sagen, daß nach dem handschriftlichen Befund der vierte Adventssonntag 1464 terminus post quem ist. Daß es aus dem Jahr 1461/62 keinen Predigtjahrgang Biels gibt, hängt mit seiner bereits anderweitig bekannten Ausweisung zusammen. Nun erfahren wir aber auch, daß er schon vorher einmal fast ein ganzes Jahr freiwillig ausgesetzt hat. Die Predigt auf den 11. 11. 1459 (ms. 822 fol. 133 ff. = 772 fol. 339 rb ff.) gibt als die letzte, die Biel vor dieser Pause hielt, über seine Motive Auskunft. Ihr folgt in der Niederschrift Biels (822 fol. 137 v = 772 fol. 340 vb) die Bemerkung:

> Revoluto fere anno, apostolico compulsus mandato ad officium, cui in sermone suprascripto valefeci, redii atque subscriptos sermones praedicavi, primum autem quaere dominica 20 in parte de tempore.

Diese erste Predigt, die Biel nach der durch päpstliches Mandat erzwungenen Rückkehr in sein Amt gehalten hat, ist diejenige, mit der der Band des dritten Jahrgangs eröffnet wird (834 fol. 5 ff.). Sie fiel auf den 26. 10. 1460. In ihr kommt Biel noch einmal auf seinen Entschluß zu sprechen. Diese und die vorjährige Ausführung sind für Biels Selbstverständnis sehr aufschlußreich. Ich gebe deshalb die Texte im Anhang (unten S. 89 ff.) nach ihrem Wortlaut wieder.

Da Biel auch sonst recht gewissenhaft notiert hat, wann und warum er einzelne Predigten nicht halten konnte, sind die Predigtbände eine wichtige Quelle für diesen Abschnitt seiner Biographie.

Darüber hinaus gewähren sie interessante Einblicke in die Arbeitsweise Biels bei der Abfassung seiner Predigten, insofern wir in den eigenhändigen Konzepten seine Streichungen, Zufügungen und Korrekturen konstatieren können.

Die Handschriften vermitteln ferner einen Eindruck von dem Eifer, mit dem eine ganze Gruppe von Schreibern für die Überlieferung der Predigten tätig war. Ihnen verdanken wir viele weitere, im Autograph nicht erhaltene Texte, vor allem aus den späteren Jahren, wie etwa die Exequienpredigten und die fünf Predigten zur Vorbereitung auf die Kommunion. Mit einiger Sicherheit sind vier Männer aus Biels Umgebung als Hersteller der Abschriften feststellbar. Sie verteilen sich folgendermaßen auf die einzelnen Manuskripte, wobei ich die der übrigen Werke Biels mit einbeziehe:

1) 772.
2) 826, 814, 756, 773 (?).
3) 839 (zum größten Teil), 772 fol. 175 v ff. und fol. 268.
4) 826 fol. 246 ff., 814 Schluß.

Namentlich zu identifizieren sind die Schreiber vorerst nicht. Es scheint nur, daß Steinbach, dessen Handschrift ja wie diejenige Biels genau bekannt ist,[26] sich nicht unter ihnen befindet.

Die Manuskripte geben aber nicht zuletzt auch Kunde von seinen redaktionellen Bemühungen um die Predigten Biels. Mit Ausnahme von ms. 822, den Predigten Super Ave, haben nämlich alle autographen Predigtbände teilweise unmittelbar als Druckvorlage für Steinbachs Ausgabe von Biels Predigten gedient. Merkwürdigerweise sind es allerdings jeweils nur einzelne Predigten, bei denen das durch die Hinzufügung der die Paragraphen bezeichnenden Buchstaben und andere Beigaben von Steinbachs Hand und vor allem durch die Fingerspuren des Setzers eindeutig erwiesen ist. Insgesamt handelt es sich um 32 Stücke, die über die vier Teile der Ausgabe verstreut sind. Für alle übrigen in der Ausgabe gedruckten Predigten müssen Abschriften als Druckvorlagen gedient haben, die nicht mehr existieren. Warum Steinbach für jene 32 Predigten die eigenhändigen Niederschriften Biels heranzog, ist nicht auszumachen.

Es zeigt sich nun aber schon in diesen Fällen, daß Steinbach den originalen Wortlaut der Predigten für seine Ausgabe nicht nur gekürzt,[27] sondern auch unter Umständen durch eigene Hinzufügungen verändert[28] und gelegentlich mehrere Predigten zu einer einzigen zusammengezogen[29] hat und dabei auch ihren Platz innerhalb des Kirchenjahres völlig ignorieren konnte. In anderen Fällen ließ Steinbach den Wortlaut unangetastet, so daß die betreffende Predigt im Druck mit der schriftlichen Originalfassung ganz übereinstimmt. Nur durch einen vollständigen Vergleich der Ausgabe mit den Manuskripten kann deshalb über das jeweilige Ausmaß von Steinbachs redaktionellen Eingriffen und damit über die Authentizität des gedruckten Textes Klarheit geschaffen werden.

Eine letzte Einsicht von allgemeinerer Geltung läßt sich aus den Predigt-

---

[26] Facsimile bei Haller, Die Anfänge der Universität Tübingen I neben S. 184.

[27] Z. B. serm. 38 de temp. (Quasimodogeniti 1) = ms. 834 fol. 158 v–163 v, aber ohne den Schlußteil; fol. 162 v am Rand von Steinbachs Hand: hic est finis.

Serm. 47 de temp. (Vocem jucunditatis 2) = ms. 825 fol. 110 ff.; hier 110 v ein senkrechter Strich am Rand entlang einiger Zeilen und dazu: va-cat, non imprime!

[28] Z. B. serm. 1 de temp. = ms. 834 fol. 25–29; hier steht am Rand, von Steinbach geschrieben, ein längerer Zusatz im Einleitungsteil: Hinc et in ecclesia . . . in adventu novi regis.

Serm. 2 de temp. A–E = ms. 825 fol. 11 ff.; die Predigt endet fol. 13 v. Bereits fol. 13 r steht, von Steinbachs Hand am Rand: Hic sume cedulam, qua finita sermo terminatus est. In der Abschrift des vierten Jahrgangs in ms. 772 steht an der entsprechenden Stelle (fol. 171): In quadam cedula imposita sermoni patris de 4. anno: Nunc quoad secundum restat . . .! – Der eben besprochene Zusatz Steinbachs zu serm. 1 ist in ms. 772 dagegen nicht übernommen.

[29] Z. B. serm. 20 de temp. (Septuagesima 2) ist aus den drei Predigten des dritten Jahrgangs auf Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima (ms. 834 fol. 84 v–95 r) kombiniert.

Die Abschnitte C–G des serm. 18 de temp. (Domin. 4 post oct. epiph.) stammen aus den Predigten des 22., 23. und 24. Sonntags nach Trin. des 4. Jahrgangs (ms. 825 fol. 213 v ff.).

manuskripten Biels noch gewinnen. Von seiner eigenen Hand geschrieben, stehen am Rand des Textes gelegentlich deutsche Äquivalente für bestimmte lateinische Begriffe. Es kann infolgedessen kein Zweifel darüber bestehen, daß Biel seine Predigten zwar lateinisch konzipiert, aber deutsch vorgetragen hat – ein Sachverhalt, der auch sonst schon im Blick auf das spätmittelalterliche Predigtwesen festgestellt worden ist.[30] Damit ist zugleich eine Antwort auf die umstrittene Frage nach dem von Biel angesprochenen Hörerkreis möglich. Es sind keineswegs nur „das Domkapitel und die Domscholaren" gewesen,[31] sondern es ist – zusammen mit ihnen – das Mainzer Kirchenvolk, an das er sich wendet.

5. Weitere Werke, als deren Verfasser Biel zu vermuten ist

a) Auf einen Kommentar zu dem Tractatus de anima von Peter von Ailly in ms. 756 hat bereits W. Werbeck[32] hingewiesen. Eine Verfasserangabe, die dort zu fehlen scheint, bietet die Handschrift der Trierer Stadtbibliothek 698 (260), die nach den Angaben des Katalogs[33] unter anderen folgende Stücke enthält:
fol. 125–131 Petrus de Alliaco, Tractatus de anima
185–214 Gabrielis commentarium in Petri de Alliaco librum de anima.
Ob der Text beider Handschriften der gleiche ist, bedarf noch einer Überprüfung.

b) Ms. 826 enthält an letzter Stelle (fol. 271 ff.) einen anonymen Traktat über den Glauben. Er beginnt: Tractaturus aliqua de fide, priusquam ad eius quidditatem, substantiam, acquisitionem et obiectum descendam, aliqua de eius necessitate, fructu et utilitate quasi prooemialiter dicere cogitavi. Der Schluß lautet: . . . ad cuius fidei firmitatem nos roborare dignetur in praesenti et perducere ad facialem visionem ipse qui regnat cum patre et spiritu sancto. Amen. Im Zusammenhang mit einer Sammlung von Predigten Biels überliefert, ist auch er höchstwahrscheinlich Biel als Verfasser zuzuweisen.

c) Eine deutsche Übersetzung des pseudoaugustinischen Manuale (PL 40, 951–968) liegt in Reinschrift als zweites Stück in ms. 799 (fol. 87 r–119 v) vor, das an erster Stelle, von gleicher Hand geschrieben, die Epitome von Biels Meßkanonauslegung enthält. Nach dem Duktus der Schrift besteht die Möglichkeit, daß Biel selbst der Schreiber gewesen ist. Die Überschrift des Textes lautet: Hienach volget das hantbüchlin des heiligen lerers und bischofs Augustini: und (sic!) von dem wort gottes. do durch die erloschen gedechtnis der himelischen begiert wurt ernuwert. Der Text selbst beginnt:

---

[30] R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (1879, Neudruck 1966) S. 286; F. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters (1900) S. 85 ff., 107 f.

[31] So Jetter (oben S. 75 Anm. 12) 92; 97 mit Anm. 32. Ich selbst habe ZThK 62, 1965, 393 auch eine verkehrte Auffassung vertreten.

[32] Oben S. 70 Anm. 5.

[33] Keuffer–Kentenich (oben S. 71 Anm. 8) VI (1910), S. 42 f.

Die wil ⟨wir⟩ in der mitte der strick gesetzt sint . . . Er endet: . . . biß ich wurd gan in die freud myns heren alda durch die welt zu bliben Amen. – hie Endet sich das hantbuchlin des heiligen lerers Augustini von dem wort gottes.

Aus der Gedächtnisrede Summenhards auf Eberhard im Bart[34] wissen wir, daß Summenhard auf dessen Veranlassung Augustins Meditationes und Soliloquia übersetzt hat. Da der Wunsch Eberhards dahin ging „devotos Augustini libros habere", muß damit gerechnet werden, daß damals noch weitere Übersetzungen entstanden sind, die Summenhard vielleicht nur deswegen nicht erwähnt, weil er sie nicht selbst verfaßt hat. Nun gibt es ja von Biel eine Übersetzung der Schrift Hugos von St. Victor De laude caritatis (PL 176, 969–976).[35] Er könnte also auch an der Erfüllung von Eberhards Wunsch mitgewirkt haben.

d) Eine Collatio de vita communi steht nach den Angaben des Handschriftenkataloges der Trierer Stadtbibliothek[36] in ms. 796 (1360). Incipit: Non sum nescius, fratres sincerrimi fratresque devoti, quod grandes materias . . . Explicit: . . . universalis ecclesiae meque peccatorem vestris devotis orationibus recommendo. Allerdings wird in der Überschrift angeblich Gabriel Barletta als Verfasser genannt, und die Subscriptio lautet in der Wiedergabe des Katalogs: Sermo est Gabrielis in capitulo magistri excellentis. Dies erscheint nun aber wenig sinnvoll. Ich vermute, daß in der Handschrift selbst in abgekürzter Form mag. eccl. steht, also Maguntinae ecclesiae. Dann dürfte auch der Name Barletta auf einen Lesefehler zurückzuführen sein. Wir werden es mit einem Gegenstück zu dem von W. M. Landeen publizierten Traktat Biels[37] zu tun haben, dessen Beginn und Ende ja anders lauten.

e) Schließlich ist hier noch einmal auf die bisher nicht identifizierten Stücke in ms. 835 zu verweisen.[38]

Anhang

Biels Ausführungen über die Niederlegung und Wiederaufnahme seines Amtes als Mainzer Domprediger in den Jahren 1459/60.

1) Aus der Predigt In festo beatissimi Martini confessoris Sermo tertius ⟨1459⟩ über den Text Luk. 12, 35: Lucernae ardentes in manibus vestris. Ms. 822 fol. 136v = ms. 772 fol. 340va.

Sed quam domino nos oboedientiam exhibemus, qui nec promissis movemur nec praeceptis subdimur, non minis terremur nec continuis praedicatorum clamoribus emollimur, ut saltem vel minima quae nec temporaliter prosunt, immo obsunt, per dei oboedientiam emendaremus? Sed proh dolor, induratum est cor Pharaonis, non vult audire dominum. Quotiens

---

[34] Oratio funebris . . . in exequiis illustris principis Eberardi . . . (Tübingen 1498) fol. a 4rb.

[35] Vgl. ZKG 74, 1963, 265–281.

[36] VI 120 f.

[37] Research Studies, Washington State University 28, 1960, 79–95.

[38] Oben S. 84 f.

contra praedicta clamatum est, sed nulla emendatio subsecuta. Unde nequaquam dicere potero: Domine, si adhuc etc.[39] Quomodo enim necessarius est sine fructu garriens et in vanum ventum verberans? Fuere hic praedicatores, quibus scientia, moribus et facundia me imparem confiteor, licet eandem scripturam, eandem veritatem, quam et ipsi praedicabant, loquar. Ad quorum hortamenta ludus prohibitus, Iudaeorum eliminata est usura, cetera quoque illicita satis fuerunt correcta. Vos autem tamquam canes impudentissimi ad vomitum reversi, nullo hactenus exhortationis clamore ad valefaciendum peccatis publicis induci poteratis. Unde sterilitatem hanc verbi dei inducunt vel peccata vestra vel inidoneitas mea. Nam quod verbum dei non datur ad utilitatem, aut meretur malitia auditorum aut docentium aut forte utriusque, secundum Gregorium hom. 12 super Ezech. ⟨n. 17 MPL 76, 925 f.⟩. Vos autem iudicare non licet. Idcirco melius est mihi meam cognoscere culpam. Novi vobis necessarium esse doctorem, cuius lucerna intus vehementer ardeat atque de flamma cordis sui quasi scintillas ignita verba proferat, quibus audientium duritia liquefiat. Qualem me non esse doleo. Quapropter et vobis et mihi melius iudicavi sapienter meliori cedere quam praesumptuose locum mihi indebitum occupare. Spero siquidem me cedente alium succedere, cui per gratiam suam dominus maiorem cooperabitur ad profectum. Ideoque hinc discessurus toto cordis nisu supplico omnibus vobis et singulis, praesentibus et absentibus, quatenus si quem offendi verbo, signo aut facto, mihi indulgeat propter deum; quomodo ex corde dimitterem libentissime, si quis me offendisset. Testimonium omnibus vobis perhibeo me nullatenus offensum. Nimium autem honorem, favorem humanitatemque longe plus merito mihi singuli utriusque status clericalis et laicalis exhibuistis. Sed et incomposita verba mea simul et ignorantiam meam benigne supportastis, cum omni etiam libertate verbum dei loqui et iussistis et permisistis. Pro quibus grates, quas valeo, verbo rependo. Vellem idipsum facto posse compensare! Sed qui me honore et favore praevenistis, rogo in fine meae exhortationis, ne dominum amplius contemnatis. Ecce praeteriit prima vigilia, praeteriit secunda, tertia, quae et ultima, iam instat, quippe novissima hora est, 1. Joh. 2 ⟨18⟩, et nos sumus, in quos fines saeculi devenerunt, 1. Cor. 10 ⟨11⟩. Dormire diutius non licet. Sufficiant praeterita peccata! Saltem nunc evigilate! . . .

2) Aus der Predigt vom 20. Sonntag nach Trinitatis (26. 10.) 1460 über den Text Mt. 22, 1 ff. Ms. 834 fol. 8 v.

Exite ad exitus viarum etc. Audistis quoniam ad vocandum ad nuptias dominus praedicatores suos mittere non cessat, quorum officium ego indignus in hac sancta ecclesia ad tempus habui. Cui tamen cum propter defectus meos utiliter me praeesse posse non iudicassem, ut scitis, ferme ad annum me subtraxi, eligens magis subesse humiliter quam praeesse

[39] Brev. Rom., Resp. zur 2. Lesung der Matutin am Tag des hl. Martin: Domine, si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso subire propter eos laborem.

negligenter. Nunc vero ab hoc salubri proposito revocatus apostolico mandato, praedicatoris officio maiori sum auctoritate et vinculo alligatus, haud dubium quin per vos haec procurata sunt vel verius per dominos meos de capitulo huius ecclesiae ad favorem vestri. Sed si caute actum est, vos videritis, tantos scilicet labores pro tam indigna et plena defectibus persona impendere et hominem, cuius lippi sunt oculi ac pedes claudi, vobis ducem verbi constituere. Certus sum intentionem vestram sinceram fore et plenam favore, sed si secundum scientiam, mihi non ita certum. Scio enim quod angelus Sathanae transfigurat se in angelum lucis, 2. Cor. 11 ⟨14⟩, qui forte meam imperfectionem noscens haec suggerere potuit cordibus vestris, ut cum me negligenter acturum ex praeteritis actibus praesumeret, mihi damnationem vobisque profectus spiritualis impedimentum procuraret. Timeo vehementer, quoniam cum numquam de meipso rationem reddere potui, quid nunc agam, cum tanti populi in verbi divini dispensatione cura iniungitur? Quid mirum, si miser peccator timeo, cum sancti patres certi de divina vocatione timuerunt, sicut de Moyse atque Jeremia scriptura prodit? Attamen cogor mandato summi pontificis, vicarii Christi, oboedire. Qui enim saepenumero vos ad sanctae Romanae ecclesiae hortatus sum oboedientiam, proprio iudicio condemnarer, si ipse non oboedirem, maxime cum ex multorum consiliis praehabitis aliud accipere non possum. Est tamen quod me vestra ex parte consolatur, bonum sc. propositum ac pia voluntas ad vitae emendationem, quam vos concupisse confido. Quomodo enim induratus animus tantum anxiaretur pro praedicatore (etiam minimo, rot gestrichen), cuius doctrinam imitari non proponeret? Scitis enim illud evangelii Luc. 12 ⟨47⟩ quod servus sciens voluntatem domini et non faciens vapulabit multis. Quod et praesentis evangelii parabola clare docet. Nec pro tam infirmo et insufficienti laborassetis, nisi forte et ardens in vobis esset desiderium, alioquin vosipsos omnino decepissetis. Tardis enim et frigidis cordibus opus est magno et ignito praedicatore, ut incendantur. In quibus vero adhuc boni propositi vivit igniculus, solo flatu etiam frigido excitante in ignem validum emergere possunt. Tales vos esse spero, ideo flatu meo frigido contentari vultis . . .

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Rudolf Freudenberger: Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians. (= Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte Heft 52). München (C. H. Beck) 1967. X, 257 S., gr. 8°. Geheftet DM 38.–.

Diese Dissertation ist ein breit angelegter rechtsgeschichtlicher Kommentar zum Christenbrief des jüngeren Plinius und den Reskripten der Kaiser Trajan und Hadrian (41–234). Eine historische Darstellung, wie sie der Titel verspricht, kann ein Kommentar nicht leisten. Einleitung (1–16) und Schlußkapitel (235–241) gehören zusammen und sollen zeigen, daß die beiden Reskripte im ganzen Reich bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts gesetzliche Geltung hatten und verbindliche Rechtsgrundlage des Verhaltens der römischen Behörden in den Christenprozessen waren.

In seiner Einleitung referiert F. den Stand der Forschung und stellt die unterschiedlichen Hypothesen zum gesetzlichen Vorgehen der Reichsregierung gegen die Christen zusammen. Es folgt ein Abschnitt über Auftrag und Befugnis des jüngeren Plinius in Bithynien. Der anschließende Kommentar zum Pliniusbrief X 96 an den Kaiser bietet sehr detaillierte begriffs- und rechtsgeschichtliche Einzeluntersuchungen, die exkursartig aneinandergereiht sind. Sie bilden das Hauptgewicht der Arbeit und gehören in den Verantwortungsbereich der Vertreter der antiken Rechtsgeschichte. Der Leser wird hier in ein breites Feld rechtsgeschichtlicher Untersuchungen geführt und mit einer Fülle von juristischen Fragen und Problemen vertraut gemacht. Selbstständigkeit beweist F. vor allem bei seinen eingehenden und mustergültig durchgeführten Begriffsbestimmungen. In diesem Kommentar findet sich eine Fülle von wichtigen und auch in anderem Zusammenhang aufschlußreichen Informationen, die dem Verfasser die Grundlage zu folgenden Ergebnissen geben, die hier nur verkürzt wiedergegeben seien (vgl. S. 200): Die Christenprozesse des jüngeren Plinius waren statthalterliche cognitiones für crimina extra ordinem, die analog zu den Prozessen des ordo iudicorum publicorum als Anklägerprozesse verhandelt werden konnten. Der strafbare Tatbestand soll das Christsein an sich sein, welches durch das bloße Geständnis des Angeklagten als positiv bewiesen gilt. Streitet der Angeklagte ab, ist ein Beweisverfahren notwendig; in diesem Falle übernimmt Plinius ein vorgefundenes Institut: wer opfert und Christus verflucht, auf den trifft die Anklage nicht zu. Ehemalige Christen sollen für ihre tätige Reue in den Genuß der außergerichtlich zugesprochenen kaiserlichen Verzeihung gelangen. So hofft Plinius, für seine Provinz den kaiserlichen Sonderauftrag zu erfüllen und den öffentlich anerkannten Kulten wieder zu ihrer alten Stellung zu verhelfen. In dem Bemühen, einen eindeutig erfaßbaren Tatbestand zu finden und damit eine Grundlage, das Urteil gegen geständige Christen rechtlich zu begründen, versucht Plinius, das Christsein an sich als strafbaren Tatbestand zu fixieren (crimen extra ordinem). Dies kann auf rechtlichem Weg nur durch die Fiktion erreicht werden, daß Christsein eo ipso flagitia voraussetzt, ohne daß man diese Verbrechen erst im einzelnen als begangen nachweisen müßte.

Der anschließende Kommentar zum Reskript des Trajan beschäftigt sich ausschließlich mit rechtsterminologischen Fragen. Wichtig ist dabei ein Exkurs zur Klausel quamvis suspectus in praeteritum. F. kommt hier zu der einleuchtenden

Erklärung: Kaiserliche venia hat für den reuigen Christen die Folgen seiner Zugehörigkeit zu dem nomen flagitiosum nicht eintreten lassen, doch seine Unschuld für die Zeit vor dem Wirksamwerden der kaiserlichen venia ist nicht geklärt; damit waren Kalumnienklagen begnadigter Apostaten unmöglich.

Das nächste Kapitel kommentiert das umstrittene Reskript Hadrians an den asiatischen Statthalter des Jahres 124/5, Minicius Fundanus. Von Bedenken gegen die Echtheit dieses Dokumentes erfährt der Leser zu wenig, da die gewichtigen Gegenargumente (vgl. u. a. Holztmann, Gefcken und von Campenhausen (Gnomon 25, 1953, 466)) nicht genannt werden, und die von F. in der Einleitung schwer gerügte kirchengeschichtliche Forschung nicht berücksichtigt ist (vgl. dazu A. Wlosok, Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte, Gymnasium 66 (1959) 23). Bei der Deutung des Reskriptes kommt F. zu dem Schluß, daß die Christenprozesse in den Bereich der statthalterlichen Gerichtsbarkeit, und nicht in den Rahmen der administrativen Polizeigewalt gehörten. Wie Nerva und Trajan wendet Hadrian sich strikt gegen Denunziationen, indem er verfügt, daß ein Christenprozeß nur durch eine ordnungsgemäße delatio eingeleitet werden darf. Trifft die Anklage zu, soll Kapitalstrafe verhängt werden, wobei die konkrete Strafe im Ermessen des Statthalters liegt. Wird jemand als böswilliger Ankläger überführt, soll er je nach Schwere des Falls wegen calumnia verurteilt werden. Der praeses selbst soll darauf achten, daß diese Strafe dann auch wirklich vollstreckt wird.

Im Schlußkapitel vertritt F. die Ansicht, daß (bereits 124/5) das Christenreskript Trajans in kaiserliche Mandate aufgenommen war, die die zur Amtsübernahme in die Provinzen ausreisenden Statthalter mit auf den Weg bekamen. Leider sind die Belege für ein derart formelles System von mandata, wie es von F. angenommen wird, sehr dürftig, und erst recht ist die Existenz einer eigenen Stelle in Rom, die damit beschäftigt war, die Mandate der ausreisenden Provinzgouverneure auf dem jeweiligen Rechtsstand zu halten, mindestens für diese frühe Zeit zweifelhaft. Es wäre wünschenswert gewesen, daß E. in diesem Zusammenhang auch auf A. N. Sherwin-White: The letters of Pliny. A historical and social commentary. Oxford 1966 S. 547 und 589/90 hingewiesen hätte (gegen die dort vorgetragene und nun von E. in ähnlicher Form vertretene Mandatenhypothese hat bereits John Crook, The Classical Review 17 (1967) 311–314; 314 Bedenken angemeldet).

F. gibt mit dieser Arbeit jedem, der sich mit dem Pliniusbrief und den beiden kaiserlichen Reskripten beschäftigt, eine unentbehrliche Hilfe an die Hand, da er für jede Wendung in den genannten Dokumenten den lexikalischen Befund erhebt und im Zusammenhang der Rechtsterminologie deutet. Darüber hinaus enthält die Arbeit wichtige Anregungen für jeden, der an der Prozeßpraxis gegen die Christen interessiert ist. Die Einseitigkeit der auf das Recht und die Prozeßpraxis bezogenen Fragestellung bringt es allerdings mit sich, daß der Kommentar dem Leser manche Auskünfte schuldig bleibt, die er im Zusammenhang der untersuchten Korrespondenz erwarten darf. Über Formulierungen wie „nec nostri saeculi est" erfährt der Leser beispielsweise kaum mehr, als daß dies ein stolzes Wort sei und daß die Bedeutung dieses Wortes offensichtlich sei. Wer der Meinung ist, daß er die kaiserlichen Verfügungen und die Rechtspraxis erst dann begreifen kann, wenn die Absicht der heidnischen Urheber klargestellt ist, wird enttäuscht. Nach den Intentionen der kaiserlichen Reskripte fragt F. kaum. Vor allem daran liegt es, daß die geschichtliche Entwicklung der Rechtsverhältnisse der Christen im römischen Staat nicht recht deutlich wird.

Neben dem Stellenregister wäre ein Literaturverzeichnis, mindestens aber ein Verzeichnis der modernen Autoren erforderlich gewesen; die Zitation in den Anmerkungen ist uneinheitlich.

Kiel *Henneke Gülzow*

Peter Brown: Augustine of Hippo. A Biography. London (Faber and Faber) 1967. 463 S., geb. s. 70.–.

Der Oxforder Gelehrte Peter Brown, der im Lauf der letzten Jahre schon durch eine Anzahl kleinerer Beiträge zur Augustinusforschung bekannt geworden ist, veröffentlicht hier eine Biographie des Kirchenvaters, die zweifellos eine bedeutsame Neuerscheinung in der reichen Augustinusliteratur der Gegenwart darstellt. Ein besonderes Anliegen ist es dem Verfasser, in seiner Darstellung aufzuzeigen, wie sich Augustinus in einer Zeit des schnellen und dramatischen Wandels auch selbst immer wieder wandelte, und wie dabei die äußeren und inneren Wandlungen einander berührten und beeinflußten (Vorwort). Und zweifellos ist es Br. gelungen, dem Leser einen Eindruck von dem subtilen Ineinandergreifen dieser unterschiedlichen Ebenen des Sichänderns zu vermitteln. Gewiß haben dabei manche Ereignisse in Augustins Leben, wie etwa seine erste „conversio" bei der Lektüre von Ciceros „Hortensius", verschärfte Akzente empfangen, während andere stärker zurücktreten mußten, ohne daß jedoch etwas biographisch Erwähnenswertes einfachhin ausgeklammert und so der Reichtum seiner Persönlichkeit und seines Denkens verkleinert worden wäre.

Das Werk ist in fünf Hauptteile gegliedert, die nicht durch Überschriften, sondern durch Jahreszahlen näher gekennzeichnet werden. Der erste Teil umfaßt die Zeit bis zur Übersiedelung nach Mailand (386); der zweite schließt mit dem Jahr der Bischofsweihe Augustins (395) und der dritte mit der Eroberung Roms durch Alarich (410). Als Abgrenzung des vierten vom fünften Teil dient das Jahr 420/21, d. h. der Beginn der Auseinandersetzungen mit Julian von Eclanum. Sehr nützlich für den Leser erweisen sich die fünf chronologischen Tafeln, die den einzelnen Teilen vorangestellt sind und Augustins Leben und Schriften in den Rahmen der politischen und kirchlichen Geschehnisse der Zeit einordnen.

Mit dieser Übersichtlichkeit des Aufbaus verbindet Br.'s Werk den Vorzug einer lebendigen und anschaulichen Darstellung. Auch verfügt der Verfasser über eine hervorragende Kenntnis der Werke des Kirchenvaters und der einschlägigen Literatur. Zur Erhellung des geistigen, kulturellen, sozialen und politischen Hintergrunds werden von ihm überdies Quellenschriften und Einzelstudien zur spätrömischen Zeit- und Geistesgeschichte in reichem Maße herangezogen. Daß trotzdem die eigentliche Augustinusliteratur nicht lückenlos ausgewertet wurde, versteht sich bei deren Umfang von selbst. So vermißt man in dem Kapitel über Augustinus, den „servus Dei", die großen neueren Studien über Augustins Mönchtum von A. Manrique, J. J. Gavigan, J. Morán und L. Cilleruelo. Auch die reiche Literatur zu der umstrittenen Frage der Mystik Augustins wurde nicht berücksichtigt. In den Ausführungen über den pelagianischen Streit hätte das Pelagius-Buch von J. Ferguson (Cambridge 1956) Erwähnung verdient.

Br.s Auswahl und Verwertung der Literatur zeugt von reifem und gesundem Urteil. Man vergleiche etwa die zu Beginn der einzelnen Kapitel in den Fußnoten jeweils gebotene Charakteristik der wichtigsten einschlägigen Abhandlungen. Gelegentliche kritische Stellungnahmen des Verfassers zu Auffassungen anderer Autoren sind maßvoll und gutbegründet, etwa wenn er den jungen Augustinus gegen den Vorwurf des Libertinismus verteidigt (S. 39) oder wenn er die These W. H. C. Frends ablehnt, die religiösen Differenzen zwischen Katholiken und Donatisten in Nordafrika seien nur ein Ausdruck sozialer und völkischer Gegensätze gewesen (S. 217). Wohltuend wirkt auch die sachliche Kritik, mit der Br. die psychologistische Interpretation mancher Kapitel der Konfessionen zurückweist (S. 31).

Mehr als in der Vergangenheit bemüht man sich heute mit Recht, Pelagius Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und auch das Positive seiner Persönlichkeit und seiner religiösen Ideale ins Licht zu rücken. Dabei scheint diese neuere Pelagiusliteratur allerdings nicht in gleichem Maß an einer gerechten Würdigung Augustins und seines antipelagianischen Schrifttums interessiert zu sein. Auch bei der Lektüre der einschlägigen Kapitel in Br.s Biographie kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er durch die erwähnte Schwäche der von ihm benützten Literatur in manchem beeinflußt worden ist. Im einzelnen wird man sich fragen müssen, ob in dem Kapitel

„Pelagius and Pelagianism" die sozial-ethischen Aspekte nicht zu stark betont wurden, so daß zu Unrecht Pelagius als Eiferer für eine wahrhaft christliche Sozialreform, Augustin hingegen als Verteidiger des spätrömischen Feudalsystems erscheinen (S. 345 ff.); ob tatsächlich erst Augustinus das einheitliche Bild des Pelagianismus geschaffen hat, indem er die Lehren des Pelagius und Cälestius in ein zusammenhängendes System brachte (S. 345 und 354); ob ferner in den Ausführungen des Verfassers die von Augustinus verteidigte „causa gratiae" nicht in etwa bagatellisiert wird (vgl. S. 355); ob schließlich der schwerwiegende Vorwurf eines „witch-hunt" für den Rekurs der afrikanischen Bischöfe an Papst Innozenz Berechtigung besitzt (S. 358). Auch sonst wird man bei einzelnen Punkten anderer Ansicht als der Verfasser sein können, etwa in der Frage, ob Augustins Gemeinschaft in Thagaste nicht doch schon den Charakter klösterlichen Lebens an sich trug (S. 136).

Trotz alledem bietet die neue Augustinus-Biographie, aufs ganze gesehen, eine Einführung in Leben, Umwelt und Werk des Kirchenvaters, die dem heutigen Stand der Forschung entspricht. Wer immer die Persönlichkeit und das geistige Erbe Augustins kennen lernen will, findet in Br.s Biographie eine ziemlich erschöpfende und verlässige Darstellung.

Rom *Adolar Zumkeller*

Mittelalter

Stephan Kuttner / J. Joseph Ryan (Hrsg.): Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law (= Monumenta Iuris Canonici. Series C: Subsidia, vol. 1). Rom (S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus) 1965. XXXVIII, 494 S., kart. Lire 5.300 / U.S. 8.50.

Der Band ist der erste der Reihe „Subsidia" innerhalb der „Monumenta Iuris Canonici". Das gesamte Unternehmen der „Monumenta Iuris Canonici" soll vor allem der Edition von kanonistischen Sammlungen und ungedruckter kanonistischer Literatur aus der klassischen Zeit des kanonischen Rechts dienen. In diesem Rahmen soll die Reihe „Subsidia" der Publikation von Arbeiten vorbehalten sein, die der Erforschung der Geschichte von Quellen und Literatur des mittelalterlichen kanonischen Rechts gewidmet sind. Die „Monumenta Iuris Canonici" werden von dem seit 1964 an der Yale-Universität in New Haven untergebrachten „Institute of Medieval Canon Law" herausgegeben, das sich seit seiner Gründung in Washington 1955 unter seinem Präsidenten Stephan Kuttner zu einem internationalen Zentrum der historischen Kanonistik entwickelt hat.

In dem vorliegenden Band werden sämtliche Referate und Diskussionen des zweiten internationalen Kongresses für mittelalterliches kanonisches Recht gedruckt. Der Kongreß fand in Boston/Mass. auf Einladung des Boston College vom 12.–16. August 1963 statt; es konnte aus Europa und Amerika jeweils eine große Zahl von Gelehrten daran teilnehmen. In Fortsetzung der Arbeit des kanonistischen Kongresses in Löwen 1958 hat der Bostoner Kongreß die internationale Zusammenarbeit auf dem Gebiet des mittelalterlichen kanonischen Rechts ganz besonders erweitern können.

Anders als in Löwen war in Boston nur ein Teil der Referate Problemen der Quellengeschichte gewidmet, so daß auch die Dogmen- und Institutionengeschichte des kanonischen Rechts, Beziehungen zur Theologie, zur Philosophie und zum weltlichen Recht, die Praxis kirchlicher Verwaltung und Rechtsprechung im Mittelalter sowie schließlich Fragen des partikularen Kirchenrechts in den Referaten behandelt wurden. Angesichts der verhältnismäßig großen Zahl von 30 Referaten dürfte es kaum möglich sein, die Ergebnisse aller Vorträge des Kongresses an dieser Stelle ausreichend zu würdigen. Es können daher nur einige Hinweise gegeben werden.

An erster Stelle stehen die quellen- und literargeschichtlichen Beiträge. *Johanne Authenrieth* gibt in dem Beitrag *„Canon Law Books of the Curia episcopalis Con-*

stantiensis" einen Überblick über die Bestände der bischöflichen Bibliothek in Konstanz nach einem Bibliothekskatalog von 1343. Unter den kanonistischen Texten fallen besonders zwei vielleicht in Konstanz geschriebene Manuskripte der *Collectio Andegavensis*[1] auf; diese für das fränkische Kirchenrecht offenbar sehr wichtige Sammlung scheint auch im alemannisch-rhätischen Gebiet besonderen Einfluß gehabt zu haben. Unter den Handschriften von Poenitentialien ragt ein Manuskript des sog. „Quadripartitus" hervor, das wohl das älteste ist.[2] Bemerkenswert ist ferner, daß sich in dieser Bibliothek im 14. Jahrhundert kein Gratiantext befand, wohl aber Manuskripte der ersten 4 Kompilationen.

Den vorgratianischen Rechtsquellen ist noch der Beitrag von *Horst Fuhrmann*, *„Pseudoisidor im Kloster Cluny"*, gewidmet. Fuhrmann gelangt zu dem Ergebnis, daß in Cluny auf Befehl Odilos um 1000 ein Pseudo-Isidor-Codex geschrieben wurde. Diese Beobachtung widerlegt die bisher verbreitete, auf Sackur zurückgehende Auffassung, daß Pseudoisidor in Cluny unbekannt gewesen sei, und ist insofern ein wichtiger Beitrag zur Wirkungsgeschichte der großen Fälschungen.

Jacqueline Rambaud-Buhot geht in ihrem Referat *„Les Paleae dans le Décret de Gratien"* auf die Bedeutung dieser häufig untersuchten Zusätze zum Dekretbuch ein. Sie gelangt zu einer Zahl von 149 „Paleae" gegenüber Friedbergs 166; die Liste wurde inzwischen von ihr an anderer Stelle veröffentlicht.[3] Der Zeitpunkt der Einfügung einer „Palea" in den Dekrettext läßt sich auch aus dem Studium der frühen Gratian-Manuskripte nicht feststellen; jedoch läßt sich eine Reihe von „Paleae" nicht nur innerhalb des Dekrettexts, sondern auch in frühen Dekret-Anhängen nachweisen. Daraus schließt die Verfasserin, daß die Paleae ursprünglich wohl über solche der Ergänzung des Dekrets dienenden Sammlungen mit dem Dekrettext in Verbindung gekommen seien. Sofern sich aus den Supplementen Texte in die „auctoritates" des Dekrets systematisch einfügen ließen, sei dies in den ersten 20 bis 30 Jahren nach Erscheinen des Dekrets erfolgt. Die Einfügung der „Paleae" in den Dekrettext höre auf, seitdem man in den siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts den nicht im Dekret enthaltenen Rechtsstoff in eigenen Dekretalensammlungen zusammenzufassen beginne. Die Einfügung der „Paleae" hat also nur in einem verhältnismäßig kurzen Zeitraum in der Geschichte des Dekrettexts stattgefunden.[4]

Sehr wichtig ist der Beitrag von *Jiří Kejř*, *„La genèse de l'apparat ‚Ordinaturus' au Décret de Gratien"*, über die Entstehung des Glossenapparats „Ordinaturus" zum gratianischen Dekret. Dieses Werk ist zuerst von Stickler als bisher ältester Dekret-Apparat entdeckt worden,[5] Kejř stützt seine Analyse auf 3 in Prag und Preßburg befindliche Handschriften.[6] Die erste Glossenschicht der Prager Museums-Handschrift weist keine Spuren der Benützung der Summa des Rufin auf; Kejř setzt sie daher sehr früh (vor 1160) an. Dagegen ist die Verwandschaft dieser Glossen

[1] Neuerdings von Hubert Mordek in einem noch unveröffentlichten Vortrag auf dem 3. Kongreß für mittelalterl. Kan. Recht in Straßburg als „Collectio vetus Gallica" bezeichnet.

[2] J. Autenrieth meint irrtümlich p. 8, daß Ms. Vendôme 55 einen vollständigen Text des „Quadripartitus" enthalte; doch fehlt dort Buch 3 – so *Le Bras, Revue des Sciences religieuses* 11, 1931, p. 267. Dagegen hat sie unter den Handschriften, die den vollständigen „Quadripartitus" bringen, Cod. Vindob. 1286 vergessen; cf. *Le Bras* l. c. und *Maaßen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts*, 1870, p. 854.

[3] *Le Bras-Lefebvre-Rambaud, L'Age classique.* 1140–1378. *Sources et Théorie du Droit.* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise Bd. VII), Paris 1965, p. 109.

[4] Ein Irrtum muß obwalten, wenn Mme. Rambaud auf p. 26 angibt, daß Friedberg D. 61, c. 2 und c. 3 zu den „Paleae" gerechnet habe; sie sind in Friedbergs Liste (p. XIV seiner Ausgabe) nicht enthalten.

[5] *Traditio* 12, 1956, p. 596 f.

[6] 1. Prag, Bibliothek des Nat. Mus. XVII A 12, 2. Prag, Bibl. des Metropolitankapitels I 19, 3. Preßburg, Bibliothek des Domkapitels 14.

mit der *Summa Parisiensis* so groß, daß der Verfasser darin eine mögliche Quelle dieser Summe sieht. Eine zweite Glossenschicht ist stark von Rufin beeinflußt. Kejř sieht in den Glossen der Prager Museums-Handschrift frühe Redaktionen des Apparats, was jedoch nicht unwidersprochen geblieben ist.[7] Die Handschriften des Metropolitankapitels in Prag und des Domkapitels in Preßburg enthalten dagegen den vollständigen Apparat.[8] Der Apparat allegiert keine Dekretalen von Päpsten nach Alexander III., berücksichtigt aber noch das 3. Laterankonzil – er wird daher von Kejř auf etwa 1180 datiert.

Besonders bedeutsam für die Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts ist auch *Fransens* Beitrag über die handschriftliche Überlieferung der Compilatio I: *„La tradition manuscrite de la ‚Compilatio Prima'"*. Fransen hat als erster eine umfassende Sichtung der Handschriften der Compilatio I unternommen; seine Arbeit beruht auf der Untersuchung von 92 Handschriften. Er kann feststellen, daß nur ein Drittel der Handschriften im Inhalt der Edition von Friedberg entspricht. Er unterscheidet verschiedene Handschriftenguppen. Eine Gruppe Σ enthält den Text in der ältesten Form; sie ist in 3 Manuskripten zu finden. Diese Handschriften haben weniger Stücke als der Text bei Friedberg. Eine zweite Gruppe Φ ist vor allem in französischen und rheinischen Handschriften enthalten. Diese französisch-rheinische Gruppe umfaßt nahezu die Hälfte aller Manuskripte. Sie enthält gegenüber dem der Edition von Friedberg zugrundeliegenden Vulgattyp eine Reihe von Zusätzen, die zum Teil bereits von Agustin in seiner Ausgabe aus einem Codex Barcinonensis veröffentlicht worden sind[9] und von Friedberg in Klammern gesetzt wurden. Der französisch-rheinische Typ der Compilatio I wurde auch von französischen Dekretalisten zu Anfang des 13. Jahrhunderts bei der Kommentierung zugrundegelegt. Eine dritte Gruppe Λ hängt von dem Typ Σ ab, unterliegt jedoch nicht dem Einfluß von Φ; sie liegt Friedbergs Edition zugrunde. Die Entstehungszeit der Compilatio I legt Fransen auf die Zeit kurz nach 1187 fest, da nur eine Dekretale Papst Clemens' III. (1187–1191) in der ursprünglichen Textform vorkommt.[10]

Ein Beitrag von *Charles Lefebvre, „Les gloses à la ‚Compilatio prima' et les problèmes qu'elles soulèvent"*, geht auf die Schwierigkeiten ein, die einer Identifizierung der Verfasser der ersten Glossen zur Compilatio I im Wege stehen. Insbesondere hält er es beim gegenwärtigen Forschungsstand für unmöglich, den Anteil Bernhards von Pavia an den frühen Glossen zur Compilatio I klar zu erkennen.

Eine eigenartige bisher unbekannte Dekretalen-Kompilation wird in dem Beitrag von *Antonio García y García, „Una Colección de decretales en Salamanca"*, beschrieben. Die Sammlung ist in einer Handschrift der Universität Salamanca enthalten;[11] sie vereinigt die 3 ersten Compilationes antiquae zu einem einzigen Corpus, das systematisch geordnet ist. Insgesamt ist nur ein kleiner Teil – 17,2% – des Inhalts dieser Kompilationen in die *Collectio Salmanticensis* aufgenommen worden. Die Collectio muß vor dem 4. Laterankonzil entstanden sein, das dem Kompilator unbekannt geblieben ist. Da die Collectio keine Ergänzung der vorhandenen Sammlungen, sondern eine auf ihnen aufbauende Zusammenfassung bringt, kann sie als neuer Typ bezeichnet werden, als Vorläufer des Liber Extra.

Ein Beitrag von *Toni Schmid, „Manuscripts of Canon Law from Medieval Sweden"*, bringt Mitteilungen über Handschriften des kanonischen Rechts im mittel-

---

[7] Anders *Stickler*, „Zur Entstehungsgeschichte und Verbreitung des Dekretapparats ‚Ordinaturus Magister Gratianus'", *Studia Gratiana* 12, 1967, p. 117 und 121: trotz Übereinstimmung einzelner Glossen könne in diesem Ms. noch nicht von einer frühen Redaktion des Apparats ‚Ordinaturus' gesprochen werden.

[8] So auch Stickler l. c. p. 131.

[9] Cf. hierzu *Friedberg*, Prolegomena zur Ed. p. XXII–XXIII.

[10] Damit ist die These Vetulanis *(Traditio* 12, 1956, p. 610) widerlegt, daß die Compilatio I vor der Wahl Clemens' III., also spätestens 1187, entstanden sei.

[11] Salamanca Universität 2678, fol. 93^{ra}–154^{va}.

alterlichen Schweden; besonders verbreitet waren die Summa des Hostiensis und das Speculum des Durantis.

Der Beitrag von *Luigi Prosdocimi*, „*Chierici e laici nella societá occidentale del secolo XII*", geht der Frage nach, welche Quellen C. 12, q. 1, c. 7 habe, und stellt Einflüsse Isidors von Sevilla fest.

Mehrere Beiträge behandeln das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Ordnung. So weist *Robert L. Benson* in seinem Referat „*The Obligations of Bishop's with ‚Regalia'*" auf die Zurückhaltung Gratians in der Behandlung der Regalien hin, der den Ausdruck ‚regalia' nicht verwende. Die Dekretisten des 12. Jahrhunderts gingen zwar von dem Besitz der ‚Regalien' in der Hand von Bischöfen aus, seien jedoch bemüht gewesen, die daraus sich ergebenden weltlichen Pflichten der Bischöfe einzuschränken. So sollten diese zwar verpflichtet sein, den König in einen Krieg zu begleiten; sie sollten auch über weltliche Jurisdiktion aufgrund der Regalien verfügen, aber nicht die „executio iuris" haben.

Jean Gaudemet, „*Recherches sur l'épiscopat médiéval en France*" gibt Hinweise auf das soziale Milieu des französischen Episkopats vom 12. bis 14. Jahrhundert.

John A. Kemp, „*A new concept of the christian commonwealth in Innocent IV*", betont die Bedeutung des Gerechtigkeitsideals in der Gedankenwelt Innozenz IV.

J. A. Watt behandelt in seinem Beitrag „*The use of the term ‚plenitudo potestatis' by Hostiensis*" den Gebrauch des Begriffes „plenitudo potestatis" bei dem großen Kanonisten. Hostiensis unterscheidet zwischen „plenitudo officii" und „plenitudo potetatis"; aufgrund der letzteren Machtvollkommenheit darf der Papst das geltende Recht überschreiten und ist „legibus solutus". Für Amtsmißbrauch des Papstes gibt es nach Hostiensis keine Sanktion; er kann nur durch dessen eigenes Gewissen korrigiert werden. In bezug auf den Kaiser denkt Hostiensis im Ansatz dualistisch, hält aber ein korrigierendes Eingreifen des Papstes bei einem ‚defectus iusticie' auf der Seite des Kaisers für möglich.

Wichtig ist ferner *Gerard E. Caspary's* Beitrag „*The Deposition of Richard II and the Canon Law*" über die Rolle des kanonischen Rechts bei der Absetzung Richards II. von England. Caspary weist darauf hin, daß im Fall Richards II. die Dekretale ‚Ad apostolice dignitatis' (VI. 2. 24. 2) Innocenz' IV., in der die Absetzung Kaiser Friedrichs II. ausgesprochen worden war, als kanonistisches Vorbild gedient habe. Nach Ansicht Innocenz' IV. konnte der Papst eine Absetzung nur aufgrund vielfacher Vergehen des Herrschers aussprechen; bei einer bloßen „inutilitas" entzieht Innocenz in einem gleichzeitigen Fall dem König von Portugal nur die Regierungsgewalt und setzt einen Kurator ein.[12] Bei Richards II. Absetzung werden nun die Gesichtspunkte der Unwürdigkeit aufgrund von Verbrechen und der „inutilitas" gleichermaßen zur Begründung der Absetzung herangezogen; in dieser kumulativen Anführung zweier Tatbestände, die bei Innocenz IV. noch verschiedene Rechtsfolgen haben, ähnelt das Absetzungsurteil gegen Richard II. demjenigen der deutschen Fürsten gegen Adolf von Nassau. Caspary läßt die Frage offen, ob auch das Verfahren gegen Adolf von Nassau im Falle Richards II. Vorbild gewesen sei.

John Gilchrist untersucht in seinem Beitrag „*‚Simoniaca haeresis' and the Problem of Orders from Leo IX to Gratian*" die Fragen der Rechtsfolgen einer simonistisch erteilten Weihe. Gilchrist betont, daß auch in der Periode des Investiturstreits simonistisch erteilte Weihen generell für gültig – wenn auch unerlaubt – gehalten worden seien. Einzig Humbert von Silva Candida habe im Investiturstreit die Ungültigkeit der simonistischen Weihen gelehrt und Reordinationen für erforderlich gehalten; er habe sich mit seiner Lehre jedoch nicht durchsetzen können.

Dem Eherecht ist der Beitrag von *W. Onclin*, „*L'Age requis pour le mariage dans la doctrine canonique médiévale*", gewidmet. Er behandelt die Lehre über die

[12] Dekretale ‚Grandi' (VI. 1. 8. 2); neuerdings ausführlich im historischen Kontext behandelt bei *Edward M. Peters*, ‚Rex inutilis': Sancho II. of Portugal and thirteenth century Deposition Theory, *Studia Gratiana* XIV, 1967, pp. 253–306.

Eheunmündigkeit im klassischen kanonischen Recht. Nach Onclin geht die Bestimmung des kanonischen Rechts, daß auch unterhalb der Altersgrenzen des römischen Rechts eine Eheschließung dann gültig sei, wenn die Eheschließenden faktisch die Pubertät erreicht hätten, ‚doli capax' seien, auf Huguccio zurück. Diese Veränderung des Pubertätsbegriffs, der nicht mehr wie im römischen Recht durch das Alter, sondern durch die geistige Reife bestimmt wird, gehe auf eine Stelle der Etymologien des Isidor von Sevilla zurück (Etymologiae II. 11), die auch in die Compigatio I aufgenommen wurde (1 Comp. 4. 2. 7). Ergänzend zu Onclin wäre zu bemerken, daß sich die Isidorstelle auch schon in Dekretalensammlungen der achtziger Jahre des 12. Jahrhunderts vor der Compilatio I nachweisen läßt[13] und daß bereits Simon von Bisignano vor Huguccio den Begriff des ‚doli capax' gekannt hat.[14]

John W. Baldwin geht in seinem Beitrag „*Critics of the Legal Profession: Peter the Chanter and his Circle*", auf die Haltung des Petrus Cantor gegenüber dem kanonischen Recht ein. Petrus Cantor betrachtete nach Baldwin die rasche Entwicklung des kanonischen Rechts in seiner Zeit mit Kritik; er hebe besonders die Rechtsunsicherheit aufgrund des unübersehbaren neuen Dekretalenrechts hervor. Seine Polemik gegen die weite Ausdehnung der ein Eheverbot begründenden Verwandtschaftsgrade hat nach Ansicht des Verfassers vielleicht die Gesetzgebung Innocenz' III. auf dem 4. Laterankonzil, durch die das Verbot eingeschränkt wurde (4. Laterankonzil c. 50), maßgeblich beeinflußt, da Petrus Cantor vermutlich Lehrer des späteren Papstes während dessen Studienzeit in Paris gewesen sei.

Sten Gagnér gibt in seinem Referat „*Boniface VIII and Avicenna*" eine neue Erklärung für den Namen ‚Liber Sextus'. Bonifaz sei bei der Namensgebung für sein Gesetzbuch davon beeinflußt gewesen, daß man Avicennas „De anima" im 13. Jahrhundert allgemein als sechstes Buch der Physik bezeichnet habe: „Liber sextus naturalium". Anklänge an die Philosophie Avicennas findet Gagnér auch in den Gedanken der Publikationsbulle „Sacrosanctae" zum Liber Sextus. Gagnérs Arbeit ist ein wichtiger Hinweis auf die bisher nicht untersuchten Fragen der Bedeutung der arabischen Philosophie für die Theorien des klassischen kanonischen Rechts.

Pierre Legendre fordert in dem Referat „*L'Histoire du droit canonique classique et la science des cultures*" die stärkere Berücksichtigung soziologischer Methoden bei der Geschichte des kanonischen Rechts.

Der Entwicklung des Verfahrensrechts im 12. Jahrhundert ist der Beitrag von *R. van Caenegem*, „*The Law of Evidence in the Twelfth Century*", gewidmet. Van Caenegem sieht die Veränderungen im Beweisrecht während des 12. Jahrhunderts als Teil eines großen Prozesses der Rationalisierung des Rechts, der in dieser Epoche stattfinde. Für das 12. Jahrhundert seien staatliche Zentralisierung, Fortschritte in der Organisation und Entwicklung einer bürokratischen Regierungsform kennzeichnend; diesen gesellschaftlichen Veränderungen entspreche auch die Reform des Beweisrechts durch Beseitigung der alten Purgationsverfahren und Einführung des Inquisitionsverfahrens.

Der Band enthält auch weitere Beiträge zum Verfahrensrecht. *Robert Brentano* behandelt „*Three Thirteenth-Century Italian Cases in Ecclesiastical Courts*". Er geht auf Unterschiede in der Verfahrenspraxis in England und Italien ein; in Italien tritt der päpstliche delegierte Richter (iudex delegatus) gegenüber England an Bedeutung zurück.

Peter Herde gibt in der Arbeit „*Papal Formularies of Justice (13th–16th Centuries)*" Hinweise auf die Geschichte der Formularbücher, die der „audientia litterarum contradictarum" dienten. Herde kann die ältesten ihm bekannten Formularbücher der „audientia" in die Zeit Gregors IX. setzen. Die ältesten Formular-

[13] Collectio Bambergensis 50. 7; cf. *Friedberg, Die Canonessammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia*, 1897, p. 111. Collectio Lipsiensis 59. 18, cf. *Friedberg, Quinque Compilationes antiquae*, 1882, p. 206. – Collectio Casselana 58. 8, cf. *Friedberg, Canonessammlungen* p. 134.

[14] Summe des Simon von Bisignano, zitiert nach Schulte bei *Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts*, 2. Aufl. 1893, Neudruck 1963, p. 327.

bücher seien nicht offiziell von den Päpsten publiziert worden. Eine Vulgatrezension (Formularium audientiae) entstehe unter Bonifaz VIII.; Herde gibt ein Verzeichnis der Handschriften und analysiert den Inhalt des Formulariums. Sein Beitrag gibt einen Einblick in eine bisher von der rechtsgeschichtlichen Forschung kaum berücksichtigte Quellengattung; eine Edition des Formularium audientiae wird vom Verfasser angekündigt.

K. W. Nörr weist in dem Beitrag *„Arbeitsmethodische Fragen zum mittelalterlichen Zivilprozeß"* auf die Schwierigkeiten und methodischen Voraussetzungen bei der Erforschung dieses lange vernachlässigten Gebietes hin.

Charles Duggan geht in seinem Referat *„The Reception of Canon Law in England in the Later-Twelfth Century"* besonders auf die kontinentalen Einflüsse in den englischen Dekretalensammlungen ein. Schon in der Zeit vor 1179/81 sind die englischen Sammler nach ihm von kontinentalen Sammlungen abhängig. Weitere Anzeichen für die Beziehungen zwischen kontinentaler und englischer Jurisprudenz des 12. Jahrhunderts findet Duggan in der Gratianhandschrift Cambridge Caius College 676, die besonders viele Zitate kontinentaler Juristen enthalte. Im Anhang zu seiner Arbeit gibt Duggan eine Teilanalyse der Dekretalensammlung *Collectio Cheltenhamensis* und ediert einige Allegationen früher Dekretalensammlungen aus der Handschrift des Caius College.

Michael M. Sheehan geht in dem Beitrag *„Canon Law and English Institutions"* den Einflüssen des kanonischen Testamentsrechts auf das Common Law nach und betont, daß auf diesem Gebiet das kanonische Recht das Common Law in starkem Maße umgeformt habe.

C. R. Cheney behandelt in *„Statute-Making in the English Church in the Thirteenth Century"* die englischen Synodalstatuten des 13. Jahrhunderts. Das 13. Jahrhundert ist für die Statutengesetzgebung besonders wichtig, da bis zum 12. Jahrhundert die mündliche Verbreitung der Vorschriften herrschend war, während im 14. Jahrhundert die Statutengesetzgebung in England schon merklich zurücktrat. Cheney weist auf die Unzulänglichkeit der bisherigen Editionen hin.[15]

Leonard Boyle geht in seiner Arbeit *„The ‚Summa Summarum' and Some Other English Works of Canon Law"* auf die englische kanonistische Literatur des 14. Jahrhunderts ein. Als ein Hauptwerk aus dieser Zeit wird vom Verfasser die *‚Summa summarum'* des *Wilhelm von Pagula* behandelt. Die Summa ist eine Enzyklopädie des kanonischen Rechts mit stark theologischem Einschlag. In manchem ist sie von der *Summa confessorum* des *Johannes von Freiburg* abhängig. Boyle kann etwa 70 Handschriften der Summa in England für die Zeit bis zur Reformation nachweisen; sie ist demnach ein sehr verbreitetes Handbuch gewesen, das auch in Oxford für Vorlesungen benutzt wurde.

Isaias da Rosa Pereira gibt in dem Referat *„Sínodos Medievais Portugueses"* einen Überblick über portugiesische Synoden des späten Mittelalters.

P. Gerbenzon gibt in seinem Beitrag *„Canon Law in Frisia in the Late Middle Ages"* Hinweise auf die Bedeutung des kanonischen Rechts für Friesland, das dort den Weg für die Rezeption des römischen Rechts im 16. Jahrhundert gebahnt habe; es lassen sich viele Übersetzungen von Werken kanonischen Rechts ins Friesische nachweisen.

Henri Wagnon behandelt schließlich in seinem Referat *„Les ‚Records ecclésiastiques' des assemblées décanales de l'ancien diocèse de Liège"* die Coutumes-Sammlungen in den Landdekanaten der Diözese Lüttich im späten Mittelalter.

Der kurze Überblick über die Themen zeigt, daß die Referate des Bostoner Kongresses wesentliche neue Forschungsergebnisse enthalten, die für die mittelalterliche Kirchengeschichte von großer Bedeutung sind.

Regensburg *Peter Landau*

[15] Inzwischen sind von ihm selbst in den Bänden *„Councils and Synods with other Documents relating to the English Church"* II, 2 Bände, ed. von *Powicke* und *Cheney*, Oxford 1964, Synodalstatuten des 13. Jahrhunderts neu herausgegeben worden.

Joseph Brockmann (Hrsg.): Karolus Magnus et Leo Papa. Ein Paderborner Epos vom Jahre 799 (=Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Bd. 8). Paderborn (Verein für Geschichte u. Altertumskunde Westfalens) 1966. 107 S., 10 Taf., geb. DM 15.–.

Dem Kaisertum Karls d. Gr. widmet die Forschung schon seit langem eine erstaunliche Aufmerksamkeit. Relativ wenig beachtet wurde dabei das Paderborner Epos „Karolus Magnus et Leo Papa", dessen als stark panegyrisch empfundener Charakter einer stärkeren Beachtung als Quelle zur Kaiserfrage im Wege stand.

Äußerer Anlaß zur Abfassung des vorliegenden Bandes waren die Paderborner Ausgrabungsergebnisse der Jahre 1964–66, über die W. Winkelmann in einem knappen Abriß über den Paderborner „Schauplatz" von 799, als sich Karl und Papst Leo III. dort trafen, berichtet.

F. Brunhölzl liefert für den von E. Dümmler 1881 (MGH Poetae I, 367–379) herausgegebenen Text des Epos eine neue kritische Edition, die einzelne Verbesserungen und größere Zuverlässigkeit, kaum jedoch wesentliche inhaltliche Änderungen bringt. Immerhin zeigt sich, daß auch jahrzehntealte MGH-Drucke durchaus kritische Neubearbeitung vertragen können (Die beigegebenen Faksimiles von 4 Seiten zeigen, daß B. zu Recht 11 mal bei den 92 nachprüfbaren Verszeilen den Dümmlerschen Text zugunsten der eindeutigen Handschrift geändert hat). Recht gefällig ist die dem lateinischen Text gegenübergestellte Prosa-Übersetzung.

Den umfangreichsten und gewichtigsten Beitrag liefert H. Beumann als dritter Autor. Er stellt das so schwer zu datierende (B: August 799) Paderborner Epos als beachtenswerte Quelle in den großen Zusammenhang des Kaisergedankens Karls d. Gr. und arbeitet in sehr subtiler Weise verschiedene Konzeptionen heraus.

Der in einem Brief Hadrians I. von 778 enthaltenen „kurialen römischen Kaiseridee im Sinne der Donatio Constantini" (S. 54) stehe eine nichtkuriale römische Kaiseridee gegenüber, die in einem Altartitel Hadrians fixiert wurde. Im Jahre 781 entwickelt, als Karl mit seiner Frau Hildegard zum zweiten Male in Rom weilte, trete in diesem Kaiserplan der Papst völlig hinter dem Apostelfürsten Petrus zurück, den die Franken seit eh und je besonders verehrten. Karl habe 781 beide Konzeptionen abgelehnt, sich aber später bei den Verhandlungen von 799 und 800, die beim Paderborner Zusammentreffen mit Papst Leo III. eingeleitet wurden, für den Plan eines „Petrus-Kaisertums" gewinnen lassen. Als Karl dann am Weihnachtstage des Jahres 800 in die Peterskirche zog, habe ihn der Papst jedoch mit einer Kaiservorstellung überrascht, die auf der Linie jenes Briefes Papst Hadrians von 778 gelegen haben dürfte. So erkläre sich das von Einhard überlieferte Grollen des Frankenherrschers, der versichert habe, trotz des hohen Festtages hätte er die Peterskirche nicht betreten, wenn er vom consilium pontificis (d. h. also nach B. von der unerwarteten Konfrontation mit einer als erledigt angesehenen Konzeption) vorher gewußt hätte. Diesen Schachzug des Papstes habe Karl damit beantwortet, daß er sich einer dritten Variante des Kaisergedankens zuwandte, „die in den ersten Paderborner Wochen entwickelt worden war: zum Aachener Kaisergedanken" (S. 54), der im Paderborner Epos u. a. deutlich belegt sei.

Berlin *Reinhard Schneider*

Peter Kawerau: Arabische Quellen zur Christianisierung Rußlands (= Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe II, Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, Band 7). Wiesbaden (Otto Harrassowitz) 1967. X, 73 S., kart. DM 14.–.

Der Verfasser beabsichtigt, die arabischen Quellen in kirchengeschichtlicher Hinsicht für die Christianisierung Rußlands zu durchforschen, und kommt dabei zu der Auffassung, daß Rußland ein islamischer Staat hätte werden können. Warum es anders kam, könne man einzig aus den arabischen Quellen erkennen. Da der Verfasser aber diese Quellen nicht verarbeitet hat, wirkt diese Behauptung nicht überzeugend.

Die Arbeit ist eine Zusammenstellung der in der arabischen gedruckten historischen Literatur vorhandenen Quellen über dieses Thema. Der Verfasser bietet den arabischen Text und die deutsche Übersetzung mit reichem Kommentar. Dabei hat er auf bereits vorhandene Sammlungen und Übersetzungen zurückgegriffen, z. B. Frähn, Harkavy u. a. Übrigens hat Kračkovsky im Anschluß an Harkavy in Zap. Inst. Vost. 1932, S. 55–62 ein Corpus der arabischen Quellen gefordert. Die Übersetzung ist manchmal etwas schwerfällig, da jedes *wa* und *fa* am Anfang der Sätze wiedergegeben wird. Auch in der arabischen Syntax läßt einiges zu wünschen übrig; zuweilen ist die Übersetzung fehlerhaft, z. B. S. 32 statt „Und Gott weiß es am besten in seiner Vollkommenheit" muß es heißen „Gott weiß über die Richtigkeit davon *(bi-ṣiḥḥatihī)* am besten Bescheid". Ebendort „so ist das Bekannte über ihre Religion die Religion des Christentums" übersetze verständlicher „so ist über ihre Religion bekannt, daß sie die Religion des Christentums ist". Mit Recht hebt der Verfasser S. 1 Anm. 4 und S. 31 hervor, daß Yāqūt (II, 638–710) zahlreiche Beschreibungen christlicher Klöster enthält, die für den Kirchenhistoriker von Interesse sind. Auch in 'Omarī's, Masālik al-abṣār, Bd. I, S. 254–389 sind die christlichen Klöster nach den Provinzen des islamischen Reiches eingehend beschrieben.

Übrigens finden sich Nachrichten über das Christentum in Arabien im ganzen Text des Yāqūt verstreut, z. B. I, 862, 5 (Weigerung christlicher Araber, ein Mädchen mit einem Zoroastrier zu verheiraten); I, 869–870, 18 (ein Christ stirbt lieber als Märtyrer, als den Islam anzunehmen); III, 759 (das Christentum bei den Arabern); III, 874 (christliche Kirchen auf den Farasān-Inseln im Roten Meer); III, 935, 5; IV, 13, 2; IV, 77; IV, 820 (Einwohner von Filān, Qāra Qaryatān und Nūba sind Christen); IV, 752 (Ursache des Christentums in Nedschrān); IV, 170 (Kirche bei Sança) usw. Ein ausführliches Literaturverzeichnis mit 153 Numnern beschließt die Arbeit.

Bonn *Otto Spies*

R. A. Wisbey: A Complete Word-Index to the Speculum Ecclesiae (Early Middle High German and Latin). With a Reverse Index to the Graphic Forms (= Compendia. Computer-Generated Aids to Literary and Linguistic Research Vol. 2). Leeds (W. S. Maney and Son Ltd) 1968, IX, 319 S., geb. £ 4.10.0.

Nach den Konkordanzen zur ‚Wiener Genesis' (Berlin 1967) und zum Vorauer und Straßburger ‚Alexander' (= Compendia vol. 1, Leeds 1968) legt R. A. Wisbey nun einen vollständigen Index mit einem rückläufigen Verzeichnis des Formenbestandes zum ‚Speculum ecclesiae' vor. Diese vom ersten Herausgeber Kelle (1858) so betitelte Sammlung frühmittelhochdeutscher, mit lateinischen Zitaten durchsetzter Predigten,[1] von denen nur wenige und nicht sehr umfangreiche Stücke ganz oder teilweise auf das gleichnamige berühmte Werk des Honorius Augustodunensis zurückgehen, ist allein in einer einzigen Handschrift (cgm 39, *olim* Benediktbeuern 91) aus dem dritten Viertel des 12. Jahrhunderts auf uns gekommen. 1944 hat Gert Mellbourn dies bedeutende Denkmal der frühen deutschen (bairischen) Predigtliteratur aufs neue ediert (Lunder Germanistische Forschungen 12, Lund und Kopenhagen 1944). Mit strenger Sorgfalt folgt er überall der Handschrift, auch in der wechselnden Orthographie und in der unregelmäßigen, zuweilen eigenwilligen Akzentuierung. Diese Ausgabe hat Wisbey seinem Index und seinem rückläufigen Verzeichnis des Formenbestandes zugrundegelegt.

Die Anordnung des Index (S. 1–285) ist denkbar einfach: in einem einzigen alphabetischen System sind alle vorkommenden Wortformen, die deutschen wie die lateinischen, in ihrer Originalgraphie aufgeführt, dahinter die Fundstellen nach Seite

[1] Rein lateinisch sind die Stücke Nr. 4 (ein Gebet unter dem Titel *Antequam sermonem breuiter dicat)* und die Predigt Nr. 59. Predigt Nr. 60, für die Honorius Augustodunensis die Vorlage bot, enthält besonders große Passagen in lateinischer Sprache.

und Zeile in Mellbourns Edition. Es fehlt jede grammatische Bestimmung, und es gibt keine Zusammenfassung der einzelnen flektierten Formen in ihren verschiedenen, oft stark voneinander abweichenden Schreibungen unter einer normalisierten Nennform, z. B. Infinitiv oder Nominativ Singular. Auf diese Weise wird es dem Benutzer ungemein schwer gemacht, wirklich alle Belege für ein bestimmtes Wort aus dem Index herauszufinden. Ein zweiter Mangel dieses Systems liegt darin, daß die Homonyme nicht nach den beiden Sprachen und verschiedenen Wortarten, Bedeutungen und Kasus getrennt sind. So sind unter dem Stichwort *div* über 700 Belege vereint, doch läßt sich nicht ersehen, ob es sich im einzelnen Fall um das deutsche Demonstrativum (Artikel) *diu* im Nom. Sing. Fem., Instr. Sing. Neutr., Nom. Pl. Neutr., Akk. Pl. Neutr. oder um das lateinische Adverb *diu* handelt. Ähnliches gilt für eine ganze Reihe weiterer Stichwörter, z. B. *unde, vnde, in, ir, si, sî.* Für den Grammatiker also bedeutet der Index nicht die geringste Hilfe. Doch auch dem Theologen, dem Literarhistoriker und dem Geschichtsschreiber der volkssprachlichen Verkündigung ist nicht gedient. Unter den Stichwörtern *sin, sîn, sine, sîne, sinen, sînen, sines, sînes, sinin, sinis* liegen Belege für Formen des deutschen Verbums ‚sein', des Possesivpronomens ‚sein', der Personalpronomina ‚er' und ‚es', für die lateinische Konjunktion ‚wenn aber' und die Präposition ‚ohne', für Formen des deutschen Verbs und Substantivs ‚sinnen' und ‚Sinn' bunt durcheinander. Gerade aber die beiden zuletzt genannten Bedeutungen sind von großem Interesse, da oft genug in der älteren Sprache ahd. mhd. *sin* zur Umschreibung von lat. *sensus, sensus communis, animus, ingenium* u. a. verwandt wird. So gewichtige Mängel vermag der von Wisbey im Vorwort herausgestellte Vorteil, daß nämlich sämtliche Formen in ihrer Orginalgraphie erscheinen, nicht aufzuwiegen. Wird doch der Paläograph stets zur Handschrift und nicht zum Index greifen.

Es muß einmal ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die im Cambridge Literary and Linguistic Computing Centre hergestellten und andernorts in Arbeit befindlichen Indices in *dieser* Form allenfalls Rohlinge darstellen. Um sie zu heute wirklich benutzbaren Hilfsmitteln und zu sinnvollen Vorarbeiten für die schon jetzt überall dringend erforderlichen Lexika von morgen zu machen, gibt es nur zwei Wege: entweder muß von vornherein entschieden spezieller programmiert werden oder aber ein Philologe muß die Mühe auf sich nehmen, die verschiedenen unter einem Stichwort vereinten Wörter, Formen, Bedeutungen nachträglich zu trennen.

Das beigefügte rückläufige Verzeichnis des Formenbestandes (S. 288–319) wird immerhin demjenigen, der sich auf Endungen und Ableitungssilben spezialisiert hat, willkommen sein.

Bonn *Irmgard Meiners*

L. F. J. Meulenberg: Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII. (= Mededelingen van het Nederlands Historisch Institut te Rome XXXIII/2). 's-Gravenhage (Staatsdruckerei) 1965. 138 S., kart.

In dieser an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom erarbeiteten Doktordissertation hat sich der Verfasser die Aufgabe gestellt, die Gedanken des großen Reformpapstes über den Primat der römischen Kirche und die Bedeutung dieser Auffassung für die praktische Anwendung und Entwicklung des Primates selbst aus dem gregorianischen Quellenmaterial und im Vergleich mit der Primatstradition jener Zeit systematisch zu erforschen und zur Darstellung zu bringen. Dabei sind nur die innerkirchlichen Gesichtspunkte in Betracht gezogen und alle außerkirchlichen Äußerungen und Anwendungen des päpstlichen Primats wie etwa das Verhältnis zu den Fürsten, zur Weltpolitik, zu den Ungläubigen und dgl. aus der Untersuchung ausgeklammert. Auch was die Quellen anbelangt hat sich der Verf. eine Beschränkung auferlegt, insofern er nur die Schriften Gregors selbst und die zeitgenössischen Zeugnisse über seine Entscheidungen sowie die gregorianischen Rechtssammlungen und ähnliche Quellen herangezogen hat, die aller Wahrscheinlichkeit

nach von Gregor selbst und von seinen Mitarbeitern benützt wurden und also über ihre Gedanken und Einstellungen Aufschluß geben können.

In dem ersten Kapitel wird diese Frage der Quellen näher untersucht, ihre Auswahl begründet und ihr wissenschaftlicher Befund auf seinen letzten Stand hin gewertet. Das gilt vor allem für das Register Gregors VII., für den *Dictatus Papae* und für die Sammlung in 74 Titeln. Außer dieser hauptsächlichsten römischen Rechtssammlung der Gregorianer werden nur die Sammlung des Anselm von Lucca und des Deusdedit etwas eingehender berücksichtigt. – Im zweiten Kapitel wird die Sonderstellung der römischen Kirche auf dem Hintergrund der Gedankenwelt Gregors näher bestimmt. Sie ergibt sich aus der göttlichen Stiftung und aus der Gründung durch die in Rom den Martyrtod gestorbenen Apostelfürsten, vor allem aber durch den Petrus verliehenen Primat, den dieser seinen Nachfolgern auf dem römischen Bischofsstuhl weitervererbt hat. Im dritten Kapitel wird auf die Stellung dieser Nachfolger näher eingegangen: sie erscheinen als Männer, die auf Grund ihres Amtes zwar der christlichen Vollkommenheit verbunden sind, aber trotzdem persönlich ein ihrer Stellung unwürdiges Leben führen können. Als wesentlich erscheint die Verbundenheit mit dem Amt, durch das auch eine persönliche Beziehung des regierenden Papstes zu den Apostelfürsten hergestellt wird, kraft deren der heilige Petrus in seinen Nachfolgern weiterlebt und weiterwirkt und die Person seiner Nachfolger heiligt und führt. – Im vierten Kapitel wird ein Kernproblem des Primats, die Irrtumslosigkeit der römischen Kirche behandelt. Sie erscheint nicht als eine Neuerung Gregors, sondern als überliefertes Traditionsgut. Freilich ergeben sich aus den Stellungnahmen des Papstes Abstufungen dieser Unfehlbarkeit: bei Glaubensfragen, bei denen sich der Hl. Stuhl vollverantwortlich einsetzt, ist sie absolut; bei Disziplinärangelegenheiten wird der Ungehorsam – mit Ausnahme bei damit verbundener prinzipieller Leugnung der päpstlichen Autorität oder bei disziplinärem Widerstand gegen Glaubensentscheidungen – gewöhnlich nicht mit der Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft gleichgestellt. Angesichts der damals alles andere als geklärten Theorie der Unfehlbarkeit des Primats führt der Verf. die diesbezügliche Haltung Gregors mehr auf die Überzeugung seines persönlichen Verhältnisses zum hl. Petrus als auf eine klar erfaßte Amtsprärogative zurück.

Die folgenden Kapitel behandeln den päpstlichen Primat auf verschiedenen Gebieten seiner innerkirchlichen Ausübung, über die eine sichere und konkrete Antwort auf die Frage der theoretischen Auffassungen Gregors gesucht wird. Zuerst wird das Verhältnis des Papstes zu den übrigen Gliedern der kirchlichen Hierarchie geklärt. Dabei ergibt sich, daß es Gregor nicht nur nicht in den Sinn kam, die gottgesetzten Bischöfe ja auch nicht die anderen nur menschlich-rechtlichen Grade der Hierarchie zu unterdrücken, sondern er förderte sie eher in ihrer traditionsgegebenen Funktion. Auch die Ausübung des Primats über eine möglichst starke Zentralisierung der Regierung der Gesamtkirche sollte dieser untergeordneten Hierarchie keinen Abbruch tun, sondern nur dort und dann wirksam werden, wo es sich um Angelegenheiten der Universalkirche oder um die Hilfsstellung des Zentrums den Schwierigkeiten der Peripherie gegenüber handelte. Auch die Legaten, über die das sechste Kapitel spricht, sind nur in dieser Funktion zu sehen und auch die Einsetzung der ständigen Legaten sind keine Strukturerneuerung sondern nur eine durch die Zeitverhältnisse und die apostolischen Aufgaben bedingte Intensivierung und Spezifizierung der Anwendung einer traditionsbezeugten Prärogative. Auch auf dem Gebiet des Prozeß- und Strafrechts (7. Kapitel) kommt Verf. zu den gleichen Ergebnissen: die oberste Gerichts- und Disziplinärinstanz des Hl. Stuhles ist in Anwendung, Beschränkung, Rechtfertigung konstitutions- und traditionsbedingt. Was die Gesetzgebungsgewalt angeht (Kap. 8) wird Gregors VII. Überzeugung ein der heute entwickelten Primatshoheit gegenüber nur beschränktes Recht oder wenigstens nur beschränkte Rechtsanwendung zugesprochen: er fühlt sich wesentlich an das alte, von seinen Vorgängern und von den Konzilien gesetzte Recht gebunden; er kann es zwar mildern, aber das Recht zu Neuerungen wird nur den Forderungen besonderer Notlage gegenüber tätig. Auch auf dem Wirkungsgebiet des Primats, das

sich aus dessen Beziehungen zu den Klöstern ergibt (Kap. 9), erkennt man eine gleiche Zurückhaltung des Papstes, der die hierarchischen Jurisdiktionsrechte der Ortsbischöfe prinzipiell achtet und sie nur in Ausnahmefällen durch Exemtionsverleihungen und bei notwendigem Schutz der bedrohten Lebensinteressen der Mönchsgemeinschaften selbst im Namen der römischen Zentralhoheit durchbricht. In einem letzten Kapitel wird der entsprechende Aspekt des Verhältnisses zwischen Papst und Laien gewürdigt und auch hier wiederum festgestellt, daß Gregor deren Leitung nur dort über den Kopf der Ortshierarchie an sich zieht, wo es sich um Gesamtinteressen der Kirche handelt, die von den Bischöfen nicht wahrgenommen werden können oder wollen. Im Interesse der notwendigen Reform bedient er sich sogar der Hilfe des Gottesvolkes gegen die reformbedürftigen Hirten. Eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse und ein Quellen- und Literaturverzeichnis schließen die Untersuchung ab.

Eine Wertung der Ergebnisse dieser interessanten Arbeit muß notwendigerweise an diese Zusammenfassung anknüpfen, in der der Verf. selbst Sicherheit, Klarheit und Gewicht dieser Ergebnisse abwägt und abgrenzt. Während ihm die Traditionsgebundenheit Gregors VII. zweifellos erwiesen erscheint, reichen die erlangten Einsichten nicht aus, um in der Primatsidee des Reformpapstes eine einheitliche Struktur nachweisen zu können. Zu unsicher und unbestimmt erscheinen die Äußerungen und Zeugnisse für die Erbheiligkeit und den absoluten Gehorsamsanspruch, für die päpstliche Unfehlbarkeit, für die Gesetzgebungsgewalt, für die jurisdiktionelle Abhängigkeit der Bischöfe vom Papst. Diese Unsicherheit erklärt Meulenberg aus dem nur praktischen und zu wenig theoretischen Charakter des Quellenmaterials aber noch mehr aus der Eigenart der Persönlichkeit Gregors, der die geistigen Grundlagen seiner Primatspraxis nicht aus einer theologisch oder kanonistisch durchdachten Primatslehre, sondern vielmehr aus einer zu tiefst erlebten Religiosität und Petrusmystik schöpfte. Demnach besteht der Beitrag Gregors VII. zur Entwicklung der Primatsidee nach Meulenberg mehr in einem aus persönlicher Überzeugung gespeisten Handeln, das der Entschlossenheit und Stärke der Überzeugung entsprach, als in einer rechtlich und lehrmäßig ausgestalteten und festgelegten Theorie des päpstlichen Primats. Beide aber werden in der Folgezeit durch Gregors Denken und Tun entscheidend gefördert.

Der Verfasser hat sich seine Arbeit etwas kosten lassen. Innerhalb der von ihm selbst gezogenen Grenzen hat er das Quellenmaterial mit Fleiß und Genauigkeit gesichtet, durchgearbeitet, zu verstehen und zu erklären versucht, seine eigenen Gedanken an denen der vorhandenen Literatur geprüft und sich mit ihr auseinandergesetzt. Die auf den einzelnen Gebieten der Primatsanwendung gewonnenen Erkenntnisse sowie ihre Anwendung auf eine wenigstens in ihren Grundlinien aufscheinende Synthese gregorianischen Primatsdenkens erhellen manches bisher vorhandene Dunkel und bringen unser Wissen um den Gegenstand ein schönes Stück weiter. Die vom Verf. selbst aufgezeigten Grenzen der Ergebnisse seiner Untersuchung sind einerseits ein schönes Zeugnis wissenschaftlicher Bescheidenheit, die in einer Erstlingsarbeit immer gerne gesehen wird; sie mögen aber vielleicht manchmal etwas übertrieben erscheinen. Ein objektiver Grund dieser Unterbewertung kann freilich in der Selbstbeschränkung sowohl des Gegenstandes der Untersuchung, aber noch mehr des Quellenmaterials derselben gesehen werden. Man muß sich aber fragen, ob angesichts der überall behaupteten und erwiesenen Traditionsgebundenheit Gregors eine derartige Beschränkung möglich ist und ob nicht gerade die Ausweitung auf alle Gebiete und noch mehr auf das gesamte, nicht nur zeitgenössische sowie auf das einschlägige Quellenmaterial der kirchlichen Theologie- und Rechtsgeschichte auch der vergangenen Jahrhunderte zu einem unabdinglichen Gebot wird, um Unsicherheit und Zweifel der Ergebnisse einer so abgegrenzten Untersuchung zu überwinden. Es ist sicher richtig, wenn der Verf. wiederholt auf die Gefahr hinweist, moderne Kriterien in die Beurteilung der geschichtlichen Gegebenheiten vergangener Jahrhunderte und besonders in ihre Erforschung hineinzutragen. Sie bestünde dann, wenn man später entwickelte Lehren und lehrmäßig durchdachte Theorien in die

Vergangenheit zurückprojizieren wollte. Demgegenüber ist aber auch zu bemerken, daß man andererseits wohl ebenso anachronistisch denken würde, wollte man behaupten, die Vergangenheit hätte Wahrheiten und Überzeugungen nicht gehabt, weil sie nicht theoretisch bewußt und entwickelt waren. Die wesentlichen Bestandteile und Auswirkungen von im Rohzustand vorhandenen Begriffen und Lehren können sichere Beweise einer dem Wesen nach existierenden Auffassung liefern, auch wenn entsprechende theoretische oder lehrmäßige Formulierungen fehlen. Um diese wesentlichen Bausteine sicher feststellen zu können, braucht man eben das entsprechende, in die zeitliche Tiefe und in die gegenständliche Breite gehende Material. Uns will scheinen, daß mit dessen Hilfe auch das gregorianische Primatsdenken schärfer umrissen und mit größerer Sicherheit festgestellt werden kann, als es Meulenberg zu tun wagte. In diesem Sinn erwartet das von ihm behandelte Thema eine endgültige Lösung, zu der er selbst sicher besonders befähigt wäre.

Es sei noch gestattet, auf einige Einzelpunkte etwas näher einzugehen. Auf S. 40 heißt es als allgemeine Vorbemerkung, daß Gregor die Berufung auf seine petrinische Autorität Argumenten vorziehe und daß er kein einziges Mal das Lukas- oder Matthäuszitat in diesem Sinne auswerte. Nun scheint es aber doch, daß er wiederholt gerade in diesem Zusammenhang auf Lc. 22, 32 zurückkommt. Einen dieser Texte zitiert Meulenberg selbst auf S. 43 (= Reg. VIII, 1). Weitere Stellen bringen Reg. II, 31, III, 18, ja implicite wohl auch Dictatus Papae: II, 55a. – Die bedeutenderen Gregorianerkanonisten bringen zwar, mit Ausnahme von Deusdedit, die Häretikerklausel für den Papst nicht, kennen aber für die Unfehlbarkeit der Kirche nicht nur Ps.-Lucius, wie Verf. S. 43, N. 69 sagt, sondern auch Ps.-Marcus und Ps.-Eusebius (Anselm: Ps.-Lucius = I, c, 13 und I, c. 35 vgl. *Thaner*, 12 u. 21; Ps.-Marcus = I, c. 60 vgl. *Thaner* 30; Deusdedit nicht nur den Indexsatz, sondern auch Ps.-Lucius = c. 78 (66) vgl. *v. Glanvell*, 70; und Ps.-Eusebius = c. 87 (73) vgl. *v. Ganvell*, 74; Bonizo außer Ps.-Lucius = IV, 58 auch Ps.-Eusebius = IV, 66 vgl. *Perels*, 141). – Nach all dem, was Verf. in dem Kapitel ausgeführt hat, scheint die Schlußfolgerung auf S. 48, daß nämlich der Papst sich hier nur eine persönliche Frömmigkeit aufgebaut hat, entschieden hinter den Textzeugnissen und vorgebrachten Argumenten zurückzubleiben. – In den beiden Briefen Gregors VII., die auf S. 53 f. behandelt werden, ist den Zweifeln des Verf. gegenüber festzuhalten, daß es sich hier nicht um die den Bischöfen über das ihnen anvertraute Hirtenvolk zukommende ordentliche Gewalt handelt, sondern um eine Teilnahme an der *Voll*gewalt des Papstes: wenn diese letztere den Bischöfen mitgeteilt wird, dann heißt das nicht, daß ihre eigene Diözesangewalt nur eine Mitteilung päpstlicher Gewalt und die Bischöfe als solche nur Vertreter des Papstes seien. – Auch entspricht es nicht den Tatsachen, wenn die römische Palliumsverleihung in Verbindung mit der Metropolitangewalt an das Ende des 8. Jh. verlegt wird (S. 65), während sie doch schon seit Gregor I. allgemein üblich geworden war.

Eingehendere Bedenken müssen wir dem Kapitel VIII gegenüber anmelden, wo ganz allgemein betont wird, daß eine Gesetzgebertätigkeit im modernen Sinn erst vom 12./13. Jh. an denkbar sei und dementsprechend Gregor VII. nur das Bewußtsein eines „beschränkten" Gesetzgebungsrechtes zuerkannt wird d. h. daß er nur in außerordentlichen Fällen neue Gesetze schaffen zu können glaubte. Wohl ist es richtig, daß es dem göttlichen Recht gegenüber nur Entwicklung, Klärung und Reinigung gibt und die Gesetze umso weniger wandelbar sind, je mehr sie Glaubenslehren beinhalten oder schützen und je mehr sie auf der Autorität der Tradition getragen sind. Aus dieser diskreten Anwendung der Gesetzgebungsgewalt, die jedem gesunden Rechtsdenken eigen ist und deswegen sowohl im römischen wie im kirchlichen Recht besonders festgestellt wird, darf aber nicht gefolgert werden, daß man in der Kirche von Anfang an nicht das Bewußtsein einer wirklichen neuschaffenden Gesetzgebungsbefugnis hatte. Von ihm zeugt die gesamte kanonistische Quellengeschichte. Wenn sich Verf. auf die Einleitungsworte der Dist. I von Gratians Dekret beruft, so ist zu bedenken, daß sofort nach dem Naturrecht und der Gewohnheit alle anderen materiellen Rechtsquellen aufgezeigt und in den ersten 20 Dist. erörtert

werden, woraus sich klar ergibt, daß auch in der Kirche das Bewußtsein der Recht *schaffenden* Gesetzgebung über die dort aufgeführten Zeugen der Vergangenheit deutlich ausgebildet war. Deswegen bleiben auch in diesem Kapitel die Textauslegungen des Verf. beträchtlich hinter den Texten selbst zurück: sowohl aus den gregorianischen wie auch aus den zeitgenössischen kanonistischen Texten ergibt sich das auf der Tradition fußende Bewußtsein freier Gesetzgebungstätigkeit. Der Hinweis auf die Tradition und ihre Achtung ist der Ruf des Reformers nach der alten Disziplin, die wieder hergestellt werden muß, den Verirrungen der späteren Zeit gegenüber.

Was dann den ganzen Fragenkomplex um die Sammlung in 74 Titeln anbelangt (SS. 13–14), vor allem Verfasser und Abfassungszeit, so ist zu hoffen, daß die bald zu erwartende Ausgabe von Gilchrist (vgl. Traditio 24, 1968, 491) mit der Verarbeitung aller bisher gewonnenen Ergebnisse eine Lösung der wesentlichen, noch vorhandenen Zweifel bringt. Viel hängt natürlich von der Beweiskraft der dem Besitz des Klosters von St. Dénis zugesprochenen Hs. (vor 1065) ab, die nicht gesichert scheint. – Die Unsicherheit der Quellen, die Gregor benützt hat, ist vielleicht doch weniger groß als es Verf. annimmt (S. 15), wenn man zeitgenössischen Zeugnissen glauben darf, die ausdrücklich sagen, daß in Rom zur Zeit Gregors VII. die Dekretalen Pseudo-Isidors, die Dionysiana, das Dekret Burkhards benützt wurden (Atto, Breviarium, Einleitung). – Was den Brief Gregors IV. angeht, der auch hier wiederholt (SS. 20, N. 20, 54) wie übrigens in der gesamten Literatur als gefälscht angesehen wird (Jaffé² 2579), ist die neueste Untersuchung von W. Goffart (Gregor IV. for Aldric of Le Mans (833): a genuine or spurious Decretal? in: Mediaeval Studies 28, 1966, 22–38) zu berücksichtigen, die mit gewichtigen Argumenten für die Authentizität eintritt (vgl. dazu auch R. L. Benson, Plenitudo potestatis in: Studia Gratiana 14 = Collectanea Stephan Kuttner IV, 1967, 200 f. und Traditio 24, 1968, 526). – Bei der Bewertung der Exkommunikationsauffassung Gregors VII. (S. 95) wäre es vielleicht angebracht zu unterscheiden zwischen dem Anathem oder der großen Exkommunikation und den niederen Formen derselben, die auch Gregor VII. kannte.

Bei einer folgenden Ausgabe müßten einige störende Druck- und Sprachfehler ausgebessert werden z. B. S. 54 eine unverständliche Formulierung in Z. 9 oder auf S. 58, Z. 32, wo es wohl, statt gelten, *walten* heißen muß und S. 125, Z. 15 statt eingerufen, *an*gerufen. S. 55, letzte Zeile, ist, statt Roman*a*, Roman*o*, auf S. 107, Z. 6/7: nonnull*am*, *ex*pectant, *in*; auf S. 127, Z. 27 statt offic*u*m: offic*i*um. – Im Apparat zu allen Kapiteln wirkt sehr unangenehm die durchgehende Zitierweise: a.a.O.: die Auffindung dieses Ortes verlangt viel Zeit und Geduld.

Alles in allem ist diese Monographie als bemerkenswerter Beitrag zu einer Grundfrage der Kirchengeschichte zu werten, und man kann nur wünschen, daß der Verfasser nach diesem ersten im wesentlichen gelungenen Versuch weitere Untersuchungen folgen läßt, die diese alles andere als bereits voll erforschte Epoche der *libertas Ecclesiae* einer immer besseren Kenntnis erschließen.

Rom *A. M. Stickler*

John A. Watt: The Theory of Papal Monarchy in the thirteenth century. The Contribution of the Canonists. New York (Fordham University Press) 1966. VIII, 160 S., geb. $ 5.–.

Die zahlreichen Untersuchungen über die Beziehungen zwischen der kirchlichen und staatlichen Gesellschaft des Mittelalters, die immer wieder erscheinen, bezeugen einerseits den Reichtum der sich der Forschung auf diesem Gebiet empfehlenden Fragen, andererseits aber auch den immer noch herrschenden Mangel an befriedigenden Lösungen. Das Buch von J. A. Watt darf als ein Beitrag bezeichnet werden, der unsere Kenntnis über den behandelten Gegenstand sichtlich bereichert und sich als wertvolle Komponente für Diskussion und Lösung dieses reichen Fragenkomplexes anbietet. Das ist nicht wenig, wenn wir bedenken, daß es sich hier um ein Gebiet handelt, das bis vor kurzem mit nur sehr unzulänglicher Quellenkenntnis

behandelt und dessen Bedeutung für die Erfassung und Lösung der Frage vom mittelalterlichen Verhältnis zwischen Kirche und Staat überhaupt nur sehr ungenügend erkannt worden ist. Über die in den letzten Jahrzehnten immer mehr fortschreitende Erschließung der Werke der klassischen Kanonistik und auf den Schultern der Einzeluntersuchungen und Gesamtdarstellungen über mehr oder weniger beschränkte Zeit- und Sachabschnitte hat es der Verfasser unternommen, uns eine zusammenfassende Klärung und Erklärung der Theorie der päpstlichen Monarchie d. h. der päpstlichen Autorität in zeitlichen Dingen bei den Kanonisten des 13. Jh. zu bieten, die selbst wieder die Zusammenfassung der kanonistischen Lehrentwicklung in dieser Frage darstellt und damit Inhalt und Abschluß der kanonistischen Lehre bedeutet, die wesentlich die Entwicklung der Gesamtauffassung der päpstlichen Gewalt und ihr Verhältnis zur weltlichen im Mittelalter beeinflußt und zu ihrer Bildung beigetragen hat.

Diesen Beitrag der Kanonistik erarbeitet Watt in drei Abschnitten: im ersten bringt er die Entwicklung der kanonistischen Lehren von Gratian bis Innozenz IV., wobei seine Aufmerksamkeit auf die drei Grundprobleme aller Kanonisten bei der Behandlung dieser Frage konzentriert wird, nämlich die Unterscheidung der beiden Gewalten, ihre Zusammenarbeit miteinander und die größere Würde der geistlichen Gewalt. Die Untersuchung der chronologischen Entwicklung dieser Lehren bei den Kanonisten wird in drei innerlich bedingte Abschnitte geteilt: von Gratian bis Huguccio (1140–1190) unter der ideellen Führerschaft des Papstes Gelasius I., über dessen ins Dekret eingebaute Texte; die späteren Dekretisten und die ersten Dekretalisten (1190–1234) unter der Führung Papst Innozenz' III.; schließlich die Dekretalisten von 1234 bis Hostiensis um ihr offizielles Haupt Innozenz IV. – Im zweiten Teil kommt die Fachsprache, der sich diese Entwicklung bedient, zur Darstellung, nämlich die *plenitudo potestatis* und *Papa est iudex ordinarius omnium*, die dann in ihrem Verhältnis zur weltlichen Gesellschaft überprüft werden. – Im dritten Teil wird Hostiensis, als der vollkommenste Vertreter der vollentwickelten Anschauungen der Kanonistik mit den Hauptproblemen der kanonistischen Tradition konfrontiert: zuerst über eine entsprechende Interpretation seines Kommentars zur diesbezüglich wichtigsten Dekretale (Per venerabilem) Innozenz' III., dann über seine Stellung zur Gewaltentrennung, zur Zusammenarbeit der beiden und zum Vorrang der geistlichen Gewalt. – Ein vierter Teil bringt eine Zusammenfassung der Ergebnisse unter dem bezeichnenden Titel „Kontinuierlichkeit und Wandel" als Versuch einer Antwort auf die vom Buch gestellten Fragen. – Eine Bibliographie und ein Namens- und Sachregister beschließen das Werk.

Wenn wir den allgemeinen Inhalt der Darstellung nun etwas eingehender umreißen, so soll das einmal der besseren Kenntnis der Methode, dann aber auch der Ergebnisse von Watt's Arbeit dienen. Im ersten Teil geht er über ausgewählte Vertreter der Dekretistik der Lehrentwicklung nach, wie sie sich aus der Erklärung und Verarbeitung der gelasianischen Texte des Dekrets ergeben. Diese Texte, unabhängig von der die Glossatoren noch nicht beschwerenden Frage nach der Integrität und Authentizität derselben, sind enthalten in den Stellen Dist. 10, 8; Dist. 96, 6; Dist. 96, 10; C. 15. q. 6. c. 3. Aus ihnen ergab sich für die Dekretisten die gottgewollte Unterscheidung der kirchlichen von der staatlichen Gewalt d. h. der prinzipiell autonomen Gewalt sowohl der kirchlichen Vorsteher wie auch der Fürsten und dann die Notwendigkeit der Zusammenarbeit, die als eine unabdingbare Folgeerscheinung, ja als eine Voraussetzung der Gewaltenteilung erscheint und schließlich die Überordnung der an Würde höherstehenden Autorität der kirchlichen Obrigkeit. Natürlich ergab die Unterscheidung der Gewalten und die gleichzeitige Überordnung der geistlichen über die weltliche eine Spannung, die von diesen Dekretisten nicht gelöst wurde. Der ihnen eigenen Betonung des Dualismus steht der Versuch gegenüber, die Überordnung auf das Wesen der geistlichen Gewalt selbst zurückzuführen. Papst Innozenz III. geht unter dem Drang der geschichtlichen Ereignisse und Forderungen näher an diese Fragen heran und sucht sie in einer Reihe von Entscheidungen zu lösen. Es sind das vor allem die Dekretalen *Venerabilem, In*

genesi, Per venerabilem, Solite, Novit, Licet, Excommunicamus, in denen die drei Grundprobleme von den Dekretisten übernommen und entscheidend weiterentwikkelt werden. Dieser Innozenz III. eigene Beitrag besteht nach dem Verf. in der Betonung der Abhängigkeit des Kaisertums vom Papsttum und damit in einer auf das Kaisertum bezogenen Auslegung des Zwei-Schwerterarguments; in der Herausarbeitung der Berechtigung päpstlichen Eingreifens in besonderen Fällen weltlicher Kompetenz sowie der richterlichen Zuständigkeit des Papstes auch für weltliche Herrscher und auf Anruf der weltlichen Gewalt und schließlich in der Urgierung der Verpflichtung derselben zur Hilfeleistung der kirchlichen Gewalt gegenüber und auf deren Verlangen hin.

Außer über diese prinzipiellen Ansprüche förderte Innozenz III. die Entwicklung der kirchenpolitischen Lehre noch durch die Festlegung einer entsprechenden politischen Terminologie sowohl was die monistische Haltung, also die Betonung der geistlichen Überordnung im Sinne der Begriffe des *Vicarius Christi,* der *plenitudo potestatis,* des *iudex ordinarius omnium,* als auch was die dualistische Einstellung angeht über die terminologische Fixierung der Berechtigung geistlichen Eingreifens in weltliche Dinge nur *casualiter, indirecte, non de feudo.* Vor allem aber verdanken wir diesem Papst die Belebung und Auswertung im politischen Sinn der Grundidee des Mittelalters, nämlich der Einheit des Gottesvolkes in seiner sichtbaren Erscheinung der Kirche, die die damals bekannte Welt beherrschte und durch den Papst als das sichtbare Oberhaupt und über das Prinzip der Einheit geleitet wurde. – Aber auch in der Methode der Beweisführung schreibt Watt diesem Papst eine bahnbrechende Wirkung zu nämlich durch die starke Berufung auf das VT. Die Kanonisten werden von diesen autoritativen Beiträgen Innozenz' III. stark in der Weiterentwicklung ihrer Lehren beeinflußt. In erneuter Diskussion, bei der sich vor allem Alanus Anglicus als Vertreter der zur Hierokratie gesteigerten geistlichen Überordnung hervortut, bestätigen sie die überkommene Gewaltenteilung, dringen aber zugleich auch praktisch und konkret in das Gebiet der Überordnung ein, indem die Anlässe, bei denen der Papst in zeitlichen Dingen tätig werden kann, aufgeführt werden; indem das Eingreifen als eine nur indirekte und außerordentliche Berechtigung erkannt wird; indem Grundlage und Begründung dieses Eingreifens besonders in der Absetzung der weltlichen Herrscher erklärt und vertieft werden.

Die Dekretalisten der dritten Periode mit ihrem Haupt Innozenz IV. stellen nach Watt keineswegs einen Gegensatz zu der kanonistischen Tradition dar, sondern entwickeln nur weiter, was ihre Vorgänger grundgelegt und erarbeitet haben. In diesem Zusammenhang wird ganz deutlich festgestellt, daß die anderslautenden Urteile über Innozenz IV. nur so zu erklären sind, daß ihren Autoren die Kenntnis der wirklichen Tradition, auf der Innozenz IV. steht, fehlte. Die weitere Entwicklung dieser kanonistischen Tradition verdankt diesem Papste vor allem die anläßlich des Streites mit Friedrich II. vertiefte Auffassung der konstitutionellen Beziehung zwischen Papsttum und Kaisertum und die Systematisierung der Lehre von der Verantwortung und dem damit verbundenen Rechtstitel des Papstes für das gesamte Volk Gottes, auch insofern es im zeitlichen und örtlichen Zusammenschluß unter den weltlichen Herrschern lebte und in weltlichen Angelegenheiten ordnungsgemäß diesen verpflichtet war. Trotz dieser Verantwortung, die gegebenenfalls zu einer Gewaltausübung im weltlichen Bereich führen kann, wird dabei die grundsätzliche Gewaltentrennung der kanonistischen Tradition nicht nur nicht geleugnet, sondern erneut bestätigt.

Nach dieser Darstellung des chronologischen Ablaufs der Entwicklung der kanonistischen Theorie über die Papstgewalt auch in zeitlichen Dingen wendet sich der Verfasser einer eingehenderen Erklärung der Sprache zu, die die Kanonisten dabei entwickelt haben und die ihnen geläufig war. Ausgehend von dem Schlußpunkt, der *Professio fidei* des 2. Konzils v. Lyon 1274, wird eine kurze Geschichte des Ausdrucks *plenitudo potestatis* geboten u. zw. von Leo I. an und, über die Texte des Gratianischen Dekrets, in der Dekretistik. Erst von Simon v. Bisignano an beginnt die terminologische Fixierung des Ausdrucks, der, in Anlehnung an die Vorstel-

lungswelt des römischen Rechts, in erster Linie die Unterordnung der niederen Grade der kirchlichen Hierarchie dem Papst gegenüber und erst in zweiter Linie dessen Vollgewalt in sich selbst bedeutet. Innozenz III. hat diesen Terminus aufgegriffen, in seine Entscheidungen eingebaut, aus den biblischen Texten des römischen Primats, aus dem römischen Recht und aus den folgerichtig dem Hl. Stuhl reservierten Fällen theoretisch und praktisch entwickelt. Er wird gestützt durch seine Verbindung mit dem Begriff und mit dem Terminus *Vicarius Christi* und in dem universalen kirchlichen Gesetzgebungsrecht verankert. Es sind dann die Kanonisten, die die rechtliche Seite des Begriffs – Gesetzgebung, richterliche Entscheidungsgewalt, Verwaltung – übernehmen und auswerten.

Neben ihm spielt auch der Begriff des *papa iudex ordinarius omnium* seine Rolle. Watt geht auch hier wieder von seinem Niederschlag in der Lyoner *Professio fidei* aus und stellt kurz die Entwicklung dieser päpstlichen Prärogative über die universale Betätigung der römischen richterlichen Tätigkeit dar, auch insofern sie von den peripheren Partikularkirchen angerufen wurde. Schon bei Huguccio erscheint der Hl. Stuhl als oberster Richter nicht nur in der Appellationsinstanz, sondern auch in erster Instanz für jedermann. Dieses Recht wird verbunden mit der päpstlichen Vollgewalt, ja durch sie begründet und für die Dekretalisten des 13. Jh. ist die Formel der Ausdruck des päpstlichen Primats, erscheint sie als die gerichtshoheitliche Seite der *plenitudo potestatis* des Papstes.

Diese beiden an sich innerkirchlich bedeutsamen und für rein kirchliche Angelegenheiten entwickelten Begriffe verfolgt Watt im Zuge der Erforschung der kirchenpolitischen Lehren in ihrer Rückwirkung und ihrem Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Gewalt in weltlichen Dingen. Obwohl diese Benutzung am Ende des 12. Jh. einsetzte, hält der Verf. es methodisch für besser, sie vom Endstadium ausgehend nach rückwärts zu verfolgen, d. h. von Innozenz IV. und Hostiensis an, wo ihre diesbezügliche Bedeutung schon klar umrissen erscheint. An den zwei Beispielen des päpstlichen Eingreifens, nämlich bei den Bischofswahlen und bei außerordentlichen zeitlichen Angelegenheiten, die die gesamte Christenheit interessierten, erweist Watt dieses Übergreifen der päpstlichen Prärogativen in unter- oder nebengeordnete Gewaltsphären als nur ergänzenden, supplierenden, stellvertretenden Charakters. Es erklärt sich aus und in dem Grundgedanken mittelalterlichen Denkens der Einheit, in dem auch das christliche Volk wie die Kirche selbst die gesamte Christenheit als eine übernationale Gegebenheit empfunden und angesehen wird, in der nötigenfalls d. h. zum Wohl dieser universalen Gemeinschaft auch deren Lenker, der Papst, ausnahmsweise in die von den zeitlichen Partikulärgewalten nicht wahrgenommenen zeitlichen Angelegenheiten oder Interessen universaler Natur eingreifen kann. In diesem Sinn sei der vom Schöpfer der Welt eingesetzte Stellvertreter in geistlichen Dingen auch berechtigt, ausnahmsweise in zeitliche Angelegenheiten einzugreifen. So sei auch das Wort des Hostiensis vom *dominus spiritualium et temporalium* zu verstehen, ohne ihm deswegen eine grundsätzliche dualistische Haltung abzusprechen.

In dem diesem wohl fruchtbarsten Kanonisten des 13. Jh. gewidmeten dritten Teil des Buches geht Watt nun gewissermaßen beispielhaft auf dessen Ideen ein, die aus seinen zwei großen Werken, der Summe und dem Apparat zu den Dekretalen Gregors IX. sehr gut ersehen werden können, freilich nur, wenn man sie auf dem gesamten Hintergrund der Kanonistik und ihrer Lehrentwicklung sieht. So wird diese Untersuchung nicht nur zu einer Interpretation dieses einzelnen Kanonisten, sondern zu einem Schulbeispiel, wie die zeitgenössische kanonistische Lehre über die päpstliche Gewalt in zeitlichen Belangen richtig ausgelegt werden muß. – Hostiensis geht im Kommentar zur Dekretale *Per venerabilem* seinen eigenen Weg, indem er die Legitimierung unehelicher Kinder nur dem kirchlichen Richter zuschreibt als Ausfluß seiner ausschließlichen Gewalt über das Ehesakrament; er kann aber doch nicht leugnen, daß vor allem die vermögensrechtlichen Folgen der Entscheidung der weltlichen Autorität angehören. Hostiensis folgt aber ganz Innozenz IV. und der kanonistischen Tradition, wenn er sagt, daß der Papst nur als das Haupt der Chri-

stenheit und im Interesse dieser universalen Gemeinschaft *casualiter* d. h. außer der gewöhnlichen Ordnung, eingreifen kann. – Von dieser großen Glosse ausgehend wird dann vom Verf. die Stellung des Hostiensis zu den drei Grundfragen der Kanonistik auf kirchenpolitischem Gebiet aufgezeigt: die Trennung der Gewalten d. h. der Gewaltendualismus ist gottgewollt, wird von der römisch-rechtlichen Theorie über die Souveränität der weltlichen Herrscher und von der gesamten Dekretistik des 12. Jh. gelehrt. Die Einbruchstelle über die *ratio peccati* wird wohl nicht theoretisch, aber dafür praktisch durch die Aufzählung der Fälle des päpstlichen Eingreifens abgegrenzt und die Konkurrenz der beiden Gewalten respektiert. Die Zusammenarbeit erfüllt sich in der gegenseitigen Hilfsstellung und die Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche im oben erwähnten Sinn. Gerade hier kann die Aussöhnung der beiden Prinzipien von der Gleich- und Überordnung in der Vorstellungswelt des Hostiensis wahrgenommen werden: der Dualismus ist ihm das Prinzip der ordentlichen Weltregierung, der Monismus das Eingreifen der höchsten geistlichen Gewalt im Interesse der gesamten Christenheit und in stellvertretender Funktion. Freilich hat auch Hostiensis wie überhaupt die gesamte Kanonistik keine abgeschlossene Synthese dieser beiden Prinzipien ausgearbeitet, und damit ist nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch die Spannung zwischen Dualismus und Monismus, der Beiordnung und Überordnung geblieben. Das einzige Prinzip der Lösung bleibt der Papst selbst, der als Vertreter Gottes auf Erden und als oberster Richter zu entscheiden hat, freilich in Unterordnung unter den Willen Gottes. In diesem Spiegel der Gesamttradition wird auch der Schlußpunkt, die Bulle *Unam Sanctam* Bonifaz' VIII. verstanden, die alle Elemente vom Anfang bis zum Ende der Entwicklung in sich schließt, widerspiegelt, und die nur so richtig verstanden werden kann.

Damit ist eigentlich schon die Zusammenfassung des vierten Teiles umrissen. Der Wandel besteht faktisch nur in einer Fortführung der Traditionslinie durch Konsolidierung und Klärung der überkommenen Lehre der päpstlichen Gewalt in weltlichen Dingen. Dies wird eigens festgestellt gegen die allgemein verbreitete Ansicht, die Kanonisten des 13. Jh. hätten den bisher traditionellen Dualismus zugunsten eines betonten Hierokratismus abgeändert. In Wirklichkeit sei die dualistische Position gefestigt und geklärt worden, eine Stellung, die nicht nur dem römischen Recht, sondern auch der damaligen politischen Situation Europas entsprach. Daneben sei freilich auch die Überlegenheit der geistlichen Gewalt ausgewertet und ausgebildet worden, aber im Sinne einer Sicherung der Privilegien der Kirche und Kleriker (libertas Ecclesiae), der Hilfeleistung von seiten des weltlichen Armes und der Vertiefung des Verständnisses für die Stellung des Oberhauptes der Kirche, der Mutter der Nationen, und seiner Eingriffsberechtigung in weltlichen Dingen. Auch hier wird wiederum eigens betont, daß alle diese Auffassungen Traditionsgut waren trotz entgegengesetzter landläufiger Ansicht (bes. S. 138). Die Spannung zwischen den beiden Prinzipien der Neben- und Überordnung habe aber auch die vertiefte kanonistische Lehre des 13. Jh. nicht aufheben können. Ich habe bereits eingangs über den Wert des gedrängten Inhalts dieser nur 144 Seiten umfassenden Theorie des päpstlichen Herrscheranspruchs im 13. Jh. gesprochen. Durch den Abriß dieser kanonistischen Entwicklung von Gratian bis Bonifaz VIII. und die dadurch gegebene Möglichkeit der richtigen Erfassung des kirchenpolitischen Erbes der klassischen Kanonistik hat Watt bewußt eine Grundlage geschaffen für ein besseres Verständnis der gesamten mittelalterlichen Theorie des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Daß dabei die drei Grundprobleme (Gewaltenunterschied, Zusammenwirken, geistliche Überordnung) in ihrer notwendigen Wechselwirkung, die eben die Spannung in der Entwicklung und damit auch im richtigen Erkennen der Lehre selbst begründen und darstellen, erfaßt und untersucht wurde, erscheint uns methodisch glücklich ebenso wie die Untersuchung der Begriffe und der Ideenwelt, die in der typischen Ausdrucksweise der *plenitudo potestatis* und dem *papa iudex ordinarius omnium* ihren Niederschlag gefunden haben. Einzelaspekte und Zusammenschau der ganzen Entwicklung bieten zu den Fra-

gen nach den mittelalterlichen Gesellschaftslehren und im besonderen zu den Beziehungen zwischen den beiden Gesellschaftskörpern Kirche und Staat Lösungen an, die von der Geschichtsschreibung der Vergangenheit und der Gegenwart anders versucht und gegeben wurden. Damit wird vor allem von der kirchlichen Rechtsgeschichte her der immer schon unwahrscheinlich anmutende Bruch in der Entwicklung, nämlich vom Dualismus zum Hierokratismus, als nicht existent aufgezeigt und eine glaubwürdige Lösung der nur scheinbaren Gegensätze von Lehre und Praxis geboten. So müßte man nun nicht mehr zur Unaufrichtigkeit seine Zuflucht nehmen, um zu erklären, wie ein Bonifaz VIII. angesichts der durch die Bulle *Unam Sanctam* bedingten Vorwürfe sich ausdrücklich auf seine vierzigjährige Kenntnis der Rechtsgrundsätze berufen wollte und auf sie gestützt trotz der Bulle den Dualismus bejahte. Von der kirchlichen Rechtsgeschichte aus gesehen bedeutet also die Analyse und Synthese Watts einen organischen Versuch, den großen Schwierigkeiten gerecht zu werden, die das Verständnis einer uns nicht mehr geläufigen Mentalität zutiefst christlicher Prägung überwinden muß.

Im besonderen darf wohl betont werden, wie die Interpretation der Lehre des Papstes Innozenz IV. dessen Texten, vor allem seinem so wertvollen Kommentar zu den Gregorianen im wesentlichen gerecht wird. Ebenso erfahren die auf den ersten Blick sich widersprechenden Texte des Hostiensis eine beachtenswerte Klärung und Erklärung. Vor allem ist die universalistische Geisteshaltung des mittelalterlichen Menschen auf allen Gebieten, besonders aber auf dem der Ekklesiologie, die ganz hineingetaucht ist in die Vorstellungswelt von der Einheit und Universalität des Gottesvolkes, sehr gut zur Erklärung der kanonistischen Lehren über das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre und ihren beiden Gewaltenträgern herangezogen und ausgewertet und auch über die entsprechende Stellung der anderen verwandten Wissenschaftszweige jener Zeit beleuchtet und erhärtet.

Diesen im wesentlichen positiven Leistungen gegenüber dürfen und müssen freilich einzelne Bedenken angemeldet werden, darf und muß eine Vertiefung und Ausweitung, Korrektur oder Ergänzung gewünscht werden. Es sei mir hier gestattet, auf einiges hinzuweisen, was für den Verfasser oder für andere ähnliche Untersuchungen Anregung und Hilfe sein kann.

Eine voll überzeugende Entwicklungsgeschichte der päpstlichen Vollgewalt bei den Kanonisten erforderte nicht nur eine Dokumentation in Auswahl, sondern einen derartigen Reichtum an Texten, der uns die Meinung aller bedeutenden Kanonisten ohne jede Möglichkeit eines Zweifels bezeugt. Ein Eingehen auf weitere tatsächlich vorhandene päpstliche Zeugnisse erübrigt sich nur insofern, als sie von der Kanonistik nicht beachtet werden. Es ist klar, daß eine solche Arbeit den Umfang des Buches um ein Vielfaches ausgeweitet hätte. Aber vielleicht wäre es für den Verf. nicht allzu schwer, in dem erarbeiteten Rahmen das Bild zu vervollständigen und uns so eine abschließende Geschichte der klassischen Kanonistik über die päpstliche Vollgewalt zu schenken. Für eine solche Darstellung müßten aber noch andere Bemerkungen berücksichtigt werden, die ich hier kurz anfügen möchte.

Bei der Auslegung der Quellentexte, vor allem der Kanonisten selbst, empfiehlt sich eine bewußte und sorgfältige Unterscheidung zwischen den zeitlichen und den materiellen Dingen in dem Sinne, daß nämlich „materielle" auch rein kirchlich sein können, während die „zeitlichen" zur ausschließlichen Sphäre der „zeitlichen" Gewalt gehören. Diese Unterscheidung ist notwendig, um einer irrigen Zuschreibung von Machtansprüchen zu entgehen, die mit der Herrschaft über die *temporalia* verbunden erscheinen. In dieser Hinsicht sind zwei weitere Unterscheidungen noch bedeutend wichtiger. Die erste betrifft die weltliche Spitze. Kaiser und König schließen nämlich nach der mittelalterlichen Lehre nicht nur einen quantitativen, sondern auch einen qualitativen Unterschied in sich, der für die Kompetenz- und Gewaltenfrage sehr wichtig ist. Obwohl Watt diese Unterscheidung kennt und sogar in den Texten Innozenz IV. auf die „specialis coniunctio" des Kaisers mit dem Papst im Unterschied zum König hinweist (S. 63, 66), fehlt die entsprechende Einsicht in diesen Problemkomplex und deshalb auch dessen notwendige Beachtung vor allem bei der

Erarbeitung der Darstellung der diesbezüglichen Beziehungen (vor allem S. 35 ff., 47 ff.). Das Verhältnis ist gerade, was die Stellung des Kaisers zum Papst angeht, ein spezifisch anderes, weil das Kaisertum wesentlich mit einer *kirchlichen* Funktion verbunden ist. Der Kaiser unterscheidet sich darin sehr von den anderen weltlichen Herrschern. Eine Nichtbeachtung dieser Sonderbeziehung muß deswegen nicht nur das eigentümliche Verhältnis zwischen den beiden Spitzen der Christenheit verdunkeln, sondern auch das rechte Verständnis für die allgemeine Stellung des Papstes zur weltlichen Autorität als solcher in Mitleidenschaft ziehen.

Damit hängt die Funktion des Kaisertums zum materiellen Schutz der Kirche zusammen, die im Schwerterbild zum Ausdruck kommt, das Watt mit Recht als das typische Ausdrucksmittel der Dekretistik bei der Erörterung des Verhältnisses zwischen kirchlicher und staatlicher Gewaltensphäre bis zur Zeit Innozenz' III. bezeichnet. In keiner Weise aber wird auf die Doppelbedeutung und den Bedeutungswandel dieses Bildes eingegangen, das weithin sicher einen zwangsrechtlichen Sinn und erst in zweiter Linie einen politischen Bedeutungsinhalt hat, woraus sich nicht unbedeutende Folgerungen für das gesamte Verhältnis zwischen den beiden Gewaltenvertretern und für die ganze Lehre darüber ergeben.

Ein Eingehen auf die entsprechende Spezialliteratur und ihre Resultate wären besonders zu einzelnen Aspekten des Problems notwendig und von Wert gewesen. So wird zu den Darlegungen über Innozenz' III. kirchenpolitische Lehren von Maccarrone, Tillmann und vor allem von Kempf, die wohl im bibliographischen Index aufgeführt sind, nicht Stellung genommen und vor allem nicht zu des letzteren beachtenswerten Beiträgen zur Christianitasidee. Bei der Interpretation der Texte des Hostiensis wäre die ausführliche Monographie von Rivera-Damas (Pensamiento politico de Hostiensis, Studia et Textus Historiae Iuris Can. vol. 3, Zürich 1964) zu berücksichtigen gewesen; das gleiche ist auch für Innozenz IV. zu sagen bezüglich der Untersuchung von Cantini, auf die nur kurz in N. 30, S. 73 hingewiesen wird; hier war schon entschieden gegen die Authentizität der *Eger cui lenia* Stellung genommen worden, die aber Watt noch als Innozenz IV. gehörig in seine Darstellung aufnimmt (S. 64, N. 14). Unterdessen hat sich auch P. Herde in einer sehr eingehenden Untersuchung überzeugend gegen die Authentizität ausgesprochen (Deutsches Archiv 23, 1967, 468–538). Auch die bereits bekannte Auffassung Gratians, des Autors des Textbuches der Dekretisten und des Vaters der Dekretistik, auf die Watt nicht eingeht, hätte gewiß eine notwendige und sehr nützliche Grundlage für die Lehre der ganzen Dekretistik abgegeben. Aus der Literatur über die Beziehungen der beiden Gewalten bei den Dekretisten ergibt sich weiter auch klar, daß neben den 4 von Watt für seine Untersuchung angeführten Grundtexten des Dekrets auch und besonders der c. 2. Dist. 22 gehört, der nicht auf Gelasius, sondern auf Petrus Damiani zurückgeht. Die Stelle ist zwar nicht übersehen, erfährt aber vom Verf. nicht die entsprechende Bewertung, die sie besonders auf Grund der gesamten Überlieferung bei den Dekretisten beansprucht. Im Lichte dieser Überlieferung wird auch klar, daß neben den theoretischen Erörterungen schon die Dekretisten die praktischen Fälle in ihre theoretischen Diskussionen einbezogen haben und die Dekretalisten hier nur systematisierend und ergänzend wirkten, methodologisch also kein Unterschied ist zwischen Dekretisten und Dekretalisten: beide entwickelten die theoretischen und zugleich praktischen Argumente des Verhältnisses zwischen den beiden Gewalten, bedienten sich der Praxis zur Klärung der Theorie. Über alle diese Gesichtspunkte hätte der Verf. Stoff zu eingehender Diskussion in meinen eigenen zahlreichen Untersuchungen finden können.

In einigen Punkten kann erst die neueste Literatur Ergänzungen oder Korrekturen beisteuern. Die dem Laurentius Hispanus zugeschriebene Glosse des Cod. ms. 15393 der Pariser Nationalbibliothek, fol. 70vb (S. 25. N. 27), stammt nicht von diesem Dekretisten, sondern von dem Verfasser des Apparats *Ordinaturus Magister*, der die erste Schicht dieser Hs. bildete (vgl. Studia Gratiana XII, 1967, 128) und dem die angeführte Glosse angehörte. Auch die allgemein mit Laurentius Hispanus verbundenen textkritischen Schwierigkeiten, die Watt in Verbindung mit der Ver-

arbeitung der sicheren Lehre dieses Dekretisten bedauernd festgestellt hat (S. 36, N. 2, S. 47), dürften heute als gelöst betrachtet werden, nachdem ich die Autorschaft des Laurentius an der *Palatina* und deren traditionsgeschichtliche Momente sichern konnte (Studia Gratiana IX, 1966, 461–549). Über die bekannte bisher immer für apokryph angesehene Dekretale Gregors IV. (S. 76, N. 4), in der die Leoninische Ausdrucksweise von der *plenitudo potestatis* juridisch von der Vikariatsgewalt auf die allgemeine Bischofsgewalt ausgeweitet wird, hat in jüngster Zeit W. Goffart eine Untersuchung angestellt und dabei die Authentizität der Dekretale sehr wahrscheinlich gemacht (Vgl. Mediaeval Studies 28, 1966, 22–38). – Nebenbei sei bemerkt, daß der Text des Hostiensis auf S. 112, N. 8, Z. 4 nicht „saeculares actus" sondern „*spirituales* actus" hat.

Bei einem so reichhaltigen, umfassenden, umstrittenen und problemgeladenen Gegenstand kann nicht erwartet werden, daß eine noch so fleißig und sachkundig gearbeitete Untersuchung und Darstellung alle Leser subjektiv befriedigen und objektiv gesicherte endgültige Resultate bieten kann. Man kann aber doch wohl überzeugt sein, daß dieses im Vergleich zu seinem äußeren Umfang sehr inhaltsreiche – und auch technisch sehr schön ausgestattete – Buch unbeschadet der aufgezeigten Schwächen einen anregenden, wegweisenden und in gewisser Hinsicht auch bleibenden Beitrag liefert zur Lösung der Frage nach den Auffassungen der klassischen Kanonisten, ja aller ihrer Zeitgenossen über das ewige Problem des Verhältnisses der beiden Gewalten zueinander.

Rom *A. M. Stickler*

Sophronius Clasen O.F.M.: Legenda antiqua S. Francisci. Untersuchung über die nachbonaventurianischen Franziskusquellen, Legenda trium sociorum, Speculum perfectionis, Actus B. Francisci et sociorum eius und verwandtes Schrifttum (= Studia et Documenta Franciscana V). Leiden (E. J. Brill) 1967. XXXII, 416 S. + Tafelheft (62 Tafeln), geb. hfl. 70.–.

Das Hubert Jedin gewidmete Buch bietet Vorarbeiten für die kritische Edition der im Titel genannten Quellen, für die Fortsetzung also der Editionsarbeit, die mit dem Band X der Analecta Franciscana (1926–1941) von mehreren Herausgebern, vor allem P. Michael Bihl O.F.M., begonnen worden ist. Der (noch nicht vergriffene) Band X trägt den Titel: Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae. Es folgt eine römische I, und der so bezeichnete Teilband X, 1 enthält auf an 850 Seiten, mit ausführlicher kritischer Einleitung und Registern versehen, die Celanolegenden, Julian von Speyer, die Bonaventuralegenden und andere von Celano abhängige Legenden des 13. Jhs. Die Voraussetzung dieser Arbeit war, daß Thomas von Celano, im Sinne der Kritik des Bollandisten van Ortroy an der Abwertung Celanos durch Sabatier, das älteste und zuverlässigste Material zur Franziskusvita bringe. Die Quellen sind mit literarkritischer Methode auf ihre schriftlichen Quellen und Vorlagen hin untersucht worden. Diese Methode hat sich aber, schon an sich unzureichend, weil sie der nebenherlaufenden und auch einflußreichen mündlichen Tradition nicht gerecht wurde, für die Edition der Legenden des späteren 13. und 14. Jh.s vollends als unzureichend erwiesen; deren Stemma ist, wie Clasen meint – er hat die gesamte handschriftliche Überlieferung mit staunenswertem Fleiß zusammengetragen und großenteils geprüft –, rein handschriftgeschichtlich nicht zu rekonstruieren. Außerdem hat Clasen gegen van Ortroy der überlieferten Legenda trium sociorum ihren Quellenwert als Erzeugnis des Jahres 1246, vor und neben den Celanolegenden, vor allem der zweiten, die möglicherweise ihren verlorenen Hauptteil verarbeitet hat, zurückgegeben (vgl. schon seinen im vorliegenden Buch nicht wiederholten Aufsatz: Zur Kritik van Ortroys an der Legenda trium sociorum, in: Miscellanea Melchor de Pobladura I, Rom 1964, S. 35 ff.). Man wird also, wenn man Clasen folgt, in Zukunft bei der Franziskusbiographie unter den Legenden den Tres socii den Vorrang geben, daneben dem in 2. Celano verwerteten Gefährtenmaterial. Daß all dies Material quellenkritisch hinter den unmittelbaren Überresten des Franziskuslebens in den echten Opuscula rangiert und seinen Hauptwert zu-

nächst darin hat, daß es zum Verständnis dieser Opuscula dient, ist neuerdings mehrfach betont worden, auch vom Rez., und man kann darin auch ein im wesentlichen übereinstimmendes Ergebnis der Diskussionen auf dem im Oktober 1968 in Todi abgehaltenen Kongreß über die Franziskusforschung der letzten 80 Jahre sehen. P. Engelbert Grau O.F.M. hat dort den Stand der Forschung über die Opuscula minutiös zusammengefaßt; der Bericht wird im Sammelband über den Kongreß erscheinen. Daß aber die Opuscula, mit den Angaben der Legenden zu ihrem Verständnis verbunden, noch kein zusammenhängendes Franziskusleben und keine Frühgeschichte des Ordens ergeben, sondern nur gewissermaßen Inseln historischer Realitätsreste, und daß die Aufgabe, zwischen diesen Inseln eine Verbindung herzustellen, nur unter methodischer Heranziehung auch der reichen Legendenüberlieferung zu lösen ist, ist auch nicht zu bestreiten, und hierfür bietet Clasen eine neue Grundlage; wer auch nur von ferne sich um die Franziskanerfrühgeschichte bemüht hat, weiß, daß das ein nicht geringes Verdienst ist.

Clasens Buch ist überhaupt ein vorzügliches Arbeitsmittel, durch die Zuverlässigkeit schon des dreißigseitigen Literaturverzeichnisses am Anfang,[1] durch den knappen Überblick über die „franziskanische Frage", den Streit um die Quellenbewertung im Anschluß an Sabatiers Hypothesen (S. 1 ff.), dann besonders durch das Verzeichnis der vorhandenen Editionen der bekannten Franziskusquellen (9–40).

Die eigentliche Arbeit des Verfassers beginnt im *ersten Kapitel* über *„die handschriftliche Überlieferung* der ‚Legenda antiqua'" (41–213) mit einem weiteren Hilfsmittel für die künftigen Editoren der nachbonaventurianischen Legenden, einem Verzeichnis der über 300 vorhandenen Handschriften (z. T. nach Fotokopien, mit Inhaltsbeschreibungen, auch mit Hinweisen auf verlorene oder verschollene Manuskripte vor allem aus Mittel- und Osteuropa, die z. T. doch noch wieder aufzuspüren sein dürften; 149 der Hss., die lateinische Überlieferungen der im Titel des Buches genannten drei Hauptquellen enthalten, werden durchnumeriert und ausführlicher beschrieben (41–166). Ein Ergebnis des Hss.überblicks ist die Feststellung von Sammlungstypen, die die Quellen in verschiedener Kombination miteinander bringen. Clasen sieht in diesen Sammlungen „Franziskusbücher" der verschiedenen Ordensprovinzen (166–195), die umso einheitlicher seien, je jünger sie sind (167). Für die Haupttypen macht Clasen es auch wahrscheinlich, daß es sich um so etwas wie Provinzbücher, regional verbreitete Sammlungen handelt: Colonia (167 ff.), Zentralitalien (169 ff.), Saxonia (nach dem Anfang des Prologs dieser Sammlung als „Fac secundum exemplar" bekannt, S. 172 ff.: von diesem Typ liegen sehr alte Hss. seit der ersten Hälfte des 14. Jh.s vor). Im weiteren kompliziert sich das Bild etwas; denn die folgende Sammlung der *„Actus sanctorum S. Francisci"* (nicht mit der in ihr verwerteten Quelle *Actus b. Francisci et sociorum eius* zu verwechseln) wird ebenfalls der Provinz Colonia zugewiesen (177); es folgen drei italienische Sammlungen (178 ff. Fioretti; 182 ff. Übersetzungswerk des A. Bruni; sog. „Leggenda antica" ed. S. Minocchi, Florenz 1905, S. 184 ff.), dann die von F. M. Delorme als „Legenda antiqua" (Paris 1926) teilweise herausgegebene lateinische Sammlung, die durch die ältesten Hss. seit Anfang des 14. Jh.s bezeugt ist (186 f.), und endlich einige weitere nur durch je eine Hs. bezeugte Sammlungen, die doch nicht so leicht als Provinzbücher auszuweisen sind. Der Inhalt dieser Einzelhss. ähnelt besonders

[1] Es ist allerdings erstaunlich, daß Clasen hier und im ganzen Buch die Arbeit von K. *Beyschlag:* Die Bergpredigt und Franz von Assisi, Gütersloh 1955, ignoriert. Sie enthält in ihrem quellenkritischen Teil sehr eingehende Untersuchungen vor allem zur Überlieferung des Speculum perfectionis, die doch Berücksichtigung verdienen, auch wenn man im Einzelnen wie im Ganzen anderer Meinung sein kann. Jedenfalls ist hier ein Beispiel traditionsgeschichtlicher Arbeit gegeben, das über die schwachen Ansätze in dieser Richtung, die Clasen bietet, weit hinausgeht und methodisch weiterentwickelt, nicht ignoriert werden sollte. Im übrigen trifft Beyschlag sich mit Clasen in dem verstärkten Zutrauen zur Gefährtenüberlieferung, gegenüber der Überschätzung Celanos; auch das dürfte ja gewürdigt werden.

dem der „Legenda antiqua" ed. Delorme, auch dem Provinzbuch der Saxonia (Fac secundum exemplar), jener besonders früh überlieferten Sammlung, die wiederum die noch früher bezeugte Legenda Delorme benutzt hat (189). Einen Überblick über die nur in einer Hs. vorliegenden Sammlungen und ihre Beziehung zu den anderen Sammlungen bietet Tafel 1 (mit Erläuterung S. 188 f.), zu der man sich zweckmäßig selbst eine Legende anlegt, die einem die Sigla der ersten Spalte erläutert (F = Fac secundum exemplar, Saxonia; L = Legenda Delorme, usf.). Man vermißt für den ganzen Tafelband ein Einlegeblatt, das als Gesamtlegende alle nötigen Verweise enthielte. – Nach einem kurzen Abschnitt, der erklärt, daß die „Franziskusbücher" zur Tischlesung neben der offiziellen Legende Bonaventuras dienten (191 ff.), bietet Clasen im dritten Paragraphen des ersten Kapitels (195–210) als „Analyse der hs.lich überlieferten Werke" Erläuterungen zu den weiteren im umfangreichen Tabellenband beigegebenen Tafeln, die die Überlieferungsverhältnisse der verschiedenen späten Legendenwerke und -sammlungen dartun. Aus diesen Tafeln kann man den Überlieferungsbestand auch der Einzelerzählungen ermitteln. Als Ergebnis hält Clasen S. 211 ff. fest, daß der Befund nur durch das Nebeneinander literarischer und mündlicher Überlieferung zu erklären sei, wobei spät erscheinende Berichte durchaus zuverlässige Tradition enthalten könnten; ferner stellt er fest, daß die Überlieferung der Franziskusbücher (mit Speculum perfectionis, Actus b. Francisci u. a.) im Laufe der Zeit immer einheitlicher werde, wogegen die Legenda trium sociorum, für die das älteste hs.liche Zeugnis vorliege, von Anfang bis Ende in ungefähr gleicher Textgestalt erscheine. Die längst aufgegebene These Sabatiers, der in der ausgedehnten Fassung des Speculum perfectionis die Erinnerungen des Bruders Leo sehen wollte, wird auch von Clasen abgelehnt; er weist auf die Vielfalt der Franziskusbücher und auf das höhere Alter der hs.lichen Überlieferung von Legenda Delorme und Franziskusbuch der Saxonia (Fac secundum exemplar) hin. Endlich zieht er daraus, daß die hs.liche Überlieferung des Speculum perfectionis erst nach der Unterdrückung der Spiritualen beginnt, den Schluß, in seiner vorliegenden Gestalt könne das Speculum keine Programmschrift der Armutseiferer sein (213).

Das *zweite Kapitel* ist den *Quellen* der untersuchten Legendenüberlieferung gewidmet (214–313). Zunächst klärt Clasen den mittelalterlichen Gebrauch des heute meist auf die nachcelanesische Überlieferung angewendeten Begriffs „Legenda antiqua": nachdem das Generalkapitel 1266 die Legenda maior des Bonaventura zur einzigen und offiziellen Ordenslegende erklärt und die Vernichtung der früheren Legenden angeordnet hatte, hießen eben die beiden Legenden des Thomas von Celano im Gegensatz zur Legenda (nova) Bonaventuras Legenda antiqua (214 ff.); daneben wurden auch Speculum perfectionis u. a. als Legenda antiqua bezeichnet, immer im Gegensatz zu Bonaventura und zusammen mit Celano; dagegen findet sich der Ausdruck kaum je für die Legenda trium sociorum (223 ff.). In einem zweiten Paragraphen stellt Clasen sodann die Aussagen der verschiedenen Legenden selbst über ihre jeweiligen Quellen zusammen, von Celano über Legenda trium sociorum, Bonaventura, die Schriften des Bruders Leo, das Speculum- und Actusschrifttum zu den weiteren gedruckten und ungedruckten Quellen bis zum Ende des Mittelalters (226–271). Von besonderem Interesse ist hier der Abschnitt über die Schriften des Bruders Leo (234–249), wobei sich dessen direkte Autorschaft – wenigstens nach der Überlieferung – für die Verba S. Francisci (ed. Lemmens, Documenta antiqua Franciscana I, 100–106), die Schrift S. Patris nostri Francisci intentio regulae (aaO, S. 83–99) und die ältere Kurzfassung der Vita Aegidii (aaO 37–63) ergibt; uneigentlich wird Leo als Autor der Verba seines Schülers Konrad von Offida, der als „Legenda vetus" edierten Texte und der von Lemmens edierten kurzen und früheren Fassung des Speculum perfectionis, die auf Aufzeichnungen Leos und anderer Gefährten beruht, bezeichnet; schließlich gilt Leo als Urheber mündlich tradierter Berichte, die nicht in schriftlich erhaltenen Vorlagen nachgewiesen werden können. Clasen stellt die zahlreichen Stellen, an denen Olivi, Ubertin von Casale, Angelus Clarenus und andere sich auf Leo berufen, komplett zusammen (241 ff.) und weist die Quellen nach. Die Berichte des Ubertin von Casale über das Schicksal

der sog. cedulae oder rotuli Leonis oder des liber Leonis, die den Klarissen in Assisi anvertraut wurden und für verloren galten, erklärt Clasen auf dem Hintergrund der Situation der letzten Lebensjahre Leos (gest. 1271): nachdem das Kapitel von 1266 Bonaventuras Legenda maior kanonisiert und die Vernichtung aller anderen Legenden angeordnet hatte, könnte Leo seine Aufzeichnungen den Klarissen deshalb zur Sicherung anvertraut haben; jedenfalls seien Leos Schriften Alterserzählungen (248 f.). Im dritten Paragraphen setzt Clasen diese Quellenanalyse fort für die drei Schriften, denen seine Untersuchung insbesondere gilt, Legenda trium sociorum (273–288; warum ist dieser Teil vom Abschnitt S. 229 ff. über die im der Legende vorangestellten Brief der drei Gefährten genannten Quellen getrennt?), Speculum perfectionis (288–302, warum von 249–253 getrennt?) und Actus beati Francisci (302–311, warum von 253 ff. getrennt?). Hier findet sich zunächst die eingangs erwähnte Auseinandersetzung mit van Ortroy über den Wert der Dreibrüderlegende zusammengefaßt; doch muß man zur eigenen Urteilsbildung auf die Aufsätze van Ortroys in den Analecta Bollandiana 19 (1900) und Clasens in den Miscellanea Melchor de Pobladura I, 1964, zurückgreifen; die vorliegende Zusammenfassung referiert nur über die Kontroverse, ohne den Beweis inhaltlich zu wiederholen. Die ursprüngliche Legenda trium sociorum, zusammengesetzt a) aus dem unter diesem Namen überlieferten Fragment und b) vermutlich der wegen der starken stilistischen Überarbeitung nicht mehr ganz textgetreu, sondern nur noch inhaltlich ausscheidbaren Hauptquelle von 2. Celano 26–220 hat jedenfalls nach Clasen als Quelle für alle anderen Berichte zu gelten, mit denen Übereinstimmung besteht, nicht umgekehrt, wie van Ortroy es für das Dreibrüderfragment annahm (311). Als Hauptquellen des *Speculum perfectionis (ed. Sabatier)*, das um 1330 zusammengestellt wurde, ermittelt Clasen die nach dem Vernichtungsbefehl von 1266 mündlich weitergehende Tradition der Celanolegenden, vor allem der aus Gefährtenberichten gespeisten 2. Legende, und die Leotradition (Intentio regulae, Verba Francisci, Speculum perfectionis ed. Lemmens, sogenannte Legenda vetus), wobei die meisten Parallelen in den Gefährtenberichten der Legenda Delorme nachzuweisen sind; in diesem Teil (S. 288–302) bietet Clasen detaillierte Vergleiche und Nachweise, die dem Benutzer der Legenden, der sich in dem mehrfach überlieferten Stoff nicht zurechtfindet, willkommen sein werden. Die Quellen der um die gleiche Zeit wie das Speculum perfectionis auftauchenden *Actus b. Francisci et sociorum eius* (ab ca. 1330/40) endlich reichen von den Tres socii bis zum Speculum perfectionis; es fehlt aber so gut wie ganz 2. Celano, und Clasen meint auch feststellen zu können, daß die Quellen der Actus durchweg wesentlich jünger seien als die des Speculum. Die Einzelberichte sind von ca. 1250 bis 1320 entstanden (307 ff.).

Das *dritte Kapitel* ist dem *„Sitz im Leben"* der verschiedenen Überlieferungen und Legenden gewidmet (314–399); Clasen versucht hier Erkenntnisse der neutestamentlichen formgeschichtlichen Forschung für die Franziskusüberlieferung fruchtbar zu machen. Das Literaturverzeichnis nennt die Namen Erich Fascher und Karl Ludwig Schmidt. Auch dies Kapitel wird wegen der Zusammenstellung der Aussagen der Quellen über ihre Absichten dem Leser nicht unnütz sein; doch bekenne ich, daß mir die dabei hervortretenden nicht ganz neuen Erkenntnisse über die mehr oder minder erbaulichen Absichten der Erzähler für die Überschrift „Sitz im Leben" etwas allgemein und dürftig erscheinen. Der Grundgedanke, daß es vor und neben der schriftlichen eine mündliche Franziskusüberlieferung gab, die die berichteten Tatsachen bereits langsam umwandelte, sie von bestimmten Leitbildern her deutete, auch innere Vorgänge äußerlich sichtbar machte, ist richtig (396); doch dies ist nun erst einmal an der vorliegenden Überlieferung konkret durchzuführen und zu erproben. Dabei wird Beyschlags oben genanntes Buch manchen Dienst leisten. – Ebenso richtig ist die Kennzeichnung der Eigenleistung der verschiedenen Verfasser, die zunächst einfach bloß Material auswählen und es nach den Problemen und Interessen auch des jeweiligen Leserkreises zusammenfügen und pointieren (397 f.). Was kommt nun unter dieser Fragestellung für die verschiedenen Legenden als „Sitz im Leben" heraus? Die Legenda trium sociorum, deren Entstehung durch den vorangestellten

Brief explizit geklärt ist, will nicht bloß Wunder erzählen, sondern vor allem den heiligen Wandel des Franziskus zur Erbauung derer, die ihm nachfolgen, darstellen; sie will nur die bereits bestehenden Legenden (1. Celano, Julian von Speyer) ergänzen und nebenbei auch gelegentlich berichtigen (315 ff.). Celano, der in der zweiten Vita die Dreibrüderlegende und andere Gefährtenberichte verwertet, ist hinsichtlich der Wunder nicht so zurückhaltend; er zeigt sich darin bereits als Mann der zweiten Generation, der die Heiligkeit des Lebens des Franz erst durch die Macht der Wunder bekannt wurde (?), und öfter bringt er das Wunderbare erst in die Berichte der drei Gefährten hinein (322). Der Kompilator des Speculum perfectionis will im Anschluß an Formulierungen des Celano den Brüdern des 14. Jh.s am Beispiel des Franziskus die Vollkommenheit ihrer Lebensweise aufzeigen und ordnet darum die Erzählungen nach den verschiedenen Tugenden, die sich in ihnen zeigen (324 ff.); dasselbe will der Kompilator des Franziskusbuches der Saxonia (327 f.). Die Erzählungen von Bruder Leo und anderen Franziskusgefährten sind „offenbar" zuerst in Spiritualenkreisen aufgezeichnet worden, die an Franz das vorbildliche Minoritenleben schildern wollten (329). Die meisten Berichte der Actus beati Francisci et sociorum eius entstammen den Einsiedeleien, in denen die ganze Armut leichter als in den Stadtkonventen gehalten werden konnte und die meist die Zentren der Armutseiferer waren (306 f., 332). Speculum perfectionis und Actus beati Francisci als *ganze* dagegen sind wegen der später, im 14. Jh. einsetzenden hs.lichen Überlieferung kaum der Spiritualenpartei des Armutsstreites zuzuschreiben (332). Speculum perf. c. 1 legt den Gedanken nahe, die Kompilation dem theoretischen Armutsstreit der Kommunität mit den Dominikanern und Johannes XXII. zuzuweisen (332 f.); doch entscheidet sich Clasen dafür, Speculum und Actus als für den Orden selbst gedachte Erbauungsschriften aufzufassen, die dem in der Folge der negativen Armutsentscheidung Johannes' XXII. 1323 eintretenden und sich verschärfenden Verfall des Ordensideals begegnen wollen (333–343). Damit sind die Quellen besprochen, denen Clasens Untersuchung in der Hauptsache gilt. Er schließt aber in etwas unglücklicher Gliederung S. 343–395 noch einen Abschnitt über die gesamte Legendenüberlieferung von 1. Celano bis Bartholomäus von Pisa an, in dem er die verschiedenen „Leitbilder" und Absichten der übrigen Legenden feststellt. Für 1. Celano ergibt sich zur Datierung im Vorübergehen die Erwägung, ob nicht die eindeutig falsche Datierung des Speculum perfectionis in einigen Hss. auf 11. Mai 1228 ursprünglich an der eigentlichen Legenda antiqua, nämlich 1. Celano 1–118 haftete und mit der Bezeichnung Legenda antiqua zusammen auf das zur Ergänzung der alten „alten Legende" Celanos verfaßte Speculum übertragen wurde (344). Die scharfe Kritik an der Glaubwürdigkeit Celanos, die einst nicht nur von Sabatier, sondern auch von N. Tamassia erhoben worden ist (übrigens auch von anderen wie Felice Tocco und, neuerdings, Giovanni Miccoli), will Clasen sich nicht ganz zu eigen machen; doch schränkt es den historischen Wert der Legende ein, daß Celano dem Heiligkeitsideal des vorbenediktinischen Mönchtums das Leitbild des „angelikòs bíos" für sein Franziskusleben entliehen hat, ohne darum Züge zu unterdrücken, die sich gegen die Einordnung in dies Ideal sperren (345 ff.). In ähnlicher Weise werden Julian von Speyer, Heinrich von Avranches, Thomas von Pavia, Celanos Tractatus de miraculis besprochen, während Dreibrüderlegende und 2. Celano, die bereits an früherem Ort behandelt sind, Rückverweise erhalten (347–360). – Bonaventura, der im Auftrag des Generalkapitels von Narbonne 1260 seine neue Legende schreibt, akzentuiert in der Zeit des Pariser Mendikantenstreits gegen den Vorwurf, die Regel des Franz sei eine menschliche Erfindung und widerspreche Evangelium und Vernunft, die göttliche Autorisierung der Franziskusregel, die die apostolische Armut erneuere, und gegen den Vorwurf, Ordensleute seien zur Predigt und Seelsorge nicht berufen, die Beglaubigung der Wanderpredigt des Franz durch Tugenden, Zeichen, wahre Gottesgelehrtheit, päpstliche missio und Regelapprobation und schließlich die Stigmen (362 ff.). Diese Akzentuierung im Mendikantenstreit gibt in der Tat der Legende Bonaventuras eine besondere kirchengeschichtliche Bedeutung, wird doch hier gewissermaßen die Summe der Auseinandersetzungen um das Recht

der laikalen religiösen Armuts- und Predigtbewegung in der hierarchisch verfaßten Kirche gezogen und dem „Erfolg", den Franz durch Innozenz III., Johannes von St. Paul, Hugolino von Ostia und Honorius III. an der Kurie errang, die abschließende theoretische Begründung gegeben. – Endlich stellt Bonaventura das Wirken des Franziskus auch in eine heils- (oder besser vielleicht doch nur: kirchen)geschichtliche Perspektive, indem er ihm gegenüber der joachitisch-heilsgeschichtlichen Deutung des Gerard von Borgo San Donnino die Erhaltung und Erneuerung der Kirche als göttlichen, einst von Innozenz III. im Traumgesicht von der einstürzenden Lateranbasilika erkannten Auftrag zuweist.[2] Mit diesen Anliegen will Bonaventura der Erbauung und Klärung im Orden dienen (360–370), was bei der historischen Auswertung der zu diesen Zwecken erzählten Einzelheiten bedacht werden muß. – Nach Bonaventura werden die im Widerspruch zum Gebot des Generalkapitels von Paris 1266, alle früheren Legenden zu beseitigen, entstandenen Schriften behandelt, zunächst mit ausführlicher Inhaltsangabe die direkt oder indirekt von Bruder Leo stammenden; Clasen sieht in ihnen nicht bloß – wie Angelus Clarenus und Ubertin von Casale – den Protest gegen eine zu laxe Armutspraxis, sondern den Hinweis auf die umfassendere Armutsvorstellung des Franz, die „Einfalt" und Privilegienverzicht einschloß; als Ort der rechten Verwirklichung dieses von Bonaventura nicht genügend berücksichtigten Ideals erscheint für den Bruder Leo und seinen umbrischen Gefährtenkreis wieder, wie schon früher für die in die Actus B. Francisci eingegangene Überlieferung, die Einsiedlergemeinschaft (371–383). Man wird diesen Schriftenkreis, abgesetzt von den etwas späteren Schriften des eigentlichen Armutsstreits, noch einmal daraufhin untersuchen können, wie weit die Repristinierung der „Ideale" des Franz (der Ausdruck „Ideale", der nun seit Walter Goetz, also seit Anfang des Jh.s, in der Literatur herumspukt, sollte einmal als unsachgemäß ausgeschieden werden) und der ursprünglichen Lebensweise seiner Schar, mit dem Akzent aber nun auf dem Eremitorium, wirklich Treue zu Franziskus ist, ob ein Sichversagen vor den Aufgaben der Gegenwart in der Absage an die Kommunität vorliegt, oder ob es sich einfach um eine Art mahnender Erinnerung an die Ursprünge, ohne Umgestaltungsforderungen oder gar eine Absage an die Kommunität, handelt. – Im Gegensatz zu den Leoschriften will der Franzose Bernhard von Bessa im Liber de Laudibus die Anpassung der Gemeinschaft an die gewandelten Verhältnisse als im Sinne des Franziskus liegend verteidigen; übrigens zeigt sich bei ihm auch, wie die von Franz überwundenen gesellschaftlichen Rangordnungen wieder in ihr Recht treten: die Zugehörigkeit zu den fratres minores ist Rangerhöhung! (S. 387, Anm. 307 wird fälschlich auf Analecta Franciscana III, 683[17] verwiesen; gemeint ist 681[39], wo es heißt: . . . quid vilius quam ex nobili rusticus fieri? Nec spernendi sunt infimi genere, quibus datum est Domino militare; nulla maior est nobilitas quam militem Christi esse). – Abschließend registriert Clasen die an den Armutsstreit und die Entscheidung Johannes' XXII. anschließenden Legenden und Franziskussammlungen, deren Erörterung nicht wiederholt wird; er charakterisiert noch etwas eingehender die Chronik der 24 Generalminister des Arnold de Sarnano (Aquitania) und den Liber de Conformitate des Bartholomäus von Pisa, Erbauungsschriften, die in der mirakulösen Ausstattung des Franziskuslebens bis an die Grenze gehen und sich von der früheren Literatur hierin deutlich unterscheiden (388–395).

Clasen will mit seinen Erörterungen über den jeweiligen „Sitz im Leben" eine kritische Prüfung des Geschichtswertes der Legenden ermöglichen (399). Das Hauptergebnis ist die Aufwertung der Dreibrüderlegende und, im Zusammenhang damit, die sozusagen positive Wahrheitserwartung an die (überlieferungsgeschichtlich geprüfte) Legendenüberlieferung, die ins Speculum perfectionis und die Actus b. Francisci etc. eingegangen ist. Sabatiers Arbeit trägt also, auf einer neuen Ebene der Fragestellung, Früchte; die einseitige Orientierung an Thomas von Celanos kirchlich domestizierter Darstellung des Franziskuslebens ist überwunden. Im einzel-

[2] Vgl. die Rezension von Clasens deutscher Edition der Legenden Bonaventuras in den Franziskanischen Quellenschriften 7, 1962, durch Herbert *Grundmann*, Theol. Lit.ztg 92 (1967), 435 ff.

nen wird an den verschiedenen Quellenkomplexen sicher noch eine Menge zu arbeiten sein; die Inhaltsangaben und Charakteristiken des 3. Kapitels sind oft reichlich flächenhaft und unverarbeitet. Beim Versuch, das Ganze der Überlieferung in die Hand zu bekommen, konnte Clasen am Einzelnen gewiß nicht immer die methodisch eindringende Arbeit leisten, die erforderlich ist, um brauchbare und sichere Ergebnisse zu erzielen. Auch ist das Manuskript offenbar nicht gründlich überprüft worden; es gibt unverhältnismäßige Breiten (3. Kapitel), stilistische Ungeschicklichkeiten und zu viele Druckfehler (s. u.). Der Verfasser hat sich beim Studium der Hss. eine Augenkrankheit zugezogen; diese Kritik trifft daher weniger ihn. Ihm gebührt vielmehr Dank dafür, daß er der Edition der wichtigsten Franziskuslegenden neben Celano zuverlässig vorgearbeitet und einen Wegweiser durch sie geschaffen hat, der den Forscher vor einseitiger Auswahl und unvorsichtiger Übernahme bewahren kann. Es ist zu wünschen, daß bei der künftigen form- und überlieferungsgeschichtlichen Arbeit die Breite der in der alt- und neutestamentlichen Arbeit zweier Generationen gemachten Erfahrungen und das daraus resultierende Methodenbewußtsein in die Franziskusforschung eingebracht werden.

S. XXXII: Wadding, 3. (nicht 2.) Aufl. 1931. – S. 21: Eccleston, ed. Little, in: *Coll*EtudDoc (nicht DocEtudDoc). – S. 34[101a]: Flood bietet die neue kritische Edition der Regula non bullata (s. ZKG 79, 1968, S. 111). – S. 166, § 2: FRANZISKUSBUCH. – S. 186, 3. Absatz: Per(ugia) 14. Jh., genauer: um 1330 (s. o. S. 131, Nr. 108); Rom J 73 vor 1430, richtig: Anfang des 14. Jh.s (s. o. S. 138, Nr. 115). – S. 187, letzter Absatz, 1. Zeile entsprechend: Rom J 73 statt „vor 1430": Anfang des 14. Jh.s. – S. 287, Z. 6: tilge „in", Z. 8: lies „nichts". – S. 289, 2. Absatz, Z. 6/7: „daher" und „jedoch" wohl um der Verständlichkeit willen zu tilgen. – S. 316, Anm. 5: Mit „Jord 8, 7" beginnt Anm. 6! – S. 320, Anm. 16: lies „18". – S. 323, Zeile 9: lies „zunutze". – S. 327, 3. Textzeile von unten: lies: um unserer . . . – S. 343, § 8, lies: § 3. – S. 345, Anm. 71, lies: *ΑΓΓΕΛΙΚΟC*. – S. 385, Anm. 291, lies: 679–687; Anm. 293, lies: 688 bis 692. – S. 387, Anm. 307, lies: 681[39].

Heidelberg *Kurt-Victor Selge*

Elisabeth Roth: Der volkreiche Kalvarienberg in Literatur und Bildkunst des Spätmittelalters. 2., überarbeitete Auflage (= Philologische Studien und Quellen, Heft 2). Berlin (Erich Schmidt) 1967. 174 S., 8 Bildtafeln, kart.

Elisabeth Roth befaßt sich in dieser Arbeit, die nun in der zweiten, überarbeiteten Auflage vorliegt, mit einer Sonderform mittelalterlicher Kreuzigungsdarstellungen, dem vielfigurigen Kalvarienberg oder, wie das Mittelalter selbst diese Form nannte, der „Kreuzigung mit Gedräng", und geht insbesondere der Frage nach, wie es in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts an nahezu allen künstlerischen Mittelpunkten des Abendlandes zur Ausbildung figurenreicher Kreuzigungen gekommen ist und welche Ursachen den volkreichen Kalvarienberg des 15. Jahrhunderts bedingten. Die Verf. bringt hierzu zahlreiche literarische Zeugnisse aus dem 13. bis 15. Jahrhundert, die von der Vorstellung der Vielfigurigkeit Zeugnis ablegen; sie wendet sich mit Nachdruck gegen die Annahme, daß die Vielfigurigkeit ihre Wurzel im Drama, im mittelalterlichen Passionsspiel habe, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Bildprägung des vielfigurigen Kalvarienbergs als ein Ausdruck der Religiosität der damaligen Zeit zu werten ist. Diese Bildprägung ist aus einem neuen Sehen erwachsen und trägt dem Viel-Sehen-Wollen der damaligen Zeit Rechnung. Es ist dies *eine* Richtung der Frömmigkeit jener Zeit. Eine andere ist die der Mystiker; deren adäquater bildkünstlerischer Ausdruck ist die einsame Isoliertheit des Andachtsbildes. „Sie knien vor dem verlassenen Kruzifixus, sehen in ihren Visionen den Schmerzensmann und Kreuzschlepper. Ihre Schau wird Gestalt in der trauerschweren Zweisamkeit des Vesperbildes oder der Christus-Johannes-Gruppe. So verschieden die Wege in Köln, Konstanz und Straßburg erlebt werden, alle Mystiker verbindet die ganz *persönliche* Gotteserfahrung" (S. 135 f.). Die vorliegende Arbeit der Verf. macht auf verschiedene Wege der Frömmigkeit zu ein und

derselben Zeit und auf deren Ausdrucksformen aufmerksam und stellt damit einen beachtenswerten Beitrag zur kirchengeschichtlichen Forschung des Mittelalters dar.

Gegenüber der ersten Auflage vom Jahre 1958 wurde weitere Literatur berücksichtigt, darunter Neuerscheinungen, die sich mit Einzelfragen der berührten Fachgebiete befassen, und eine Anzahl von Ausstellungskatalogen der Zeit von 1927 bis 1967. Es zeugt für die Sorgfalt, die die Verf. bereits der ersten Auflage hat zuteil werden lassen, daß die Einbeziehung der genannten Literatur nur geringfügige Änderungen des Textes zur Folge hatte und der Satz der ersten Auflage im wesentlichen unverändert übernommen werden konnte. In Anm. 16 der zweiten Auflage bringt sie einen wertvollen Hinweis auf A. Grillmeiers Schrift „Der Logos am Kreuz", München 1956, in der G. jenen Typus des Kruzifixus deutet, der Christus zugleich lebend und tot darstellt: mit weit geöffneten Augen, trotz der durchstochenen Seite, aus der Blut und Wasser als Zeichen des toten Leibes fließen. G. bezieht sich auf Textstellen aus dem Physiologus, dem im Früh- und Hochmittelalter so bedeutsamen allegorischen Tierfabelbuch. Dort heißt es z. B.: „So schläft zwar der Leib meines Herrn am Kreuz, seine Gottheit aber wacht zur Rechten des Vaters." Diese und andere Stellen zeigen an, daß die Sonderheiten des genannten Kruzifixtypus den theologischen Erwägungen jener Zeit ihre Ausprägung verdanken. Eine wertvolle Erweiterung hat das Buch der Elisabeth Roth ferner durch die Aufnahme der acht Bildtafeln erfahren (die erste Auflage enthielt nur eine Tafel). Sie bilden für den Leser, der in kunstwissenschaftlichen Fakten nicht bewandert ist, eine wesentliche Erleichterung, indem sie ihm Beispiele der im Text erwähnten Bildwerke in guten Wiedergaben vor Augen führen.

Cuxhaven *A. Weckwerth*

Giovanni Gonnet: Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma (= Collana della Facoltà Valdese di Teologia). Torino (Editrice Claudiana) 1967. 197 S., kart. Lire 2400.–.

Der Waldenserhistoriker G. Gonnet ist durch verschiedene wichtige Schriften bekannt, wie Bibliografia Valdese (zusammen mit A. Armand-Hugon, Torre Pellice, 1953); Waldensia in: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 33 (1953), S. 202 ff.; Enchiridion fontium Valdgensium (Torre Pellice, 1958, wovon leider erst Bd. I bis 1218 veröffentlicht). Seine Forschung gilt nicht nur den mittelalterlichen Waldensern, sondern auch ihrer Begegnung mit der Reformation: Beziehungen der Waldenser zu den oberdeutschen Reformatoren vor Calvin (ZKG 1952–53, SS. 308–11); I rapporti tra i Valdesi franco-italiani e i riformatori d'oltralpe prima di Calvino, Ginevra e l'Italia (Firenze, 1959); Les relations des Vaudois des Alpes avec les Réformateurs en 1532, in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 23 (1961), SS. 34–52. In seinem letzten Werk behandelt Gonnet die literarischen Quellen von den Anfängen der Waldenserbewegung bis zu ihren ersten Kontakten mit den Reformatoren unter besonderer Berücksichtigung der Entstehung der Glaubensbekenntnisse.

Unter dem Namen *Articuli fidei* findet man in einigen waldensischen Handschriften (Cambridge, Dublin, Genf) oder Inquisitionsakten (Prag, Michelstadt im Odenwald, Paris, Straßburg und Tepl) eine gewisse Zahl von waldensischen Glaubensbekenntnissen. Der Verfasser erwähnt die Sieben Artikel in waldensischem Dialekt, Latein und Deutsch, die Zwölf Artikel, die dem Apostolikum entsprechen, in waldensischem Dialekt, die waldensische Übersetzung des sog. Athanasianums, eine Paraphrase oder Glosse des Apostolikums auf waldensisch *(Glosa credo)* und auf lateinisch *(Glosa super symbolum apostolorum)*, das katholische Glaubensbekenntnis Valdès' (oder Valdos, wie er sagt) um 1180, die Ergebnisse der Waldensersynode von Bergamo 1218, den Briefwechsel zwischen lombardischen und österreichischen Waldensern (St. Peter in der Au 1368), die Glaubensartikel der Waldenser in Paesana (Piemont) vom Jahr 1510, die den Waldensern in Straßburg zugeschriebenen Artikel des 16. Jahrhunderts, und zum Schluß die Ergebnisse der Bewegung der

Waldenser mit den schweizerischen und oberdeutschen Reformatoren vor Calvin (Synoden von Mérindol 1531 und Chanforan 1532).

Die Betrachtung der katholischen Quellen (Chronisten, Kontroversschriftsteller und Inquisitoren) wird in dem die Hälfte des Buches umfassenden Kapitel V (82 SS.) unter dem Namen *Errores Valdensium* zusammengefaßt. Die Erzählungen der Chronisten von Walter Map (Augenzeuge des Auftretens der ersten Waldenser im III. Laterankonzil) bis Aubry des Trois Fontaines (Mitte des XIII. Jahrhunderts) überliefern mehr von der Frömmigkeit und der Lebensart Valdès' und seiner Anhänger als von ihren Lehren. Ihre theologischen Abweichungen waren ja am Anfang ziemlich unbedeutend. Gonnet behandelt weiter zwölf Kontroverstheologen (vom XII. und XIII. Jahrhundert) von Bernhard de Fontcaude und Alatnus ab Insulis bis Anselm von Alessandria, dessen *Tractatus de hereticis* Dondaine 1950 veröffentlichte. Die Inquisitionsakten und einige Sammelbände der bewährten Praxis zur Führung und Hilfe der Inquisitoren (B. Gui, *Practica Inquisitionis* und N. Eymeric, *Directorium Inquisitionis)* werden wie das übrige katholische Material untersucht, mit der Absicht, waldensische Glaubensbekenntnisse aus den *Errores* herauszuschälen. Die Inquisitionsakten von der Mitte des XIII. in Languedoc bis zum Anfang des XIV. Jahrhunderts im Marchesato von Saluzzo (Piemont) beziehen sich auf das ganze europäische Gebiet, wenn auch die Urkunden der Inquisition in Österreich, der Schweiz, Ungarn, Böhmen und Polen (XIV. und XV. Jahrhundert) zu flüchtig (SS. 119–123) untersucht werden.

Das Werk im Verein mit dem *Enchiridion* ist eine gute Einführung in das Studium des mittelalterlichen Waldensertums. Alle Handschriften sind genau beschrieben, und ihre Varianten werden miteinander verglichen. Zahlreiche Register (1. Handschriften, 2. Bibelzitate, 3. Patristische Autoritäten, Päpste, Konzilien und Bekenntnisse, 4. Quellen, 5. Autoren, 6. Gegenstände, 7. Orte, 8. Personen) erleichtern jede weitere Forschung.

Man kann sich indessen fragen, warum Gonnet sein Buch *Confessioni di fede valdesi* betitelt hat. Glaubensbekenntnisse sind eigentlich nur die Bearbeitung oder einfach die Übersetzung (Athanasianum) der altchristlichen Symbole, das katholische (also nicht waldensische!) Glaubensbekenntnis Valdès', sowie die Glaubensartikel der Waldenser in Paesana und Straßburg im XVI. Jahrhundert. Sonst besteht das untersuchte Material nicht aus symbolischen Schriften, sondern aus ganz verschiedenen literarischen Quellen, die uns über die Frömmigkeit, den Glauben, die Ethik und die polemische Haltung der Waldenser gegenüber der römischen Kirche und der feudalen Gesellschaft ihrer Zeit unterrichten. Demnach würde ein Titel wie z. B. „Lehren und Frömmigkeit der mittelalterlichen Waldenser" dem Inhalt des Buches besser entsprechen. Wenn Gonnet trotz dem Titel seine Aufgabe, wie es scheint, in diesem Sinne verstanden hat, warum benutzte er dann nicht weitere Quellen wie z. B. unter den Lehrgedichten die *Nobla Leyczon,* die doch gerade wichtig sind, um den Glauben und die Lehre der Waldenser im XIV. und XV. Jahrhundert zu beschreiben? Auch die hussitisch-waldensische Literatur wird nicht genügend berücksichtigt, obwohl der Einfluß der Hussiten und der Tschechischen Brüder auf die Waldenser sehr stark war. Dieser erwirkte eine echte Erneuerung der Bewegung, wie A. Molnár oft betont (vgl. Protestantesimo 23 (1968), S. 151 und 155; Bollettino della Società di Studi Valdesi 1949, Nr. 90, S. 40 ff., 1958, Nr. 103, S. 37 ff. und 1965, Nr. 118, S. 3 ff.). Zwar zitiert Gonnet A. Molnár: „Les thèses vaudoises des *péticions* morelliennes sont, pour la plupart, celles de la théologie de Lux de Prague" (S. 140, Fußnote 393), und er erwähnt auch die eschatologische Erwartung, die die waldensische Gemeinde in Paesana um 1510 auf einen böhmischen König setzte *(quendam regem Bohemorum),* der die Kirche und die Gesellschaft von Grund auf erneuern sollte (SS. 133–135). Man kann jedoch diese Erwartung, die Theologie des Lukas von Prag bei den Waldensern des XVI. Jahrhunderts und die Vertiefung der Sakramentallehre (vgl. S. 141 das Sakrament als signum gratiae) kaum verstehen, ohne die Beziehungen zwischen Waldensern und Hussiten und die daraus entstandene Literatur zu untersuchen.

Um die Quellen richtig zu deuten, ist es besonders wichtig, zwischen Waldensern im engeren Sinn (bereits Dieckhoff im Jahre 1851!), die die mönchischen Gelübde ablegten und eine Bruderschaft bildeten, und den sogenannten Freunden *(amici)*, Bekannten oder „Chunden" *(noti)*, wie sie damals in den deutschsprachigen Gebieten genannt wurden, zu unterscheiden. Gonnet erwähnt zwar diese Unterscheidung, führt sie aber zu wenig radikal durch („ministri e semplici credenti", S. 105), weshalb seine Deutung der Dokumente manchmal unsicher und zweifelhaft bleibt. Nach der Synode von Bergamo 1218 wären die lombardischen Waldenser der Ehe gegenüber positiv eingestellt gewesen (S. 44, vgl. *Enchiridion* S. 173). Galt aber dieses Zugeständnis den Mitgliedern der Bruderschaft, die das Gelübde der Keuschheit ablegten, oder nur den „amici"? Nach dem Brief Morels 1530 übten noch zu seiner Zeit die Barben (Prediger) und Schwestern *(sorores)* das Zölibat. Gonnet mit dem Mediävalisten R. Manselli und allen anderen italienischen Waldenserforschern würde erwidern, daß die Waldenser des XVI. Jahrhunderts in den Cottischen Alpen und Südfrankreich zum ursprünglichen französischen und nicht zum lombardischen Zweig gehörten. In Wirklichkeit aber hatten sie alle Eigenschaften der Lombarden und nicht diejenigen der Altwaldenser, die wohl gegen das Ende des XIV. Jahrhunderts abgestorben waren (vgl. H. Böhmer, RE³, XX, S. 820).

Gonnet hat in seinem *Enchiridion* alle sich auf die frühen Waldenser beziehenden Quellen bis 1218 veröffentlicht. Er bespricht sie hier mit denen des darauffolgenden Jahrhunderts (vgl. auch G. Gonnet, Waldensia). Es ist aber nicht immer deutlich, ob eine Urkunde von französischen oder lombardischen Waldensern handelt. Gonnet bemerkt gelegentlich, wie z. B. im Fall von Salvo Burci (S. 68), daß der Verfasser sich meistens auf die ihm besser bekannten Lombarden bezieht. Es wäre freilich eine große Hilfe für den Forscher gewesen, wenn Gonnet die Quellen der beiden Zweige besser unterschieden und bezeichnet hätte. Dies ist nicht immer leicht, weil die Inquisitoren keine Forscher waren und oft ihre „Tractatus" ein Panarion aller Ketzereien sind. Doch sollte der Leser der „Confessioni di fede valdesi" die Eigenschaften der beiden Zweige aus den Quellen deutlich erfassen können. Man möchte z. B. etwas mehr von der Frömmigkeit der Altwaldenser aus den Quellen erfahren. Gonnet sagt von ihren Gemeinden in Languedoc (XIII. und XIV. Jahrhundert), daß sie nur das Vaterunser beteten („il Padre nostro era l'unica preghiera in uso presso i Valdesi", S. 102). Wir wissen hingegen, daß sie nicht nur ein Tischgebet und andere Gebete wiederholten, sondern daß sie (die Waldenser im engeren Sinn!) im XIV. Jahrhundert das ganze Brevier der katholischen Kirche täglich beteten (vgl. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, II, S. 113 ff.) und eine eucharistische Liturgie hatten (vgl. Döllinger, II, S. 7 f. und 102 f.). Gonnet sagt, daß diese Waldenser die von ihnen gefeierte Agape-Eucharistie einfach als Gedenkmahl und nicht als „sacrificium et holocaustum" betrachteten (S. 104). Die Quellen sprechen hingegen nicht so deutlich, und das sacrificium wird manchmal ausdrücklich erwähnt (vgl. Döllinger II, S. 7 f., 100 f., 103, 116). Wie es scheint, fürchteten die Waldenser besonders im XIV. Jahrhundert, daß die Eucharistie nicht gültig wäre, wenn sie nicht von einem römischen Priester gefeiert würde. Diese altwaldensische Haltung führt uns zu einer anderen großen Frage. Wo stehen die mittelalterlichen Waldenser beider Zweige: innerhalb oder außerhalb der römischen Kirche? Der Nikodemismus ist darauf keine allgemein gültige Antwort. Dogmatisch bleiben die Waldenser (wenn auch ohne Marien- und Heiligenverehrung, ohne Fegefeuer und Ablässe) innerhalb der römischen Kirche bis zur Zeit der Reformation. Der Brief Morels ist der beste Beweis dafür (vgl. V. Vinay, Der Anschluß der romanischen Waldenser an die Reformation und seine theologische Bedeutung, ThLZ 1962, Sp. 89 ff.). Selbst der Waldenserbischof Friedrich Reiser aus Deutach bei Donauwörth bekannte sich um die Mitte des XV. Jahrhunderts als „Episcopus fidelium in *Romana Ecclesia* donationem Constantini spernentium". Gonnet bemerkt dies zwar (S. 126), aber in seinem Werk fehlt ein ernster Versuch einer Deutung der Quellen, um eine mögliche Antwort auf diese wichtige Frage zu geben.

Noch zwei Nebenbemerkungen. Der Verfasser sagt (S. 143), daß der Historiker Jean Léger 1669 das Glaubensbekenntnis aus dem Jahr 1531 auf 1120 datierte und daß die Waldenser bis zur Zeit des Historikers Emilio Comba in den 80er Jahren des XIX. Jahrhunderts bei dieser Meinung geblieben seien. Eigentlich bemerkte bereits der Geschichtswissenschaftler Alexis Muston: „Or ce manuscrit ne remonte pas au delà de l'an 1530. – Il y est dit d'ailleurs: nos non aven conegu autre sacrament que lo Baptisme e la Eucharistia (Hahn, p. 651) ce qui n'a été vrai que depuis la Réformation" (L'Israel des Alpes, Bd. IV (1851), Bibl. S. 143).

Die Zwölf Artikel gehören zeitlich zum mittelalterlichen Waldensertum und inhaltlich zu den Sieben Artikeln; deshalb versteht man nicht, warum der Verfasser die Zwölf Artikel getrennt von den Sieben und ganz am Ende des Buches, nämlich nach den die Begegnung mit der Reformation betreffenden Urkunden behandelt.

Diese Bemerkungen sollen keineswegs den Wert des vorliegenden Werkes herabsetzen, das ein nützliches Werkzeug in der Hand aller derer darstellt, die sich der Erforschung der mittelalterlichen Waldenser zuwenden und widmen.

Rom *Valdo Vinay*

Reformation

Die Reformation in Dokumenten. Aus den Staatsarchiven Dresden und Weimar und aus dem historischen Staatsarchiv Oranienbaum. Herausgegeben von Hans Eberhardt und Horst Schlechte. Gesamtredaktion: Manfred Kobuch und Ernst Müller. Weimar (Hermann Böhlaus Nachfolger) 1967. 88 S., 36 Abb., 1 Karte, geb.

Neben den alten Ausgaben von handschriftlichen Originalen der Reformationszeit, die etwa Georg Mentz (1902) und Johannes Ficker und Otto Winckelmann (1902–1905) veröffentlicht haben, fehlt es an weiteren Publikationen dieser Art in erheblichem Maße.

Es ist aus diesem Grunde mehr als zu begrüßen, daß die Herausgeber der vorliegenden Veröffentlichung zum 450. Jubiläum des Thesenanschlags einem breiten Leserkreis Originaldokumente aus jenen Archivschätzen vorlegen, die in den Staatsarchiven Dresden, Weimar und Oranienbaum aufbewahrt werden. In diesen Archiven werden ja die hauptsächlichen Akten zur Geschichte der Wettiner Territorien aufbewahrt, wie denn einst Leopold von Ranke seine Darstellung der „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation" und seine epochemachende neue Sicht der Reformation maßgeblich auf Archivstudien in diesen Archiven gegründet hat. Bei der vorliegenden Veröffentlichung ist vor allem Martin Luther mit einer Reihe schöner Zeugnisse berücksichtigt: Etwa sein erster Brief an den Kurfürsten Friedrich den Weisen vom 6. November 1517 (Nr. 1) oder sein Entwurf für seine Rede vor dem Wormser Reichstag 1521 (Nr. 9). Darüber hinaus wird der ganze Bereich der Mitreformatoren und Zeitgenossen mit einbezogen: Der Brief Reuchlins über Melanchthons Berufung nach Wittenberg vom 25. Juli 1518 (Nr. 3), des Erasmus Brief vom 6. September 1524 an Georg von Sachsen (Nr. 21), zwei Schriftstücke Thomas Müntzers (Nr. 18 f.) und zahlreiche Dokumente, die die Reichstage, die Visitationen, Bekenntnisentwicklung und Kirchenordnung betreffen, nicht zuletzt der Wortlaut der Bannandrohungsbulle von 1520 (Nr. 6).

Jedem der reproduzierten Dokumente, die nahezu in Originalgröße wiedergegeben werden, ist eine genaue Übertragung des Inhaltes beigegeben, zudem die Angabe des Fundortes und eine Originalbeschreibung mit Hinweisen auf bisherige wissenschaftliche Veröffentlichungen des Textes. Eine beigefügte Karte über die wettinischen Lande (1485–1554) schließt den gediegen bearbeiteten und ausgestatteten Quellenband ab, der nicht nur für den engeren Kreis der Wissenschaft von Nutzen sein dürfte.

Marburg *Ernst-Wilhelm Kohls*

Franz Lau (Hrsg.): Erbe und Verpflichtung. Reformationsgedenkbuch. Berlin (Ev. Verlagsanstalt) 1967. 212 S., geb. MDN 8.80.

Die Verfasser, „vier evangelische Theologen aus der Deutschen Demokratischen Republik", wenden sich mit ihrer Schrift „in erster Linie" an die Evangelischen in der DDR und darüber hinaus an „alle evangelischen Kirchen". Bei diesem Anliegen hat man nicht eine Weiterführung der Forschung, sondern eine allgemeiner gehaltene Unterrichtung zu erwarten. Dieselbe erfolgt, und zwar in einem ökumenischen Sinne, der protestantischen Glorifizierungen abhold ist, der offene Fragen nicht verschweigt und der sich auch vor Kritik nicht scheut. Der Herausgeber unterrichtet über „Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag", die ja ein in den Gemeinden bekanntes Geschehen in Frage gestellt hat. Dabei handelt es sich um einen leicht überarbeiteten Wiederabdruck eines Aufsatzes, der auch im Luther-Jahrbuch 1967 erschienen ist. Einen Hinweis darauf vermißt man aber. Vielleicht hätte hier auch manches kürzer gefaßt sein können. Denn F. Lau berichtet nicht nur über die letzten Veröffentlichungen zum Thesenanschlag, die er vor Abschluß seiner Arbeit einsehen konnte, sondern auch über die Entstehung des Gelehrtenstreites, die schon öfters geschildert worden ist. Dankenswert ist es dagegen, daß die „Dokumente zum Ablaßstreit" besprochen werden, wobei der Verfasser dafür eintritt, den Brief Luthers an Bischof Hieronymus Scultetus (WA Br 1, 138–140) nicht auf Februar, sondern Mai 1518 zu datieren. Leider konnten die 1967 erschienenen Arbeiten von Iserloh und Bornkamm in diesem Bericht nicht mehr behandelt werden, in dem aber sonst ein zuverlässiger und allgemein verständlicher Einblick in die Problematik vermittelt wird.

„Reformation als Problem und bleibende Aufgabe der Kirche" heißt das Thema des Beitrages von Joachim Rogge. Hier wird nicht nur auf moderne evangelische Reformbestrebungen kritisch eingegangen, sondern es wird vor allem auch der Begriff des Reformatorischen untersucht. Dabei werden wichtige Aussagen über Luthers Verständnis von Kirche gemacht. In bezug auf die Aussagen Luthers über die Reformation der Christenheit hätte man sich allerdings eine stärkere Berücksichtigung des jungen Wittenbergers denken können, der ja schon damals mit allem, was nach Ketzerei aussah, nichts zu tun haben wollte.

In kontroverstheologische Fragen führen schließlich die Aufsätze von Gottfried Voigt: „Rechtfertigungspredigt als ökumenischer Auftrag" und von Ulrich Kühn: „Die Reformation im Lichte der gegenwärtigen katholischen Theologie". Voigt betont nachdrücklich die zentrale Bedeutung der Rechtfertigung, die er nicht als „allgemeine Wahrheit", sondern als „ein Geschehen" verstanden wissen will, und deren Verkündigung „in die Ökumene einzubringen und in ihr vernehmbar zu machen" sei. In welchem Maße Luthers Rechtfertigungslehre bereits jetzt von der deutschen katholischen Forschung beachtet wird – praktisch wird nur diese von U. Kühn behandelt, nicht die gesamte „gegenwärtige katholische Theologie"! –, wird aus dem letzten Beitrag des Gedenkbuches deutlich. Dessen Verfasser kann sich zwar auf ältere Übersichten über katholische Lutherforschung stützen, hat aber doch in einer gut lesbaren und klar gegliederten Übersicht eigene Akzente gesetzt, in der auch die Divergenzen nicht verschwiegen werden. Die von den Verfassern gewünschte Unterrichtung der Gemeinden und die Stellungnahme zu aktuellen Problemen ist alles in allem gelungen. Ihnen gegenüber fallen einige wenige kleinere Unrichtigkeiten kaum ins Gewicht.

Erlangen *Gerhard Müller*

Hans-Martin Barth: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 19). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1967. 222 S., kart. DM 28.–.

Seit der in vielen Ergebnissen noch immer gültigen Studie von Hans Preuß: „Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik" (Leipzig 1906) stand eine Untersuchung über die Satano-

logie bei Luther unter Einbeziehung der neueren Forschungsergebnisse, die innerhalb der Luther-Literatur vorliegen, noch aus.

Diese Lücke wird mit der vorliegenden Untersuchung, die als Erlanger Dissertation bei Wilhelm Maurer angefertigt worden ist, geschlossen.

In drei großen Hauptteilen entfaltet der Verfasser den Ansatz Luthers, der in der grundlegenden dialektischen Verknüpfung von Christologie und Satanologie besteht. Schwerpunkte der Darstellung stellen u. a. einerseits die Erörterungen über die verbreitete Interpretation des Rechtfertigungsgeschehens durch G. Aulén und seine schwedischen und angelsächsischen Schüler dar (vgl. bes. S. 50 ff. und S. 61 ff.) und andererseits die Hinweise auf die durch den Deus absconditus gezogenen Grenzen des christologischen Ansatzes Luthers (bes. S. 188 ff.).

Der Verfasser kann sowohl die – verbreitete – Auffassung widerlegen, in Luthers Denken bilde der Teufel lediglich ein „Rudiment aus der Glaubenswelt des Mittelalters", als auch jene – nicht minder verbreitete – Annahme, der Teufel stelle „einen zwar integrierenden, jedoch letztlich nur peripheren Bestandteil der Theologie Luthers" dar. Der „theologische Ort" der Satanologie Luthers innerhalb der Christologie Luthers bedingt die zentrale Bedeutung der Satanologie in Luthers Theologie insgesamt. Der Verfasser faßt das Ergebnis seiner Untersuchung u. a. folgendermaßen zusammen: „Da sich nun Gott teuflisch und der Teufel göttlich verhalten kann, sind für den Menschen – ohne Christus – Gott und Teufel ununterscheidbar. Luther nimmt den Menschen die Möglichkeit, anhand einer vorgegebenen Tabelle von ‚Eigenschaften' zu bestimmen, wer Gott und wer Teufel ist. Luther kennt nur eine Möglichkeit, zwischen Gott und dem Teufel zu unterscheiden: Nur im Blick auf Jesus Christus treten für den Glaubenden Gott und Teufel auseinander" (S. 209).

Marburg/Lahn *Ernst-Wilhelm Kohls*

Guido Kisch: Melanchthons Rechts- und Soziallehre. Berlin (W. de Gruyter & Co.) 1967. 301 S., 5 Taf., geb. DM 48.–.

Zu Recht bemerkt der Verf., daß das Thema ‚Melanchthon als Jurist' in der neueren Forschung unbearbeitet geblieben ist (S. 20). Doch betrifft dieser Mißstand nicht nur Melanchthon. (Für Calvin liegt die eingehende Darstellung von J. Bohatec, Calvin und das Recht, vor). Es wäre an der Zeit, daß die rechtlichen Voraussetzungen der Reformation und das durch sie begründete Kirchenrecht auf breiter Basis untersucht würden. Über Spezialuntersuchungen (J. Heckel, W. Maurer u. a.) ist die Forschung nicht hinausgelangt. Sicherlich würden sich für die Reformationsgeschichte ganz neue Gesichtspunkte ergeben.

Unberücksichtigt bleibt in dem Buch Melanchthons Lehre vom Widerstandsrecht, das Verhältnis von Kirche und weltlicher Obrigkeit und sein Verständnis des Eigentums, Zinsverbots und der Ehe (S. 30). G. Kisch behandelt Melanchthons Grundverständnis der Rechtswissenschaft, und zwar des Zivilrechts. Die Ergebnisse rechtfertigen die Stoffbeschränkung. Der bekannte Rechtsgeschichtler kommt zu dem Ergebnis, „daß Melanchthons Interesse für Gesetze, Recht und Rechtswissenschaft ihm aus der intensiven Beschäftigung mit der Bibel . . . erwachsen ist. Aktuelle Tagesprobleme . . . erforderten ein tieferes Versenken in die Geschichte und Problematik des Rechts" (S. 48 f.).

Im ersten Teil geht der Verf. den umfangreichen Beziehungen Melanchthons zu den Juristen seiner Zeit nach, seinen Vorbildern und Schülern. Erik Wolfs Urteil wird bestätigt: „Melanchthon wurde zum ersten Vermittler zwischen reformatorischer Theologie und humanistischer Jurisprudenz" (S. 73).

Im Hauptteil wird ausführlich Melanchthons anfänglicher Hochschätzung des mosaischen Gesetzes für die zivile Rechtsprechung und der Abkehr von ihr nachgegangen. Der spätere Kurfürst von Sachsen, Johann der Beständige, wollte noch im Jahr 1524 das römische und kanonische Recht durch das mosaische Recht ersetzen (S. 105). Das Bekenntnis zum römischen Recht durchzieht in der Folgezeit die zahlreichen juristischen Reden Melanchthons. Seine Verteidigung dieses Rechts hat ihre

Ursache weniger in der Auseinandersetzung mit der Forderung der Bauern, Karlstadts u. a., den Dekalog zur Rechtsprechung heranzuziehen, oder in der Bevorzugung des Altertums. Sie erfolgt, weil im römischen Recht der Grundsatz der Billigkeit gelehrt wird (S. 122 ff.). Das Buch bringt jedoch auch Zitate, die Melanchthons Verachtung des barbarischen germanischen Rechts ausdrücken (S. 138, 163).

Die folgenden Kapitel legen dar, wie Melanchthon auch die mittelalterlichen Interpreten des römischen Rechtes (Irnerius und Bartolus) nach anfänglichem Zögern heranzieht und rühmt (S. 127 ff.). Die Darstellung der Lehre Melanchthons von der Billigkeit (epieikeia, aequitas) bildet den Höhepunkt und Abschluß des Buches. Der Verf. macht deutlich, daß Melanchthon zwar den Begriff der epieikeia von Aristoteles übernimmt, durch den dieser die Rechtsstatik in eine Rechtsdynamik überführte (S. 168), sie aber nicht als Verbesserung, sondern als Milderung der Gesetze versteht (S. 172). Die emendatio legis wird zur mitigatio (S. 176). Später nähert sich Melanchthon der aristotelischen Ansicht: die epieikeia wird zur correctio (S. 181). Doch erfolgt die ‚Verbesserung' durch das Evangelium (S. 183). Die aristotelische Lehre ist christlich uminterpretiert, Billigkeit bedeutet Vergebung.

Der Leser erfährt eine Vielzahl interessanter Einzelheiten, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Das Buch ist mit vielen Literaturangaben versehen. Mit welcher Sorgfalt gearbeitet ist, beweisen die 13 juristischen Reden Melanchthons, deren Texte, gut kommentiert, im Anhang abgedruckt sind. Insbesondere die Theologen werden das Buch als Textbuch und Nachschlagewerk begrüßen, zumal ihnen das Thema ‚Melanchthon und das Recht' doch sehr fremd ist.

Telgte/Münster *W. H. Neuser*

Ludwig Fimpel: Mino Celsis Traktat gegen die Ketzertötung. Ein Beitrag zum Toleranzproblem des 16. Jahrhunderts (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Band 106). Basel/Stuttgart (Helbing & Lichtenhahn) 1967. IV, 96 S., kart. DM 14.–.

Unbekannt sind das Geburts- sowie das Todesjahr des Sienesers Mino Celsi, der 1569 um seines evangelischen Glaubens willen (nach der Verhaftung seines Freundes Aonio Paleario) nach Graubünden flüchtete. Als Exulant lebte er einige Jahre (1571 bis 75) auch in Basel und Wien und später wieder in Basel, wo er als Korrektor in der Druckeroffizin des Lucchesen Pietro Perna arbeitete. Ebenfalls unbekannt ist sein Lebensende, doch scheint es, daß er nach Wien und vielleicht auch zur römischen Kirche zurückkehrte. Celsis Briefentwürfe über theologische und philosophische Fragen aus dem Jahr 1553 befinden sich noch ungedruckt in der Biblioteca Comunale von Siena. Ihren Inhalt gibt D. Cantimori in „Italienische Haeretiker der Spätrenaissance" (S. 284–286) wieder. Celsis wichtigste Schrift ist *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat: Mini Celsi Disputatio. Ubi nominatim eos ultimo supplicio affici non debere aperte demonstratur. Christlingae* (= Basel), 1577, (2. Aufl. 1584). Fimpel untersucht diese Disputatio, um Celsis Toleranztheorie in ihren theologischen, rationalen und staatsrechtlichen Gründen darzustellen und seine Stellung unter den zeitgenössischen Toleranztheoretikern (im besonderen Castellio, Acontius und Coornhert) zu umschreiben. Das Werk des italienischen Exulanten ist gegen Bezas *De haerticis a civili Magistratu puniendis libellus* (Genf 1554) gerichtet. Nach Beza ist Häresie crimen capitale, und der Häretiker einer, der volens ignorat veritatem und die Seele tötet: animicida. In seiner Streitschrift gegen Beza benutzt Celsi zwar die Antwort Castellios an Beza, nämlich *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, doch ist er in seinem Gedankengang vom Savoyarden unabhängig. Celsis Schriftbelege sind hauptsächlich aus den Evangelien und aus dem Verhalten Jesu geschöpft. Mosaische Gesetze können nicht mehr gelten, da sie in der modernen Situation absurd wären und durch das Gesetz des Neuen Bundes ersetzt werden müssen. Nach dem Evangelium ist jede blutige Verfolgung abzulehnen: interdictum esse mortalibus haereticos civili gladio punire. Das Gleichnis vom Unkraut (Matth. 13, 24 ff.) beweist dies zur Genüge, ist doch auch der Magistrat an die Weisungen Christi gebunden. Bei Celsi handelt es sich um Humani-

tät und mehr als Humanität: das Leben des Menschen ist „das Leben, für das Christus gelitten hat" (S. 44). Er stellt seine christozentrische Religiosität dem Akzent, den Calvin und Beza auf den Gott des Alten Bundes setzten, gegenüber. Die rechtliche Beweisführung legitimiert Celsi durch die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und dem kirchlichen Bereich. Da das Reich Christi nur das geistliche Schwert benutzen kann, betrifft die Frage der Ketzertötung allein die weltliche Obrigkeit. Vor dem Magistrat begründet Celsi seine Forderung nach Ketzerschonung mit Prinzipien weltlicher Bestrafung. Er verwertete die italienischen Strafrechtstheorien, die mit der scholastischen Ethik verknüpft waren: peccatum est in voluntate et nisi sit voluntarium non est peccatum. Nun entspringt die Häresie nicht der voluntas depravata, sondern dem verkehrten Verstand (intellectus depravatus). Der Ketzer ist ein Geistesgestörter (stultus ac demens), weshalb seine Tat ein Irrtum oder Wahn, nicht aber ein Verbrechen ist. Er handelt im guten Glauben. „Der gute Glaube . . . wird zum Prinzip, auf dem Celsi sein Plädoyer für den Ketzer begründet" (S. 49). Der Ketzer ist ein Täter aus Überzeugung, der seinen Irrtum nicht einsehen kann, da er die singularia et spiritualia dona, die Gott in seiner souveränen Freiheit an die Erwählten verteilt, nicht erhalten hat. Aber er bezeugt seinen guten Glauben durch das Martyrium. Es ist indessen nicht Celsis Absicht, die Häresie zu begünstigen. Zwar will er, daß der Ketzer im Prozeß von seiner Schuld freigesprochen werde, aber er bleibt doch ein für die Gesellschaft gefährlicher Krankheitsträger, der unter Kontrolle gehalten werden muß. Dabei überträgt Celsi dem Staat die cura religionis, und nach ihm wäre die Duldung verschiedener Bekenntnisse unter einer Obrigkeit undenkbar. Die tolerantia christiana darf nicht als politische Forderung gewertet werden. „Das äußere Programm seiner Schrift unterscheidet sich von dem der Orthodoxen nur durch die Ablehnung des äußersten Mittels" (S. 62). Dies ist die Grenze des Kampfes Celsis für die Toleranz: Der Ketzer soll nicht getötet, sondern als eine Gefahr für die christliche Gesellschaft lebenslänglich gefangen gehalten werden. Aber die Prinzipien des Italieners konnten unabhängig von seinem Wollen dennoch der Sache (der Toleranz) zu gute kommen" (ebenda). Sein Einfluß auf die niederländischen Toleranzvertreter, insbesondere auf Coornhert, soll ein Beweis dafür sein.

Rom *Valdo Vinay*

Walter Kickel: Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza. Zum Problem des Verhältnisses von Theologie, Philosophie und Staat. (= Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche Bd. 25). Neukirchen (Neukirchener Verlag) 1967. 293 S., kart. DM 32.80 / 29.80.

Das Buch befaßt sich mit der in der Forschung vernachlässigten Theologie Theodor Bezas, des Nachfolgers Calvins in Genf. Zwar sind in jüngster Zeit zwei wichtige Aufsätze von Joh. Dantine zur Theologie Bezas erschienen, „Das christologische Problem im Rahmen der Prädestinationslehre von Theodor Beza" (ZKG 1966, 81–96) und „Les Tabelles sur la doctrine de la prédestination par Théodore de Béze" (Revue de théologie et de philosophie 1966, 365–377), Zusammenfassungen seiner Göttinger Dissertation „Die Prädestinationslehre bei Calvin und Beza" (Mskr. 1965), doch hat Bezas Theologie bisher überraschend wenige Bearbeiter gefunden.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf Bezas theologisches Denken nachzuweisen und so am Beispiel des Genfer Theologen den Übergang von der Reformation zur Orthodoxie aufzuzeigen. Es gelingt ihm, an den für Beza wichtigsten Lehrstücken (Prinzipienlehre, natürliche Theologie, den Lehren von der Prädestination, Rechtfertigung, Trinität, den Zweinaturen Christi und vom Abendmahl, sowie am Verhältnis von Staat und Kirche) den schlüssigen Nachweis zu erbringen, daß Beza sich streng an die Methode der aristotelischen Philosophie hält und in ihre Kategorien die Theologie einordnet: Die Schriftaussagen werden epigonenhaft in ein ihnen fremdes System gepreßt, der

Schriftbeweis tritt an den Schluß. Auf diese Weise gewinnen die genannten Lehrstücke eine imponierende systematische Geschlossenheit, aber sie bekommen auch die der Orthodoxie eigene Abstraktheit, Langatmigkeit und Leblosigkeit. Die eigentliche Entdeckung der Reformation besteht daher für Beza nicht im neuen Verständnis des Evangeliums, sondern in der Wiederentdeckung der wahren aristotelischen Logik (S. 36). Auch bei Beza wird der Philosophie die Rolle der ancilla theologiae zugewiesen; sie dominiert in Wahrheit (S. 60, 168, 187, 197).

Die Einordnung in die Dogmengeschichte verdeutlicht es. Indem W. Kickel nach der Herkunft der theologischen Aussagen Bezas fragt, kommt er zu weiteren interessanten Ergebnissen. Es zeigt sich, daß das aristotelische Denken bereits bei Calvin und Melanchthon nachweisbar ist, es aber erst bei Beza ein erdrückendes Gewicht bekommt. Manche Aussage der genannten Reformatoren, die sonst kaum Beachtung findet, erscheint in einem neuen Licht. In der Prinzipienlehre knüpft Beza nicht bei Calvin, sondern bei Melanchthon an (S. 48); umgekehrt greift er in der natürlichen Theologie auf Calvin zurück (S. 92), desgleichen in der Prädestinationslehre (S. 147) und bei den übrigen Lehrstücken. Die Kontinuität und Diskontinuität erfährt besondere Beachtung. U. E. muß aber der soteriologische Ansatz in der natürlichen Theologie bei Calvin (S. 86) und seine Behandlung der Verwerfung (reprobatio) als bloßen Grenzbegriff (S. 149 f.) im Unterschied zu Beza stärker hervorgehoben werden. Es fehlen in der Literaturangabe die Bücher von Peter Brunner und Paul Jacobs zu diesen Themen. (Die Nachprüfung der Calvinzitate ist erschwert, da die Institutio in der Übersetzung von O. Weber, die kleinen Traktate nach einer Ausgabe von 1611 und die Schrift De praedestinatione et providentia Dei nach der Erstausgabe von 1550 zitiert werden).

Der Verf. weist selbst auf die Einseitigkeit der Quellen hin; in Bezas Schriften werden nur einige wenige Themen behandelt. Es gibt „keine zusammenfassende Darstellung der Theologie, also keine ‚Dogmatik' . . . alle theologischen Schriften Bezas (sind) wesentlich polemisch und apologetisch bestimmt" (S. 8). Es stellt sich die Frage, ob dann nicht Titel und Ergebnis des Buches eine Begrenzung erfahren müssen: Vernunft und Offenbarung in den Streitschriften Theodor Bezas. Denn es muß neben dem Verteidiger gegen „lutherische, katholische und schwärmerische Angriffe" (S. 8) den Seelsorger und Prediger gegeben haben. Es ist aber nicht anzunehmen, daß Beza in diesem Bereich in gleichem Maße rationalistische Argumente – eben die Methode der aristotelischen Philosophie – verwandt hat. Z. B. operiert der Luther des Abendmahlsstreites mit Zwingli von Jahr zu Jahr mehr mit bestimmten Vernunftsgründen; nach dem Streit treten sie kaum noch auf. Im Blick auf Beza bietet sich die Möglichkeit, die Ergebnisse W. Kickels etwa an Bezas beiden Konfessionen (Tract. I, 1 ff.), die Katechismen entsprechen, zu prüfen. Sie weisen eine andere theologische Struktur auf. Bezas Übernahme der anselmschen Satisfaktionslehre, des Syllogismus practicus und des Extra Calvinisticum würde mehr Beachtung erfahren, die nun lediglich in größerem Zusammenhang gewürdigt wird. Offensichtlich liegen diesen Lehrstücken nicht nur systematische, sondern auch seelsorgerliche Absichten zu Grunde.

Schließlich wird die kirchengeschichtliche Situation beachtet werden müssen. Trinitäts- und Zweinaturenlehre enthalten nichtbiblische, altkirchliche Formeln, die durch Reichsrecht geschützt waren; auch das Verhältnis von Staat und Kirche war vorgegeben. Ihre Verteidigung legt naturgegeben den Rückgriff auf philosophische Argumente nahe. Prädestinations- und allgemeiner Sakramentslehre haften gleichfalls traditionsgemäß spekulative Züge an. Beim Thema Staat und Kirche geht der Verf. auf die verschiedenen Situationen in Genf und in Frankreich ein (S. 264 ff.).

Wenn auch einige Probleme offen bleiben, die Beweisführungen des Buches sind überzeugend vorgetragen und geben einen ausgezeichneten Einblick in die Entstehung der Orthodoxie.

Telgte/Münster *W. H. Neuser*

Correspondance du nonce en France Giovanni Battista Castelli (1581–1583), éditée par Robert Toupin S. J. (= Acta Nuntiaturae Gallicae, publiés par la Faculté d'Histoire Ecclésiastique de l'Université Pontificale Grégorienne et l'Ecole de Rome, tom. VII). Rome/Paris (Editions E. de Boccard) 1967. XVI, 599 S. mit 2 Abb. im Text, kart. Lire 7.000, $ 11.70.

Dem Respekt, den die Editoren der „Acta Nuntiaturae Gallicae" der „eindrucksvollen Reihe der Nuntiaturberichte aus Deutschland" zollen (vgl. Acta Nuntiaturae Gallicae, tom. V, publ. par Pierre Blet S. J., Rome–Paris 1965, S. VI), entspricht auf deutscher Seite eine nicht minder große Hochachtung vor der Leistung der französischen Kollegen, die – ähnlich wie die deutschen Unternehmen in den Jahrzehnten ihrer Blütezeit – in kürzester Zeit eine große Zahl von Bänden mit Nuntiaturkorrespondenz vorlegen und damit der Erforschung der kurialen Politik und Reformarbeit im 16. und 17. Jahrhundert eine sichere Grundlage zu geben bemüht sind. Seit J. Lestocquoy 1961 die französische Reihe eröffnete, erschien jährlich ein neuer Band; neben den bisher publizierten Bänden sind fünf weitere angekündigt.

Was die Organisationsform anbetrifft, so haben die Initiatoren des französischen Unternehmens sicherlich aus der nicht gerade glücklichen Aufgliederung der deutschen Reihe in verschiedene Abteilungen und Untergruppen gelernt; im Gegensatz zu diesen umständlichen, eher verwirrenden als Klarheit schaffenden Ordnungsversuchen sind die französischen Publikationen lediglich nach den Nuntien geordnet; die Bandzahl gibt jeweils nur die zeitliche Folge des Erscheinens der jeweiligen Bände an. Auf diese Weise ist ein lockerer Rahmen geschaffen worden, innerhalb dessen die einzelnen Editionen – unabhängig vom Zeitraum, dem die darin enthaltenen Quellen zugehören – zwanglos einzuordnen sind. Ohne ein anspruchsvolles Programm zu entwerfen, das erfahrungsgemäß in absehbarer Zeit schwerlich in ganzem Umfang zu verwirklichen sein wird – auch hier werden die deutschen (und das österreichische) Unternehmen warnend Pate gestanden haben –, kann je nach Quellenlage und in dem Maße, als Mittel und geeignete Bearbeiter für diesen oder jenen Zeitraum zur Verfügung stehen, gleichzeitig an der Edition von Nuntiaturen aus sehr verschiedenen Epochen gearbeitet werden. So umfassen die bereits erschienenen Bände Quellen aus den Jahren 1535–1551, 1581–1586 und 1639–1641, während die in Bearbeitung befindlichen Bände mit Korrespondenz der Jahre 1552–1554, 1572–1574, 1578–1581, 1604–1607 und 1683–1686 zum Teil bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts vorstoßen.

Die Amtszeit des Nuntius Castelli, dessen Briefwechsel mit der Kurie in den Jahren 1581–1583 der hier angezeigte Band umfaßt, fällt in eine Zeit relativer Ruhe während der jahrzehntelangen Religionswirren in Frankreich. Das Edikt von Poitiers (Sept. 1577) hatte allen Hugenotten Gewissensfreiheit und dem protestantischen Adel darüber hinaus freie Religionsausübung zugesichert, eine Bestimmung, die bis zum Ausbruch des letzten Krieges 1585 im wesentlichen Grundlage des Verhältnisses zwischen der Krone und der immer mehr erstarkenden hugenottischen Partei blieb. Dementsprechend nennt die Instruktion für Castelli vom 1. April 1581 (S. 91–101) nicht die Frage der Religionswirren an erster Stelle – obwohl bereits damals die Thronprätention der Bourbonen am Horizont auftauchte, die dann in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts und während des ihm folgenden Dezenniums die politische Entwicklung in Frankreich bestimmen sollte –, sondern die ehrgeizigen Ziele des Herzogs von Alençon und Anjou in den spanischen Niederlanden und den Plan einer Heirat dieses jüngsten Bruders des letzten Königs aus dem Haus Valois mit Elisabeth von England; daneben beschwor der Griff Philipps II. nach der portugiesischen Krone die Gefahr eines offenen Konflikts zwischen Frankreich und Spanien herauf. Zwischen derart divergierenden politischen Zielen der Häuser Valois und Habsburg einen Ausgleich herbeizuführen, war Hauptaufgabe Castellis. Wegen der Hugenotten beschränkte sich seine Instruktion auf die allgemeine Weisung, den König Heinrich III. und seine Mutter Catharina von Medici zu der Überzeugung zu bringen „d'inclinar sempre più a la guerra, che a la pace, quia cum impiis nunquam debet haberi pax: et si è veduto con la esperienza di tanti anni, et massime ultimamente, che 'l Re ha

guadagnato più con la guerra che con la pace" (S. 97) – das war die kuriale Schlußfolgerung aus den konzilianten Vereinbarungen der Krone Frankreichs mit den Hugenotten in den siebziger Jahren.

Auf dem Felde der Kirchenpolitik galt Castellis Wirken vornehmlich der Zurücknahme der Ordonnanzen von Blois (1579), der Aufhebung des durch das Pariser Parlament ausgesprochenen Publikationsverbotes der Zensurenbulle „In coena domini" und der Beobachtung der Abmachungen des Konkordates von 1515 durch den König, vor allem soweit es die Vergabe von Benefizien und die Besetzung vakanter Bistümer regelte. Auf dem Gebiet innerkirchlicher Reformarbeit sollte der Nuntius besonders die Trienter Dekrete durchzusetzen versuchen und die in Frankreich neu eingeführten Orden der Jesuiten und Kapuziner unterstützen.

Alle diese Fragen bilden den Hauptinhalt der in 319 Nummern vorgelegten Korrespondenz Castellis mit dem Leiter des (Staats-)Sekretariats, dem Kardinal Ptolomeo Galli(o) von Como, in der Zeit vom Amtsantritt Castellis im März/April 1581 bis zum Tod des Nuntius am 27. August 1583. Leider ist an keiner Stelle der Publikation deutlich genug gesagt, ob damit der gesamte Briefwechsel ediert worden ist. Die Einleitung beschränkt sich auf die Mitteilung: „Castelli et le cardinal de Côme ont échangé environ 320 lettres" (S. 28). Ob diese Zahl alle zwischen beiden Korrespondenzpartnern gewechselten Schreiben einschließt oder nur die bekannten und erhaltenen, wird nicht gesagt; und ebensowenig erfährt man, ob der Hrsg. Stücke als „weniger bedeutsam" (vgl. das Zitat weiter unten) ausgeschieden hat, geschweige denn, ob neben dieser Nuntiaturkorrespondenz im eigentlichen Sinn des Wortes weitere Schreiben Castellis an andere Empfänger (etwa in der Form eines Auslaufregisters) oder ein Archiv des Nuntius vorhanden sind.

Bei der Verwertung ergänzender Archivalien ist der Hrsg. sehr zurückhaltend gewesen; die im Verzeichnis der benutzten Archivbestände (S. VII f.) genannten handschriftlichen Quellen sind fast ausschließlich in der Einleitung verarbeitet, während die gedruckten Quellenstücke selbst kaum durch ungedrucktes Material erläutert und ergänzt wurden – eine Entscheidung, die man angesichts der Überfülle des Materials eher gutheißen als beanstanden möchte. Immerhin vermißt man bei dem Raum, den die Frage der Einführung der Gesetzgebung des Trienter Konzils in Frankreich innerhalb der Tätigkeit Castellis einnahm, doch sehr mindestens zwei für diese Angelegenheit grundlegende Dokumente: eine in der Korrespondenz mehrfach erwähnte „Scrittura latina", die eine Antwort der Kurie auf bestimmte Artikel der Ordonnanzen von Blois darstellt und gewissermaßen als Teil der Instruktion gelten kann (vgl. S. 94 mit A. 16), sowie eine in den gleichen Sachzusammenhang gehörende „Remonstrance faicte au Roy par l'évêque de Rimini" (vgl. S. 63 f. mit Anm. 3 und 4), die der Nuntius gleich bei Amtsantritt in der ersten Audienz dem König überreichte. Da beide Stücke offenbar ungedruckt sind, hätten sie, als Anhang der Edition angefügt, sicherlich manche um dieses Thema kreisende Passage der Korrespondenz erhellt.

Bezüglich der inhaltlichen Raffung der Schreiben durch verkürzende Resumees heißt es: „Quelques lettres – ou parties de lettres – moins importantes, n'ont pas été retranscrites, mais elles sont analysées" (S. VI). Daß dieses Prinzip nur äußerst vorsichtig anzuwenden ist und seine entschiedenen Gefahren hat, macht Nr. 135 deutlich, dessen eigentlichen Inhalt der Leser nicht erfährt (obwohl Castelli selbst ihn für so wichtig hielt, daß er ihn chiffrierte), da nach dem Regest „Appréciation du nonce sur le comportement de quelques (!) personnes" der erste Teil des Berichts (übrigens ohne jede Kennzeichnung durch Auslassungspunkte) fortgelassen wurde und das Stück nun beginnt: „In questo negotio . . ." Welche Personen der Nuntius hier empfahl, bleibt also völlig unklar, damit ist dieser Bericht in der Form, die ihm Hrsg. gegeben hat, inhaltslos und überflüssig.

Dem Abdruck der Quellentexte (S. 91–585) geht eine umfangreiche Einleitung voraus, die von wechselndem Wert ist. Neben Abschnitten, die wichtige Nachrichten über die Organisation der Nuntiatur, über Mitarbeiter, Agenten und Informanten, über das technische Verfahren der Post- und Nachrichtenübermittlung bringen, ste-

hen ausgedehnte Passagen, die – im Zusammenhang einer Quellenpublikation mit Nuntiaturakten – kaum am Platz sind. Dazu gehören m. E. umfangreiche Ausführungen über die Reformarbeit des Mailänder Kardinals und Erzbischofs Carlo Borromeo (S. 11 f.), auch wenn dieser zweifellos als enger Vertrauter und Ratgeber Castellis großen Einfluß auf Haltung und Werdegang des späteren Nuntius hatte; dazu gehören ferner ausführlich vorgetragene Einzelheiten über die Tätigkeit Castellis als Bischof von Rimini (vgl. die Aufzählung der von ihm z. T. mehrfach visitierten Gemeinden in seiner Diözese S. 13 und das Referat über ein 1576 von Castelli verfaßtes Erbauungsbüchlein „Istituto dell'Orazione da farsi ogni sera in ciascuna casa con tutta la famiglia" S. 13–15); dazu gehört schließlich ein langer bau- und besitzgeschichtlicher Exkurs über die Pariser Residenz des Nuntius, das Hôtel de Sens (S. 21 f.). Das alles ist in Anmerkungen ausführlich durch Angabe von Archivalien und Literatur belegt, während die eigentlichen Quellentexte nur sehr spärlich und lückenhaft kommentiert sind.

Soweit die notwendigen Erläuterungen überhaupt gegeben werden, vermißt man jede Einheitlichkeit in der Behandlung der Fußnoten; einmal steht nur ein Name in der Anmerkung, ein anderes Mal sind Lebens- und (oder?) Regierungsdaten sowie Titel hinzufügt, in der Regel ohne jede Quellenangabe, in seltenen Fällen unter Hinweis auf Literatur. Auch die Auswahl der kommentierten Einzelheiten folgt keinem erkennbaren Prinzip und scheint willkürlich gewählt zu sein. Mag man noch zustimmen, daß Eigennamen wie „Roano" (S. 471) und „Diepa" (S. 502) in Anmerkungen ausdrücklich als „Rouen" und „Dieppe" erläutert werden, so fragt man sich doch, ob es noch sinnvoll ist, daß in Texten, die ohnehin nur Italienischkundigen zugänglich sind, „Vallois" (S. 93) als „Valois", „Santa Genovefa" (S. 465) als „Sainte Geneviève" und „Genova" (S. 581) als „Gênes" erklärt werden – und das, obwohl sehr viele Einzelheiten, die unbedingt der Kommentierung bedurft hätten, ohne jede Erklärung geblieben sind. Als Beispiele nenne ich jenen achtmal erwähnten englischen „baron Copleo" (vgl. Register), der keinerlei Identifizierung erfahren hat, obwohl er (und einige seiner ebenfalls erwähnten Familienangehörigen) unschwer mit Hilfe des Dictionary of National Biography IV, S. 114 als Sir Thomas Copley hätte identifiziert werden können. Gleicherweise ohne jede Erklärung blieben auch „l'apostasie de Truchsess archevêque de Cologne" (S. 481 u. ö.) und die sich daraus ergebenden, in dem Briefwechsel mehrfach erörterten Folgen für die kuriale Politik, ein Thema, das wenigstens durch die Regierungsdaten von Gebhard Truchsess, besser etwa durch einen Hinweis auf M. Lossens zweibändiges Werk „Der Kölnische Krieg", Gotha und München-Leipzig 1882–1897, kommentiert worden wäre.

Die in solchen Versäumnissen erkennbaren Mängel werden noch deutlicher, wenn man beim Durchblättern des Bandes zahlreiche Fehler und Ungenauigkeiten notieren muß: Zu Anm. 19 auf S. 86 fehlt die zugehörige Fußnote ebenso wie zu Anm. 8 auf S. 542; S. 423 korrespondieren Text- und Anmerkungsnummer nicht; Fußnote 2 auf S. 485 verweist auf weitere Einzelheiten, die an der angegebenen Stelle fehlen; S. 29, Anm. 11 ist auf zwei angebliche Berichte Castellis verwiesen, von denen ein Stück eine Weisung Comos ist; S. 542 ist im Text die Chiffre 588 stehengeblieben, die in einer Anmerkung als „Le cardinal de Guise" erklärt wird, während sonst stets (vgl. S. 520, Anm. 3 und 4; S. 457, Anm. 2–3) – wie es allein vertretbar ist – die Chiffre im Text aufgelöst ist und in der Anmerkung der Hinweis steht, daß es sich um ein verschlüsseltes Wort handelt. Die abgekürzt angegebene Literaturangabe „Katterbach, p. 174" (S. 392, Anm. 2; wahrscheinlich handelt es sich dabei um: Katterbach, Bruno, Referendarii utriusque signaturae a Martino V ad Clementem IX et praelati signaturae supplicationum a Martino V ad Leonem XIII, Studi e testi 55: Sussidi per la consultazione dell'archivio Vaticano, vol. II, Città del Vaticano 1931) fehlt dem Literaturverzeichnis; dieses weist seinerseits so viele Fehler und Ungenauigkeiten auf, daß darauf verzichtet wird, sie anzuführen.

Den Eindruck, daß Sorgfalt und ins Kleine gehende Genauigkeit fehlen, bestätigt die Tatsache, daß sich in Nr. 13 nach Ausweis des Faksimiles auf der Tafel nach S. 104 zwei Lesefehler finden: „haverò" statt richtig: „havrò", und in der eigenhän-

digen Nachschrift Castellis „cancelliero di S. M." statt richtig: „cancelliero de S. M.". Nach solchen Feststellungen mag man für manche – ohne Einsicht in die hs. Vorlage nicht nachprüfbare – Lesart des Drucks an Stellen, wo man aus grammatischen oder anderen Gründen ein anderes Wort erwartet, nicht unbedingt auf die Zuverlässigkeit der Edition vertrauen. Das gilt auch für die Handhabung der Interpunktion, die nach dem Vorwort (S. VI) – entgegen allgemeiner Übung – ebenso unverändert wiedergegeben werden soll wie die Orthographie der Hss., ein Verfahren, das – falls der Druck tatsächlich dem hs. Befund folgt – im günstigsten Fall das Verständnis der Texte unnötig erschwert (vgl. z. B. S. 392, letzter Abschnitt von Nr. 183).

Angesichts der dargestellten Unzulänglichkeiten mag man dem französischen Unternehmen für die Zukunft mehr Erfolg wünschen, auch auf die Gefahr hin, daß sich die Fortsetzung der mit soviel Elan begonnenen Publikation um einige Zeit verzögert. Der an sich begrüßenswerte Gedanke, die Arbeit kontinuierlich und zügig voranzutreiben, sollte jedenfalls nicht auf Kosten von Sorgfalt und Akribie gehen. Bei Quellenpublikationen von solcher Bedeutung wie die Acta Nuntiaturae Gallicae, die, vorbildlich ausgeführt, dem Historiker feste Grundlage und unschätzbare Arbeitserleichterung geben und der Historiographie insgesamt ein für alle Mal die so kostbaren hs. Materialien sichern, ist Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit auch im Kleinen wichtigste Aufgabe.

Bonn *Burkhard Roberg*

Neuzeit

400 Jahre Collegium Willibaldinum Eichstätt. Eichstätt (Eigenverlag des Bischöflichen Seminars) 1964. 391 S., 29 Abb., geb. DM 24.–.

Die Professoren der Phil.-theol. Hochschule in Eichstätt haben in einer schönen Gemeinschaftsarbeit ihrem wissenschaftlichen Institut zum 400jährigen Jubiläum eine würdige Festgabe zugedacht. Ist doch das Collegium Willibaldinum, das zugleich Hochschule und Priesterseminar ist, die erste auf Grund des tridentinischen Seminardekretes errichtete Priesterausbildungsstätte in Deutschland. Als während der nationalsozialistischen Ära zu Beginn des 2. Weltkrieges die theologischen Fakultäten und Lehranstalten in Deutschland geschlossen wurden, bestand die bischöfliche theol.-phil. Hochschule in Eichstätt als einzige Ausbildungsstätte für Priester im süddeutschen Raum. Von den einzelnen Beiträgen dieses Festbandes können nur einige wenige kurz herausgegriffen werden. Rudolf Graber, der ehem. eichstättische Professor für Kirchengeschichte und jetzige Bischof von Regensburg, beschäftigt sich in seinem Beitrag „der Papst als Petrus" mit dem Primat des Papstes und mit dem auf dem 2. Vatikanischen Konzil so eingehend erörterten Problem der Kollegialität der Bischöfe. Prof. Andreas Bauch versucht in seiner umfänglichen und gründlichen Studie das Schicksal des Collegium Willibaldinum aufzuzeigen. Er betrachtet hier drei große Zeitabschnitte, die Zeit von 1564 bis 1807, von 1807 bis 1837 und von 1838 bis 1964. Infolge des riesigen Priestermangels nach der Reformation hat der Eichstätter Diözesan Martin von Schaumberg (1560–90) trotz der ablehnenden Haltung des Domkapitels im November 1564 das sog. Seminarium clericorum eröffnet. Ein Jahr später erreichte der Bischof vom bayerischen Herzog die Anerkennung der auf dieser Hochschule erteilten akademischen Grade. Nach dem Tode dieses trefflichen Bischofs konnte freilich auch der tüchtige Dr. Friedrich Staphylus die Belange des Seminars vor der Interesselosigkeit des Nachfolgers auf dem Stuhl des heiligen Willibalds nicht retten. 1602–1614 war das Seminar lediglich eine bessere Lateinschule. Erst die Berufung der Söhne des heiligen Ignatius 1614 durch den Bischof Johann Christoph von Westerstetten bedeutete eine Restauration der Hochschule. Selbst nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu versuchte Bischof von Strasaldo seine Patres solange wie möglich zu halten. 1783 wurde die alte Institution des

Collegium Willibaldinum wieder hergestellt, bis sie 1807 im Zuge der Säkularisation aufgehoben wurde. Bischof Graf von Reisach begründete wieder im Jahre 1843 das sog. Lyzeum, eine Neuauflage der alten Hochschule. Besonders in der Kulturkampfzeit wurde Eichstätt ein Zufluchsort für viele west- und norddeutsche Theologiestudenten. Und wie oben bereits angedeutet wurde, stieg die Bedeutung der Eichstätter Hochschule besonders zu Beginn des 2. Weltkrieges. Damals zählte die Hochschule 621 Hörer. – Von den übrigen Beiträgen dieses Sammelbandes wäre noch zu nennen die Arbeit von dem verdienten bayerischen Kirchenhistoriker P. Romuald Bauerreiß, der den Doppelnamen des Bistums, die Ecclesia Aureatensis, untersucht. Er verfolgt diese Benennung bis in die 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts zurück und legt die Verbindung mit Mainz (Aurea Moguntia) klar. Gaben sich doch die Eichstätter Bischöfe selbst den Titel eines „sanctae Moguntiae sedis cancellarius". – Eine Spezialuntersuchung steuert E. Reiter über die Gründung des Seminars durch Bischof Martin von Schaumberg bei. – Weitere Beiträge von J. Behringer über die an der Hochschule tätigen Naturwissenschaftler, von J. Lederer über die Bischofsjahre des Karl August Graf von Reisach, von F. Rauh über die Naturwissenschaften an der Hochschule und von J. Hirschberger über die Vertreter der Philosophiegeschichte in Eichstätt heben das wissenschaftliche Fomat dieses wertvollen Bandes.

Landshut *Josef Hemmerle*

Harold R. Rowdon: The Origins of the Brethren 1825–1850. London (Pickering u. Inglis Ltd.) 1967. XII, 323 S., geb. sh 42.–.

In seiner überarbeiteten Doktorarbeit, die 1965 von der Londoner Universität angenommen wurde, beschreibt Harold H. Rowdon die Anfänge der Brüderbewegung (Darbysten, Plymouthbrüder) in England. Trotz der vorliegenden Gesamtdarstellungen (z. B. H. A. Ironside, A Historical Scetch of the Brethren Movement, 1941) besitzt diese Arbeit doch eine besondere Bedeutung: Durch die Konzentration auf die ersten 25 Jahre der Bewegung (1825–1850) und die Heranziehung von ungedrucktem Material (Briefe, Tagebücher, Protokolle) und wenig bekannten Schriften aus dem Kreise der ersten Brüder gelingt es Rowdon, das Aufkommen einer christlichen Bewegung bis in die kleinsten Einzelheiten hinein nachzuzeichnen.

Wenngleich die Brüderbewegung zu keinem Zeitpunkt eine bedeutsame Stimme im Konzert der Kirchen war, zumal sie in sich vielfältig gespalten ist und von ihren eigenen Grundsätzen her niemals festere institutionelle Formen angenommen hat, ist ihre Entstehung doch von großer kirchengeschichtlicher Bedeutung. Neben den Irvingianern (der „katholisch-apostolischen Kirche") ist sie die einzige, bemerkenswertere Abspaltung von der Kirche von England (und Irland) *und* den englischen Freikirchen. Sie war somit in der ersten Hälfte des 19. Jh. ein Sammelbecken für diejenigen, deren geistlichen und theologischen Vorstellungen, Bestrebungen und Erwartungen von den großen christlichen Gemeinschaften nicht erfüllt wurden und die daraus radikale Konsequenzen zogen. Entsprechend stellt Rowdon auch den gesamten kirchlich-theologischen wie auch sozialen und politischen Rahmen dar, der die Bedingungen für diesen Versuch einer Verkörperung des „reinen Christentums" abgab. Einzelne Persönlichkeiten übernahmen die Leitung (Darby, Newton, Müller, Craik, etc.), prägten die Gruppen und wurden z. T. zu Konkurrenten und zu Gegnern. Bestimmte Formen des Gemeindelebens (Erwachsenentaufe, kein ordiniertes Amt, Brotbrechen aller), des sozialen Verhaltens (Abkehr von der bösen Welt, weitgehender Verzicht auf Besitz, Kriegsdienstverweigerung, Negierung der Klassenunterschiede, etc.) und der theologischen Ausrichtung (bes. Bedeutung der Naherwartung und der übernatürlichen Gaben) bildeten sich heraus. Erste Schritte zur Ausbreitung der Bewegung in anderen Ländern wurden unternommen. Und in der Beurteilung der anderen Kirchen und im Verhalten ihnen gegenüber, vor allem gegenüber den in mancher Hinsicht verwandten evangelikalen Gruppen innerhalb dieser Kirchen, spaltete sich die junge Bewegung bereits zum erstenmal: In die „strengen" Brüder, die jede Gemeinschaft mit den anderen Kirchen strikt ablehnten,

und in die „offenen" Brüder, die zur Gemeinschaft mit verwandten Kirchen oder Gruppen bereit waren.

Dies alles wird von Rowdon, verbunden mit der Darstellung der Entstehung der einzelnen Gruppen und des kirchlichen und sozialen „backgrounds", des Lebens, der Arbeit und den Vorstellungen der führenden Männer und Frauen, in einer eingehenden und sorgfältig belegten Weise entfaltet. Diese Arbeit ist in dreifacher Hinsicht der Beachtung wert: 1. Sie bietet ein detailliertes Bild der Entstehung und ersten Ausformung der Brüderbewegung. 2. Sie ist, über ihren spezifischen Gegenstand hinaus, ein Musterbeispiel für die Bewältigung einer kirchengeschichtlich höchst wichtigen und interessanten Aufgabe, nämlich der Erforschung und Analyse der Genese einer christlichen Gemeinschaft oder Kirche. 3. Sie ist schließlich ein wichtiger Beitrag zu unserer Kenntnis der Kirchengeschichte Englands und Irlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Strasbourg *Günther Gaßmann*

Moritz Csáky: Der Kulturkampf in Ungarn (= Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie, VI). Graz/Wien/Köln (Böhlaus) 1967. 119 S.

Der ehemalige ungarische Kultusminister Graf Albin Csáky (1888–1894) ist mit dem Ruhm in die Kirchengeschichte Ungarns eingegangen, im Namen der Staatsomnipotenz und des Liberalismus mit seiner „Wegtaufen"-Verordnung trotz „klerikaler Hetze" – wie er sagte – den ungarischen Kulturkampf eingeleitet und ihm mit seinen Reformideen zur Vollendung geholfen zu haben. Der Kulturkampf führte in Ungarn nicht nur zur Einführung der Zivilmatrikeln, der obligatorischen Zivilehe, der Scheidung und ähnlicher Gesetze, sondern, wie man der Prophezeiung der damaligen Oberhirten heute schon beipflichten kann: „zur Entchristlichung der Familie". Minister Csáky, obwohl selbst katholisch, setzte seine Ideen nicht immer mit sauberen Methoden in die Tat um. Er war ja der Überzeugung, „daß die Gesetzgebung und Führung des Staates sich nicht vor der religiösen Überzeugung zu beugen haben" (Seine Rede im Oberhaus des Parlaments, 4. 7. 1892).

Ein Mitglied der Familie des ehemaligen Kultusministers, Pater Moritz Csáky S.V.D., Assistent an der Wiener Universität und Kirchenhistoriker an der Theologischen Hochschule der Steyler Missionare bei Wien, versucht in einer kurzen Studie Albin Csáky zu rehabilitieren. Er geht dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß auch der radikale Liberalismus des 19. Jahrhunderts manche positiven Züge aufwies, weshalb man den früheren einseitig nur ablehnenden katholischen Standpunkt ihm gegenüber revidieren solle. Eine glaubhafte Begründung dieser seiner Zielsetzung, besonders was Albin Csáky angeht, allerdings ist ihm leider nicht gelungen. Denn im Jahre 1938 ist eine sehr gründliche 399-seitige kirchenhistorische Untersuchung von Prof. Gábor Salacz erschienen: „A magyar kulturharc története (Die Geschichte des ungarischen Kulturkampfes) 1890–1895", Bécs, die von Csáky keineswegs widerlegt oder gar ergänzt wird. Csáky bedient sich ausnahmslos solcher Quellen, die Salacz ohnedies schon bearbeitet hat. Die einzige Ausnahme bilden die Memoiren des ehemaligen Kultusministers, die i. J. 1895 nach seiner Entlassung freilich aus dem Drang einer Selbstverteidigung geschrieben wurden. Der Autor bevorzugt ohne genügende Kritik diese Denkschriften, die übrigens keine wesentlichen neuen Aussagen beibringen, obwohl ihre Glaubwürdigkeit recht fraglich erscheint. Salacz hat ja Csáky bei einer anderen Denkschrift zwei Entstellungen der Tatsachen nachgewiesen (164, 165).

Auch wenn die Arbeit Moritz Csákys eine Bereicherung der deutschsprachigen Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie ist, so ist sie doch in der ungarischen kirchenhistorischen Literatur nur eine Wiederholung und Kurzfassung der Untersuchung von Prof. Salacz, in der nicht nur Inhalt und Quellen, sondern auch die Kapiteleinteilungen einfach rekapituliert werden. Der Autor hätte über das Familienarchiv hinaus, das nichts Wesentliches enthält, neues Archivmaterial in Ungarn und vor allem im Vatikan erschließen müssen. Der Sachlichkeit ist da-

durch allein noch nicht gedient, wenn der Autor an nicht wenigen Stellen ziemlich willkürlich die namhaftesten Repräsentanten ungarischer Kirchengeschichtsschreibung (so Szekfü, 13, 21 – Meszlényi, 13 – Török, 25 – Nyisztor, 33 – Salacz, 50, 59, 60, 61, 62, 65, 76, 92) unbegründeter Äußerungen, ja sogar der Befangenheit beschuldigt.

Abgesehen von einigen unkorrekten Aussagen (z. B. bezüglich des Todes des Primas Simor, 68, und der Katholikenautonomie, 31) muß man der Behauptung des Autors entschieden widersprechen, als ob „sich die Kirche nach 1848 praktisch immer noch als Staatskirche, als die barocke ‚fille d'ainé' des Staates gebärdete" (108. 110), welche Haltung dann als ein Grund mit zum Kulturkampf geführt habe. Denn in Wirklichkeit kämpfte die katholische Kirche in Ungarn ab 1848 nicht um die Beibehaltung alter Privilegien, sondern um die eigene Selbständigkeit, die Loslösung von der staatlichen Einmischung, die eine Folge der Staatskirche, der sogenannten höchsten Patronatsrechte war. Denn mit dem XX. Gesetzesartikel von 1848 hörte zwar die katholische Kirche in Ungarn auf, Staatskirche zu sein, sie blieb aber weiterhin vom Kultusministerium in einem Maße abhängig und bevormundet, wie es in keinem anderen Staat Europas der Fall war. Die katholische Kirche konnte im 19. Jahrhundert in Ungarn nicht die Unabhängigkeit von jeglicher fremder Macht verwirklichen, weil es an selbstbewußten Katholiken fehlte, was wiederum eine Folge des Ausbleibens einer religiösen Erneuerung, etwa eines religiösen Romantizismus in Ungarn war. Stattdessen nahm der radikale Liberalismus die akute Kirchenreform in die Hand, die die dann ohne Rücksichtnahme auf die Katholiken, die religiösen Gefühle überhaupt, nach den Prinzipien des Jahrhunderts die Verweltlichung des Gemeinwesens durchführte.

Brühl *G. Adriányi*

Wilhelm Brandt: Friedrich v. Bodelschwingh 1877–1946. Nachfolger und Gestalter. Bethel (Verlagshandlung der Anstalt Bethel) 1967. 292 S., 16 Taf., geb. DM 13.80.

Eine Biographie Friedrich von Bodelschwingh's (Sohn) fehlte seit langem. Viele kleine Schriften berichten über ihn. Ein kleiner Teil seiner Berichte, Vorträge, Bibelarbeiten und Predigten wurde herausgegeben. Es existiert auch ein kleines Stück einer Selbstbiographie „Aus einer hellen Kinderzeit", eine kostbare Gabe. Aber einen Versuch, das Leben und Wirken Bodelschwingh's im Zusammenhang der bewegten Geschichte seiner Lebenszeit darzustellen, gab es bis dahin nicht. Nun hat ein langjähriger Mitarbeiter Bodelschwingh's, der ehemalige Dozent und Rektor der Kirchlichen Hochschule Bethel und spätere Vorsteher des Diakonissenmutterhauses Sarepta D. Wilhelm Brandt es gewagt, eine Biographie zu schreiben. Sie erschien zum 100. Jubiläum der Anstalt Bethel. Der Verfasser war sich des großen Wagnisses bewußt, das zeigt das Vorwort und auch die Art, wie er das Buch geschrieben hat. Leben und Wirken eines Charismatikers so darzustellen, daß der Leser nicht nur wichtige Daten erfährt, Entwicklungslinien erkennt, an folgenreichen Entscheidungen beteiligt wird, sondern auch von der menschlichen und geistlichen Originalität dieses Mannes berührt wird, das ist eine hohe Kunst. Aus dem Umgang mit Biographien – seien es Selbst- oder Fremdbiographien – wissen wir, welch eine Fülle von Fehlerquellen jeden Biographen bedroht. Umsomehr ist die Sorgsamkeit anzuerkennen, in der der Verfasser bemüht ist, nicht mehr zu sagen, als sich in historischen Zeugnissen belegen läßt. Wie schwierig das ist, wird nur der beurteilen können, der Bodelschwingh persönlich gekannt und unter dem Einfluß dieses überragenden Mannes gestanden hat. Er wird den in der Darstellung durchgehend bestimmenden Zug zur unbedingten historischen Verläßlichkeit fast schmerzlich empfinden und sich fragen, ob man nicht von Bodelschwingh im Blick auf die Unmittelbarkeit und kraftvolle Impulsivität seiner Person etwas „ungeschützter" hätte reden können und sollen. Aber vom Standort der Kirchengeschichtsschreibung wird man dem Verfasser danken, daß er sich nicht darauf eingelassen hat, aus der Fülle der Anekdoten zu schöpfen, die in Bethel über „Pastor Fritz" umgehen, oder aus der Faszination heraus zu schreiben, die von dem mit der Gabe der Kybernese

besonders begnadeten Manne ausging. Die Art, wie Brandt Texte aus der „hellen Kinderzeit" verwendet, wie er über Bodelschwingh's Haltung im Kirchenkampf und über seine von der Familientradition mitbestimmte Stellung zum Staat berichtet, zeigt, daß der historisch und kritisch denkende Verfasser sich nicht von seiner Verehrung für den hochbegabten Anstaltsleiter, den „heimlichen Bischof", wie wir ihn in der bekennenden Kirche nannten, bestimmen läßt, sondern von dem, was die Quellen sagen. So ist eine Biographie entstanden, die allen genannten Schwierigkeiten zum Trotz ein sehr hohes Maß an historischer Verläßlichkeit erreicht.

Entscheidend wichtig für das Gelingen dieses „Versuchs" – so nennt der Verfasser sein Buch – ist das Verfahren, Bodelschwingh selbst soweit wie möglich zu Wort kommen zu lassen. Ausführliche Zitate aus Briefen und Berichten über die erregenden Ereignisse, die einander in der Zeit seines verantwortlichen Wirkens folgen, zeigen besser als eingehende Beschreibungen, wer dieser begnadete Zeuge des Evangeliums eigentlich war. Dies gilt neben den genannten Bibelarbeiten (S. 268) und dem Vortrag vor evangelischen Erziehern über „Vergebung als Grundlage evangelischer Erziehung" (S. 178/9) ganz besonders von dem mit Recht ausführlich zitierten Vortrag, den er am 30. 1. 1929 in Lübeck hielt zu dem Thema: „Was hat die Christenheit zur Frage des „lebensunwerten Lebens" zu sagen?" (S. 188 ff.). Hier finden sich Zeugnisse von einer vom Evangelium bestimmten Sicht des Menschen, besonders des kranken Menschen, die auch in der Pragmatik unserer technisierten und verwalteten Welt nichts von ihrer unmittelbaren Aktualität eingebüßt haben.

In der Kunst, durch Dialog und Gespräch zu überzeugen und zu leiten, war ihm eine besondere Gabe verliehen. Das erlebten nicht nur seine Mitarbeiter, Diakone und Diakonissen, Studenten und Kandidaten, Pfarrer und Ärzte in einer beglükkenden Weise, das hat sich besonders in dem schweren Kampf um die sog. „Euthanasie" gezeigt. Der Verfasser zitiert einen unverdächtigen Zeugen, den Leibarzt des „Führers" im Nürnberger Prozeß: „Als ich in jener Zeit mit Pastor Bodelschwingh, dem einzigen ernsthaften Warner, der mir persönlich bekannt wurde und begegnete, sprach, da schien es zuerst, wie wenn unsere Gedanken weit voneinander stünden. Aber je länger wir sprachen und je offener wir dabei wurden, umso näher und enger wurde unser gegenseitiges Verstehen. Es war damals kein Reden um Worte. Es war ein Kämpfen und Suchen, auch über den Menschen hinaus. Wie der alte Pastor Bodelschwingh nach vielen Stunden ging und wir uns die Hände reichten, war sein letztes Wort: „Das war der schwerste Kampf in meinem Leben."

Über Bodelschwingh's Haltung im Kampf der Bekennenden Kirche werden die Urteile immer wieder auseinandergehen. Viele, die ihm damals in seinen vermittelnden Tendenzen nicht gefolgt sind, werden heute geneigt sein zu sagen, daß Bodelschwingh's Blick weiterreichte, weil er nicht an opportunistischen kirchenpolitischen Erwägungen, sondern ganz am Dienst der Kirche orientiert war. Das kam auch in der „Arbeitsgemeinschaft der missionarischen und diakonischen Werke der Deutschen Evangelischen Kirche" zum Ausdruck, an deren Begründung Bodelschwingh 1934 wesentlich beteiligt war. „Sein Wirken in der Arbeitsgemeinschaft hat in der Tat viel erreicht. Es ist von größter Bedeutung, daß der Kirchenkampf die Diakonie der Kirche und die Arbeit der großen Verbände (weibliche Jugend, Frauen- und Männerwerk) nicht zum Erliegen gebracht hat, ja im Gegenteil vielerorts intensiviert, weil man auf die Fundamente und die letzten Lebensfragen nach dem Recht einer solchen Arbeit zurückgeworfen war." (S. 168/9) In dieser Arbeitsgemeinschaft hat er auf einer der ersten Konferenzen ein Referat gehalten über den „gegenwärtigen Auftrag der dienenden Kirche" und u. a. gesagt: „Bei diesem Wort „dienende Kirche" aber steigen wir hinab zur goldenen Regel Jesu" (S. 165). Dem entspricht es, wenn er nach seiner Bestimmung zum Reichsbischof äußerte, er wolle lieber „Reichsdiakon" genannt werden (S. 133). Vom diakonischen Verständnis der Kirche her sind auch Gedanken bestimmt, die Bodelschwingh in einer Abendandacht während der Konferenz der evangelischen Kirchenführer in Treysa als Auslegung von Apg. 9, 31 am 28. 8. 1945 ausgesprochen hat: „Eine neue Kirchenleitung

brauchte sie (die Gemeinde) nicht zu bestellen. Die lag bei Petrus und seinen Gefährten in den besten Händen. Plötzlich zeigte sich aber, daß bereits drei Landes- oder Provinzialkirchen da waren. Wer der Präses von Samaria und der Bischof von Galiläa war, wird nicht gesagt. Geordnete Ämter gab es gewiß in der Gemeinde. Aber von kirchlichen Titeln und Würden hielt man nichts. In einer ernsthaft arbeitenden Kirche haben Ehrgeiz und Eifersucht keinen Raum. In einer fleißig missionierenden Kirche hat man keine Zeit sich zu zanken. In einer Kirche, die unter dem Kommando des lebendigen Herrn Christus steht, lauschen alle auf seinen Befehl, warten alle auf seine Stunde. Es wird sicher zwischen den jungen Kirchen von Judäa und Samaria auf Grund der jahrhundertealten völkischen und religiösen Spannungen große Unterschiede gegeben haben, größere wohl als heute zwischen den bayrischen und rheinischen Kirchen. Aber über all diesen Spannungen lag wie eine goldene Decke der Friede Gottes ausgebreitet" (S. 284/5).

Als am 4. Januar 1946 die Nachricht, daß Friedrich von Bodelschwingh gestorben sei, durch Bethel ging, stand ein Kranker weinend an den Trümmern des Mutterhauses Sarepta und sagte vor sich hin: „Ich war doch sein liebster Sohn!". Er hat in seiner Weise gesagt, wer Bodelschwingh war (S. 255).

Dem Verfasser kann man nur von Herzen danken für diesen „Versuch" einer Biographie, die für die ganze Christenheit und ganz besonders für die evangelische Kirche in Deutschland große wegweisende Bedeutung hat.

Bielefeld *Ernst Kleßmann*

H. W. Turner: History of an Independent Church. Volume I.: The Church of the Lord (Aladura). Oxford (At the Clarendon Press) 1967. XV, 217 S., 4 Bildtaf., 6 Karten, geb. 45 s./ 6 d. net.; Volume II.: The Life and the Faith of the Church of the Lord (Aladura). Oxford (At the Clarendon Press) 1967. XVIII, 391 S., 4 Bildtafeln, 1 Karte, geb. 70 s. net.

Turners Werk bringt zum Bewußtsein, daß die Kirchengeschichte nicht mehr an den Grenzen der alten Kirchen Halt machen kann, auf die sie sich bisher in der Regel beschränkte. Nachdem aus der Missionsarbeit Kirchen hervorgegangen sind, ist die Missionsgeschichte der Kirchengeschichte mindestens sehr viel näher gerückt, und es wäre ein Anachronismus, diese jungen Kirchen auf die Dauer in der kirchengeschichtlichen Forschung unberücksichtigt zu lassen, so gewiß ihre Situation und Umwelt andere sind als die der alten Christenheit. Das wird durch Turners „History of an independent church" deutlich, ein Werk, das Geschichte und Wesen der church of the Lord (Aladura) untersucht, die zu jenem Typ der prophetischen Heilungskirchen gehört, zu dem in Westnigerien die Aladura, d. h. betende Kirche (Prayer church), in einem großen Teil Westafrikas die spiritual church und in Südafrika die zionistischen Kirchen gehören. Die Darstellung verzichtet bewußt auf die Berücksichtigung der „nichttheologischen Faktoren", da der Verf. die Aladura-Bewegung als eine primär religiöse sieht, zumal es in Westafrika kaum Rassenkonflikt und einen von Wirren kaum behinderten Weg zur politischen Selbständigkeit gegeben hat. Die Untersuchung fußt auf Besuchen bei über 90 % der Gemeinden dieser Kirche und auf allem irgendwie erreichbarem mündlichem und schriftlichem Material. Der erste Band stellt Voraussetzung, Entstehung und Geschichte der Kirche des Herrn dar, der zweite – umfangreichere – Band bietet eine theologische Analyse mit dem Nachweis und Ergebnis, daß es sich um eine christliche Kirche handelt.

Das erste Kapitel des ersten Bandes steckt den Rahmen ab, in dem diese Kirche neben anderen Aladura-Gruppen ihren Platz hat, indem es die allgemeine Geschichte der Aladura-Bewegung zeichnet. Diese wird zunächst als eine Unabhängigkeitsbewegung gesehen, für die der Wunsch nach geistlicher Unabhängigkeit eher maßgebend war als etwa ein Gegensatz zu Lehre und Praxis der älteren Kirchen. Freilich spielt die Auflehnung gegen das Polygamieverbot durch die Missionare eine wichtige Rolle, doch wird ihr ursächliche Bedeutung nicht zugeschrieben. Obwohl zunächst ein bestimmter Zusammenhang zwischen der Erstarkung des afrikanischen Nationalismus und dem Wachsen von unabhängigen Kirchen bestand, lehnt es Turner

ab, die unabhängigen Kirchen nur als Ableger der politischen Unabhängigkeitsbewegung zu sehen. Für ihn ist grundlegend „das Suchen nach einem effektiven unabhängigen geistlichen Leben", nach einem eigenen „radikalen" Beitrag zu Inhalt und Ausdruck des christlichen Glaubens.

Es ist nun nicht möglich, die sehr gewissenhaft und minutiös dargestellte Geschichte der Kirche des Herrn nachzuzeichnen; sie ist weithin eine Geschichte einzelner Persönlichkeiten und ihrer geistlichen Erfahrung und die Geschichte einzelner Orte und Gemeinden oder Gemeindlein. Wichtig ist, wenn man die ganze dargestellte Geschichte überschaut, dreierlei. Einmal: diese Kirche breitet sich von Westnigeria über Nord- und Ostnigeria nach Sierra Leone, Liberia und Ghana aus, wo sie überall verschiedene, namentlich sprachliche und völkische Voraussetzungen antrifft. Zum anderen: obwohl es sich um eine afrikanische Bewegung handelt, ist sie nicht ohne Verbindung nach Amerika und England. In ihrer Frühentwicklung hat die in Philadelphia entstandene Faith Tabernacle Gruppe eine Rolle gespielt, namentlich durch ihre Verwerfung der Kindertaufe, während die Berührung mit dem Faith and Truth Temple von Toronto nur kurz war. Später wurde Kontakt aufgenommen mit der kleinen „Apostolischen Kirche" in England, die pfingstlichen Typs war. Während für Faith Tabernacle göttliche Heilung und der Gebrauch von heiligem Wasser fundamental war, aber die Taufe durch den Heiligen Geist nicht betont wurde, bestand die Apostolische Kirche auf dieser als wesentlich, während sie den Gebrauch gewöhnlicher Medizinen erlaubte. Zum dritten: es gab eine Fülle von Spannungen und Separationen, die letzteren freilich nur in Nigeria. Aber die Splittergruppen verließen nie die Linie der Aladu-Position und zeigten vor allem nicht eine Tendenz oder einen Brückenschlag zur alten Magie. Die Darstellung der Geschichte schließt mit einem Kapitel, in dem die Gestalt Adejobis beschrieben wird, der 1964 Haupt der Kirche wurde, der als erster der führenden Männer eine Ausbildung in England suchte, durch den der erste Zweig dieser Kirche in England entstand und der auch persönliche Verbindung durch Besuche mit dem Erzbischof von Canterbury und Visser't Hooft aufnahm und seiner Kirche ökumenische Weite brachte, indem er sie nannte „The National Church of the United States of Africa and one . . . with the Ecumenical – Evangelical Church of the World".

Band II bringt auf Grund der in Band I gezeichneten Geschichte dieser Kirche in drei Teilen eine Beschreibung dieser Kirche, eine theologische Analyse und eine „Synthese". Im ersten Teil werden beschrieben die Glieder der Kirche, die Organisation der Kirche, das Amt, der Platz der Frauen in der Kirche, die kirchlichen Finanzen, das christliche Leben unter den Gesichtspunkten der Kirchenzucht, des Gebetes, anderer Gebote und Verbote und der Mission, der Gottesdienst, die pfingstliche Offenbarung, das Heilen. Aus dieser umfassenden Darstellung der Gestalt des Lebens und der Lebensäußerungen der Kirche des Herrn kann nur auf einige wenige Züge hingewiesen werden. Zunächst sind verschiedene Grade der Zugehörigkeit zu dieser Kirche festzustellen: Crossbearers, Members, Clinic Members or „Clients", „Well – Wishers or Supporters" und „Casual Associates". Bei den Crossbearers handelt es sich um einen höheren Grad als die normale Mitgliedschaft, während die auf diese folgenden Gruppen eine immer weniger enge Verbindung mit der Gemeinde haben. Die Organisation der Kirche kennzeichnet der Verf. als hierarchisches System, in dem sowohl die Gestalt der afrikanischen Gesellschaft wie anglikanischer Betonung der Autorität des Führers, mit der demokratische Elemente verbunden sind. In der Darstellung des Amtes bzw. der Reihe der Ämter der Kirche – es gibt auch eine Reihe Ämter für Frauen – wird wiederum gezeigt, wie das Ämtersystem mehr von afrikanischer Tradition der Führerschaft abhängt als von westlichen Vorbildern. Eindrucksvoll ist dabei, daß diese Kirche durch ihre Amtsträger die von den anderen Kirchen stark vernachlässigte Aufgabe der Seelsorge wahrgenommen hat und wie sie der hingebenden Opferbereitschaft vieler Amtsträger ihr stetiges Wachstum und die Überwindung von Sprach- und Stammesgrenzen verdankt. In ähnlicher Weise wird nun in der Beschreibung der anderen Lebensäußerungen der Kirche des Herrn nach dem Einfluß des afrikanischen Erbes gefragt und sorgsam

herausgearbeitet, wie die damit verbundene Versuchung zum Rückfall in Magie und Heidentum immer wieder gesehen und erfolgreich bekämpft wird. Das wird besonders in den beiden wohl wichtigsten Kapiteln über das Gebet, nach dem ja die Kirche sich nennt, und über das für diese Kirche hochbedeutsame Heilen gezeigt, indem diese beiden Phänomene so gründlich erörtert werden, daß von selbst auch ihre Bedeutsamkeit für die alte Christenheit hervortritt.

Die theologische Analyse wird im Anschluß an das Book of Rituals gegeben, aus dem die wichtigsten Stücke im Lichte des anglikanischen Book of Common prayer, von dem jenes stark beeinflußt ist, besprochen werden. Angeschlossen wird eine Behandlung der „Heiligen Worte", des Begriffs des Gründers als des zweiten Elias und schließlich eine Analyse des umfangreichen Liedgutes der Kirche des Herrn. All die genannten Themen werden so behandelt, daß nach dem christlichen Erbe gefragt wird, nach dem, was diese Kirche von ihm verwirft und was sie mit Betonung auswählt, und nach seiner Umformung und Afrikanisierung entsprechend der Situation des eigenen Volkes. Dabei wird durchaus in Rechnung gestellt, daß einige der liturgischen Formen mehr auf dem Papier stehen, als daß sie in der Praxis verwirklicht werden. Wiederum muß auf Einzelheiten verzichtet werden. Bemerkenswert und interessant ist, daß, da die Kindertaufe verworfen wird, umfängliche Kindheitsriten geschaffen wurden, ohne daß ein Rückfall in entsprechende heidnische und magische Riten erfolgt wäre. Das Abendmahl spielt nur eine geringe Rolle und hat noch keinen rechten Platz im Leben und Denken dieser Kirche gefunden. Bedeutsam ist, daß auf der einen Seite jede magische Interpretation zu fehlen scheint, daß aber andererseits auch der Bezug auf Person und Werk Jesu Christi nur recht eingeschränkt ist und der historische Bezug völlig fehlt, so daß T. von einem „doketischen Effekt" spricht. Es fehlen auch die Begriffe Schuld, Opfer, Reue und Vergebung, die durch die der geistlichen Reinigung und geistlichen Speise ersetzt werden. Vor allem in den Begräbnisriten wird besonders deutlich herausgestellt, daß sie im Vergleich zum Book of Common prayer „mehr afrikanisch" und zugleich „mehr christlich" geworden sind. Dagegen ist die Möglichkeit sowohl christlicher wie auch heidnischer Interpretation bei dem zentralen Fest „The Mount Taborar Season" gegeben, das ohne westliche Vorbilder ist. Beachtung verdient das Kapitel „Heilige Worte", in dem mit großer Umsicht die Problematik und Gefahr dieser Worte, die als von Gott oder dem Heiligen Geist bestimmten Menschen durch Träume, Trance oder Visionen offenbart gelten, gesehen und erörtert wird, in dem sie aber auch als legitimer Ausdruck echter Frömmigkeit verteidigt werden. Ebenso bemerkenswert ist die Feststellung, daß trotz ererbten Glaubens an Wiederverkörperung (besonders bei den Yoruba) die Rede von einem zweiten Elia nicht den Glauben an einen wiedergekehrten Elia meint, sondern nur die Aufgaben des Propheten mit denen des Elia verglichen werden, geschweige denn, daß er in irgendeiner Weise als ein Jesus Christus ersetzender Mittler oder göttlicher oder vergotteter Mensch angesehen würde. „Er ist ein Mensch, der speziell ermächtigt ist, Gründer und Haupt der wahren Kirche für Afrikaner zu sein". Eine sehr gewissenhafte Untersuchung des Liedgutes der Kirche führt zu bedutsamen Einsichten in Frömmigkeit und Lehre dieser Kirche.

Diese wird in einem dritten abschließenden Hauptteil dargestellt. Ausgangspunkt ist das Selbstverständnis der Kirche des Herrn als „a divine creation on a spiritual basis whereby the true original church has been refounded in a special manner for Africa, but also for the whole world, since it is one universal brotherhood". T. hebt die Einsicht hervor, daß die Kirche ihre Wurzeln nicht im Alten Testament und schon gar nicht in einer alten afrikanischen Religion, sondern im Neuen Testament sieht, daß sie aber gegen die weiße Rasse den Verdacht hat, daß sie nicht das volle christliche Erbe mitgeteilt habe und Afrika die Aufgabe habe, „größere Dinge als diese" gemäß der Verheißung Jesu zu entdecken. Des weiteren ergibt sich ihm, daß der Bezug auf Christus, wie schon in der Abendmahlslehre deutlich wurde, in der Tod und Opfer Christi nur eine geringe Rolle spielen, sekundär und konventionell ist, statt dessen aber erhöhtes Interesse am Werk des Heiligen Geistes herrscht. Wenn

dazu die unabhängige Kirche sich fähig zeigt, auf die tiefsten Bedürfnisse des afrikanischen Lebens einzugehen, nicht nur auf die des Individuums, sondern auch auf der Ebene der „kollektiven Erfahrung und archetypischen Ideen und Bilder", so glaubt T. sie dennoch eindeutig als eine christliche Kirche bezeichnen zu müssen, weil sie offen ist für die Heilige Schrift und weil ihre Interpretation in der Teilnahme an der Mission und dem Dienst Christi für die Menschen geschieht, wenn sie auch nicht die Fülle Christi zum Ausdruck bringt, jedoch auch nicht seine Person und sein Werk offen leugnet. Diese Art der Kirche wird dann hinsichtlich der Lehre von Gott und der Lehre vom Menschen entfaltet. Dabei zeigt sich wiederum in der Christologie ein gewisser doketischer Zug insofern, als der Mensch Jesus eine untergeordnete Rolle spielt, und in der Gesamthaltung der Kirche wird eine starke Verwandtschaft mit der Kirche des zweiten Jahrhunderts festgestellt.

T. hat diese Kirche des Herrn mit großer Liebe, persönlicher Anteilnahme und mit gründlicher Auswertung alles verfügbaren Materials gezeichnet. Er hat sich in sie hineingelebt. Er hat ihre Eigenart klar herausgearbeitet, klar die theologischen Probleme erfaßt und die Gefahren und Vorzüge dieser Kirche gezeichnet. Er hat das Gebiet der kirchengeschichtlichen Forschung zu erweitern begonnen, und er hat zugleich den Blick auf die Ökumene erweitert und gezeigt, daß sie größer ist als die im ökumenischen Rat der Kirche zusammengeschlossenen Kirchen. Gleichzeitig hat er einen wertvollen Beitrag zum viel verhandelten Problem der Bodenständigkeit oder „Indigenization" der Kirche geleistet.

Mainz *W. Holsten*

Sergio Bologna: La chiesa confessante sotto il nazismo 1933–36 Milano (Feltrinelli) 1967. 265 S.

Erforschung und Darstellung des deutschen Kirchenkampfes der Hitlerzeit war bis dahin fast ausschließlich Sache deutschsprachiger Autoren. Es ist im Blick auf die Erweiterung und Vertiefung des ökumenischen Bewußtseins und der Kenntnis zeitgeschichtlicher Zusammenhänge sehr zu begrüßen, daß ein junger italienischer Historiker seine Mailänder Dissertation der Geschichte des Kirchenkampfes widmet. Bei der Lektüre des Buches von Sergio Bologna ist zu bedenken, daß für ein italienisches Leserpublikum sehr wenig an Fakten und Hintergründen vorausgesetzt werden konnte. Der Verfasser gibt dann auch in den ersten Kapiteln (ohne zunächst eigene neue Forschungsresultate vorzulegen) im Anschluß vor allem an die Arbeiten von Karl Kupisch eine Übersicht über die Genese des Kirchenkampfes und den Verlauf der Ereignisse bis zur Barmer Synode vom Mai 1934. Sehr interessant sind im weiteren aber auch für den Leser, der mit der Kirchenkampf-Literatur vertraut ist, manche von Bologna zum Teil ausführlich zitierte neue Materialien aus dem von ihm ausgiebig benützten Bielefelder Archiv – so etwa die Seite 29 erwähnten Notizen Bischof Wurms oder der Seite 88 f. wiedergegebene Brief Asmussens von 1938 oder das Protokoll einer wichtigen Aussprache im leitenden Kreis des Pfarrer-Notbundes bei Gerhard Jacobi in Berlin am 31. 10. 1933, wo es zu einer harten Auseinandersetzung zwischen Karl Barth einerseits und Künneth, Knak u. a. andererseits kam (Seite 125 ff.). Bologna rapportiert auch (Seite 186, aus einem Brief von Paul Humburg an Präses Koch vom Oktober 1934), daß offenbar schon sehr bald nach der Dahlemer Synode auf der Seite von Staat und Partei deutliche Tendenzen bestanden (ihr Promotor scheint damals der Gauleiter Erich Koch gewesen zu sein), die auf eine Kompromißlösung im Kirchenkampf hin strebten (Mahrahrens sollte statt Müller Reichsbischof werden) – was dann allerdings erst in der Ära Kerrl ernsthaft versucht worden ist. Sehr eingehend wird, unter Verwertung mancher bis dahin nicht publizierter und ausgeschöpfter Dokumente, die Suspension Karl Barths, das Gerichtsverfahren gegen ihn und die schließliche Entlassung geschildert („Il caso Barth", Seite 190–201). Aufschlußreich ist auch (Seite 215 f.) der Bericht über die Beratungen der Juristen der B. K. (3. Juli 1935) über die den neuen reichsgesetzlichen Maßnahmen gegenüber gebotene Haltung: Hermann Ehlers hat hier energisch für die harte, kompromißlose Linie plädiert.

Das Buch von Bologna hat auf alle Fälle das große Verdienst, im italienischen Sprachgebiet den Kampf der Bekennenden Kirche und seine Bedeutung überhaupt bewußt zu machen. Es basiert in weiten Teilen auf neuerforschten Quellen und kann so in manchen Einzelheiten neue Aspekte aufzeigen. Einiges wäre auch zu diskutieren und weiter zu klären. So ist es wohl doch sehr fraglich, ob wirklich, wie Bologna es darstellt (Seite 109), die Publikation von Hitlers Konkordat mit der Kurie durch eine geschickte Regie deswegen auf den 20. Juli 1933 arrangiert wurde, um mit diesem coup („colpo da sorpresa") am Vorabend der Kirchenwahlen in der DEK den Wahlsieg der Deutschen Christen zu forcieren. Im übrigen würde es sich wohl lohnen, einmal den Wechselbeziehungen der Auseinandersetzung des Dritten Reiches mit der römischen Kirche einerseits und mit der evangelischen Kirche andererseits sorgfältig nachzugehen.

Basel *Andreas Lindt*

Notizen

Die Täufer waren literarisch wenig produktiv; dies gilt vor allem für die Frühzeit. Deshalb sind Niederschriften, die bei Verhören angefertigt wurden, meist die einzigen Quellen, um ihre Vorstellungswelt und ihr Wollen kennenzulernen. Auf solchen Protokollen aus dem Gebiet um Zürich, dem heutigen Baden, Bayern, Hessen, Thüringen, Württemberg und der Pfalz beruht die Arbeit von Elsa Bernhofer-Pippert: Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre. Mit einem Vorwort von E. W. Zeeden und bibliographischen Ergänzungen und Andrea Körsgen-Wiedeburg. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 96). Münster (Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung) 1967. XIV, 180 S., kart. DM 28.–. Nach einem Überblick über die Geschichte der Täuferbewegungen in diesem Raum wird die Haltung der einzelnen Gruppen und ihrer Führer zu den bewegenden Fragen der Zeit analysiert: Taufe (Wasser- und Geisttaufe), Abendmahl (Gedächtnismahl, Mahl der Vereinigung), Sündlosigkeit der wahren Kirche und ihrer Mitglieder, Predigtamt, das Verhältnis zur Papstkirche und den Lutheranern, Ort und Aufbau der gottesdienstlichen Versammlungen, Privateigentum und Gütergemeinschaft, Ehe und Polygamie, Kriegsdienst, Eid und weltliche Gewalt. – Unter den einzelnen Gruppen bestanden große Unterschiede in Auffassungen und Verhalten. Besonders in Thüringen zeigten sich starke spiritualistische Züge. – Die Arbeit erschien 11 Jahre nach ihrer Fertigstellung (Freiburger phil. Diss. 1956). Ob eine solche Verzögerung bei einer bloß analytisch-darstellenden Untersuchung veranwortet werden kann, ist fragwürdig. Dies umsomehr, da inzwischen neue Quellen ediert worden sind. Die bibliographischen Nachträge für die Zeit vor und nach 1956 sind kein entsprechender Ersatz. – Bei der Kalkulation scheint der Verlag mit dem Interesse der reichen nordamerikanischen Bibliotheken gerechnet zu haben.

Bamberg *R. Reinhardt*

Zeitschriftenschau

Byzantinoslavica 29/2 (Prag 1968)

S. 265–280: V. Vavřínek, Francis Dvorník (Lebensbild mit Bibliographie). S. 281–289: I. Dujčev, Mostič, un haut dignitaire bulgare du X^{e} siècle (unter den bulgarischen Königen Symeon, 893–927, u. Peter, 927–969; zog sich achtzigjährig von den Geschäften zurück u. starb als Mönch). S. 290–318: St. V. Lazarević, Sticherarion. An Early Byzantine Hymn Collection with Music (entdeckt in der

Diözesanbücherei der Serbisch-Orthodoxen Kirche in Szentendre, Ungarn; mit Charakteristik der frühbyzantinischen Hirmologien u. Sticherarien). S. 319–326: W. H. C. Frend, Nubia as an Outpost of Byzantine Cultural Influence (Nubien stand zwar nur 541–641 in direkter Verbindung mit dem Oströmischen Reich, doch byzantinischer Einfluß ist noch jahrhundertelang spürbar; als letzter christlicher König ist inschriftlich [griechisch] Kudanbes, 1322–1324, bezeugt). S. 334–359: D. Freydank, Die altrussische Erzählung über die Eroberung Konstantinopels 1204 (Chronista Novgorodensis) (altrussischer Text mit deutscher Übersetzung; Verf. vermutet, daß der Gewährsmann des altrussischen Chronisten ein niederdeutscher Geistlicher u. Anhänger Philipps von Schwaben war, vielleicht der Halberstädter Bischof Konrad von Krosigk). S. 360–378: H. Bulín, A propos des formations politiques des Slaves à la périphérie méridionale du bassin du moyen Danube au cours du IX^{e} siècle (Vorstoß Karls d. Gr. nach Absetzung des Bayernherzogs Tassilo III. nach Südosten; politische Gruppierungen der Slaven um die mittlere Donau, um Save und Drave im 9. Jh.).

München *G. Schwaiger*

Kirkehistoriske Samlinger 7. Reihe, VI. Band, Heft 3 (København 1968) S. 497–519 Heinrich Roos, S.J.: Danske Filosoffer i anden halvdel af det 13. Århundrede (Dänische Philosophen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh.s). Eine Präsentation der Dänen Martinus de Dacia, Johannes Dacus und Boethius de Dacia, die sich mit sprachphilosophischen Problemen beschäftigten und (um 1260–1280) der Pariser Universität angeschlossen waren. Beigefügt (S. 514–519) ist eine Bibliographie über Boethius de Dacia von Dr. phil. Jan Pinborg. S. 520–524 Jens Glebe Møller: Melanchthon som fortolker af 1. Tim. 4, 13 (Melanchthon als Ausleger von 1. Tim. 4, 13). Eine Auslegung dieser Schriftstelle, eigenhändig geschrieben von Philipp Melanchthon im Jahre 1547 auf das Vorsatzpapier einer deutschen Lutherbibel von 1545 (1544?), die sich in der königlichen Bibliothek, Kopenhagen befindet. Abgedruckt mit einer Einleitung. S. 525–531 Martin Schwarz Lausten: Bugenhagen og Kamminer Bispeembedet. Et utrykt Brev af Johannes Bugenhagen. Ein bisher unbekannter Brief von Johann Bugenhagen an Johannes Knipstro, datiert Wittenberg am 2. März 1545, wird mit einer Einleitung abgedruckt. Bugenhagen beschäftigt sich mit dem Unverständnis, dem seine abschlägige Antwort auf das Angebot des Kamminer Bischofsamtes in Pommern begegnete. S. 532–552 C. C. Jessen: Embede og præst. Om Niels Hemmingsens pastoraltheologi. Eine Untersuchung der Auffassung des kirchlichen Amtes bei dem dänischen Theologen Niels Hemmingsen auf Grund seines Buches „Pastor" (1562). NH führt die Linie von Zwingli und Bucer weiter. Der Cura anima-Begriff wird zum Sieg gebracht. S. 553–574 Vello Helk: Hr. Hans Pedersen Gentzmer i Tandslet. Über das Stammbuch eines Pastors von Alsen (um 1670). S. 575–591 Johan Jørgensen: Bidrag til ærkebiskop Hans Svanes historie II. 14 Briefe des Primas der dänischen Kirche aus den Jahren 1661 bis 1668 mit Einleitung und Kommentaren. S. 592–614 S. Bülow Jensen: De Gemino Christi Adventu. Eine lateinische Deklamation des dänischen Kirchenliederdichters H. A. Brorson von 1712, mit Einleitung und einer dänischen Übersetzung. S. 615–660 Elith Olesen: En teologisk kandidats rejsebreve 1880–1881. 11 dänische Briefe über die Begegnung eines dänischen Theologen mit dem reformierten Kirchenleben in der Schweiz. S. 661–681 Carl Trock: 1967 En Oversigt. Überblick über das dänische Kirchenleben. S. 702–719 Register zum Band VI.

Kopenhagen *Martin Schwarz Lausten*

Kirkehistoriske Samlinger, Jahrgang 1969, (København 1969) S. 1–275. S. 1–25 J. Skafte Jensen: Erik Plovpenninglegendens politiske udnyttelse. Über die politische Auswertung der Legende vom Märtyrertod des Königs Erik IV († 1252). S. 26–49 Kai Hørby: Roskildebispen Joachim Rønnow. Eine kritische

Untersuchung der Anklagen von 1536 des Reformationskönigs Christian III gegen den letzten katholischen Bischof auf Seeland (Kopenhagen). S. 50–77 Hans Peters: Hvilke skrifter af Erasmus af Rotterdam har Paulus Helie læst? Welche Schriften von Erasmus von Rotterdam hat (der dänische Reformkatholik) Paulus Helie (um 1530) gelesen? S. 78–125 Jens Lyster: Forlæg og originalitet i Hans Christensen Sthens „Trøsteskrift" 1581 og „Sendebrev" 1592. Es wird u. a. nachgewiesen, daß Georgius Walter, Johannes Mathesius, Johannes Hugo und Cyprianus Spangenberg in bedeutendem Ausmaß zwei Schriften des dänischen Theologen Hans Christensen Sthen beeinflußten. S. 126–151 Lisbet Juul Nicolaisen: Emblemmaleri i danske kirker. Et bidrag til belysning af emnet. (Die Emblemmalerei in dänischen Kirchen. Ein Beitrag zur Beleuchtung des Themas). Nach einem Überblick der Motive in Daniel Cramers „Emblemata Sacra" (1624) wird nachgewiesen – zum Teil durch Illustrationen –, wie man Cramers Werk für die Ausschmückung einiger dänischer Kirchen, im Bezirk Thisted, in der ersten Hälfte des 18. Jahrh.s benutzte. S. 152–183 Mads Østerby: Adam Burchard Sellius. En sønderjydsk historieskriver i Rusland. Auf Grund u. a. russischer Quellen wird eine Darstellung von Leben und Schriften des Dänen Adam Burchard Sellius (1745) gegeben. Via Halle ließ er sich in Rusland nieder, wo er die erste russische Kirchengeschichte, „De rossorum hierarchia", verfaßte. S. 184–217 Astrid Tønnesen: Den sociale baggrund for vækkelserne på Fyn i første halvdel af det 19. årh. Das Verhältnis zwischen der sozialen Entwicklung und den Erweckungsbewegungen auf der dänischen Insel Fünen um 1830 wird durch statistisches Material beleuchtet. S. 218–235 Per Salomonsen: Studieforløbet ved de teologiske fakulteter og tilgangen til præsteembeder i den danske folkekirke til 1980. Die Prognose dieser religionssoziologischen Untersuchung behauptet, daß es im Jahre 1980 380 unbesetzte Pfarrämter in Dänemark geben werde. S. 236–250 Per Salomonsen: 40 års kirkegang i Danmark. Mittels statistischen Materials wird der Kirchenbesuch in der dänischen Volkskirche von 1927 bis 1967 dargestellt. S. 251–275 Carl Trock: 1968, En oversigt. Überblick über das dänische Kirchenleben.

Kopenhagen *Martin Schwarz Lausten*

Studia Theologica 23/1, (Oslo 1969)

S. 1–40: G. Wrede, Zur Frage des Gottesbegriffes bei Johannes Tauler (Gott als selbständiges Wesen im Verhältnis zum Menschen; Auffassung des Menschen von sich selbst im Verhältnis zu Gott; unio mystica). S. 41–68: H. Sahlin, Antiochus IV. Epiphanes und Judas Makkabäus. Einige Gesichtspunkte zum Verständnisse des Danielbuches. S. 69–114: K. T. Andersen, Die Chronologie der Könige von Israel und Juda (mit Diagrammen über Änderungen von Synchronismen u. Regierungszahlen und einer Rekonstruktion der israelitisch-judäischen Chronologie).

München *G. Schwaiger*

Die hier besprochenen Bücher, wie auch alle anderen Bücher u. Zeitschriften, können Sie durch die Versandbuchhandlung „Dienst am Buch", 7 Stuttgart, Postfach 3057, beziehen.

UNTERSUCHUNGEN

Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche*

Von Peter Stockmeier

Mehr aus Liebenswürdigkeit als aus wissenschaftstheoretischen Einsichten steht der Rechenschaftsbericht über die Kirchengeschichte am Ende dieser Ringvorlesung. Im Zuge meiner Übersiedlung von Tübingen nach München kamen mancherlei Probleme technischer um nicht zu sagen „geschichtlicher" Art auf mich zu, die den Fluß wissenschaftlicher Arbeit hemmten. Für die mir deshalb gewährte Schonfrist möchte ich der Fakultät und den Verantwortlichen der Ringvorlesung meinen Dank aussprechen! Zugleich scheint es mir aber nötig, von vornherein einem Mißverständnis vorzubeugen, das durch diese Plazierung entstehen könnte. Kirchengeschichte maßt sich nicht an, die Integration der theologischen Disziplinen zu gewährleisten oder ein abschließendes Urteil zu bieten. Es gibt zwar die These von der heilsgeschichtlichen Dimension der Kirchengeschichte, aber schon im Hinblick auf eine Synthese der theologischen Disziplinen zeigt sich die Grenze eines solchen Anspruches, die im Verlauf meiner Überlegungen noch deutlicher wird. Andererseits gehört Geschichte wesentlich zum Selbstverständnis des Christentums, denn sein Ursprung wurzelt in einem geschichtlichen Ereignis und aus der Rückbesinnung auf den Ursprung verwirklicht es seine Existenz in der Zeit. In seiner Untersuchung über die Herkunft des Terminus „Geschichtlichkeit" stellt Leonhard von Renthe-Fink mit Recht fest: „In dem Begriff ‚Geschichtlichkeit' kommt ein geschichtliches Bewußtsein zur Selbstdarstellung und Selbstaussage, das wohl zum ersten Mal mit dem Christentum möglich geworden ist".[1] Von Haus aus besitzt also Theologie ein vitales Interesse an

---

* Vortrag, gehalten am 4. Februar 1970, im Rahmen einer Ringvorlesung der Kath.-Theol. Fakultät an der Universität München über das Selbstverständnis der theologischen Disziplinen.

[1] L. v. Renthe-Fink, Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York: Abh. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, philol.-hist. Kl. III 59, Göttingen 1964, 142. Vgl. zum Thema, das als Preisarbeit der Göttinger Akademie der Wissenschaften gestellt war, die parallele Bearbeitung von G. Bauer „Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1963; ferner H. G. Gadamer, Art. Geschichtlichkeit, in: RGG³ II 1496–1498; A. Darlapp, Art. Geschichtlichkeit, in: LThK ² IV 780–783.

der Geschichte, das freilich nicht immer in gleicher Weise lebendig gewesen ist. Die kirchliche Historiographie demonstriert deutlich den Wechsel im Geschichtsbewußtsein.[2]

Problemlage

Wenn ein Kirchenhistoriker versucht, das Selbstverständnis seiner Wissenschaft zu entfalten, dann befindet er sich in einem Dilemma. Will er als Historiker sein Geschäft umschreiben, dann läuft er Gefahr, daß ihm die Daseinsberechtigung in einer theologischen Fakultät abgesprochen wird. Tatsächlich wurde Kirchengeschichte erst durch den Studienplan Maria Theresias vom Jahre 1774 neben einer Art enzyklopädischer Einleitung, orientalischen Sprachen, Pastoraltheologie und Predigtlehre eingeführt, und im Stundenplan der Münchener (vormals Ingolstädter) theologischen Fakultät aus dem Jahre 1774 heißt es, daß zu den alt überlieferten Fächern neben anderen jetzt auch „Kirchengeschichte hinzutrete, welche aber nebst der schon längst üblichen Vorlesung über Kirchenrecht jetzt vorläufig an der juristischen Fakultät durch Weishaupt vorgetragen wird".[3] So ist beispielsweise in den kirchlichen Verlautbarungen gegen den Modernismus, etwa dem Dekret Lamentabili (1907) oder der Enzyklika Pascendi Pius' X. (1907), die Reserve, um nicht zu sagen, Abneigung, gegen die geschichtliche Betrachtungsweise in der Theologie offenkundig. Der Konflikt zwischen traditioneller Theologie und Kirchengeschichte hat verschiedene Gründe. Man befürchtete, daß durch den Einsatz der historischen Methode die ewigen Wahrheiten des Christentums relativiert würden.[4] Im abendländischen Denken hatte sich das Interesse der Vernunft seit dem Erwachen des griechischen Geistes auf die Fragen des Seins konzentriert und auch die Aussagen der Offenbarung wurden unter ontischem Aspekt interpretiert. Mit der zunehmenden Einsicht in die geschichtliche Verfaßtheit des Menschen und seiner Umwelt schien der unabänderliche, bleibende Charakter gefährdet, so daß man die Legitimation dieser Methode kirchlicherseits mehr oder minder in Zweifel zog. Im Blickwin-

[2] Von evangelischer Warte aus bearbeitete diese Frage P. Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie (2 Bde.): Orbis Academicus III 5, Freiburg-München 1967; siehe dazu die Besprechung von H. Dickerhof, Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographie, in: HJ 89 (1969) 176–202. Die geschichtliche Orientierung demonstrierte am Beispiel Augustins E. Frank, Die Bedeutung der Geschichte für das christliche Denken, in: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, hg. v. C. Andresen, Darmstadt 1962, 381–396.

[3] C. Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München II, München 1872, 475; vgl. auch A. Wappler, Geschichte der Theologischen Facultät der k. k. Universität zu Wien, Wien 1884; E. C. Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen, Freiburg 1927.

[4] Vor allem im Bereich der Bibelwissenschaft führte die Anwendung der historischen Methode zu kritischen Ergebnissen, die von seiten der Commissio Pontificia de re biblica zurückgewiesen wurden. Zur grundsätzlichen Diskussion siehe K. Girgensohn, Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie, Leipzig 1904.

kel eines solchen (Vor-)Urteils mußte sich die Kirchengeschichte entfalten, ein Umstand, der es nicht erleichterte, ein angemessenes Selbstverständnis zu entwickeln. Ihre Rolle im Kreis der theologischen Disziplinen wurde demnach unterschiedlich aufgefaßt, sei es, daß man ihr die Aufgabe zudachte, Anschauungsmaterial für eine abstrakte Ekklesiologie zu bieten, sei es die Funktion, überweltliche Glaubenswahrheiten geschichtlich zu verifizieren. Abgesehen davon, daß hierdurch Kirchengeschichte selbst in Mißkredit geriet, wurde unter diesem Aspekt ihr Stellenwert innerhalb der Theologie problematisch; es entstand überdies eine gewisse Entfremdung zwischen historischen und systematischen Disziplinen bzw. deren Vertretern, das sich für den Dialog nicht vorteilhaft auswirkte.

Mit Recht forderte Ignaz von Döllinger auf der Münchener Gelehrtenversammlung des Jahres 1863 für die Theologie auch das historische Auge neben dem systematischen,[5] aber man kann sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, daß die *eine* Theologie über das Stadium des Schielens kaum hinauskommt. Dieser Zustand beruht weniger auf der Tatsache, daß eine Reihe von unerfreulichen Erscheinungen in der Geschichte der Kirche, etwa das saeculum obscurum oder das Renaissance-Papsttum das Bild der sancta ecclesia trüben, als auf der Schwierigkeit, daß sich einzelne Fakten aus der Geschichte der Kirche nur mühsam der allgemeinen Lehre einordnen lassen. Als beispielsweise Bischof Hefele von Rottenburg auf dem 1. Vatikanischen Konzil gegen die Absicht, die Infallibilität des römischen Bischofs zu definieren, unter anderem auch den Fall des Papstes Honorius zu erwägen gab, argumentierte die dogmatische Kommission mit folgender Überlegung dagegen: Wenn sich aus den zwei Quellen der Offenbarung, nämlich Schrift und Tradition (die aus den Handlungen allgemeiner Konzilien leichter erkennbar ist als aus der Geschichte), die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als Bestandteil der ursprünglichen Offenbarung herausstellt, dann sind irgendwelche Schwierigkeiten aus der Geschichte nur scheinbar und nicht real.[6] Der ultramontan orientierte Erzbischof Henry Edward Manning von Westminster goß diesen Standpunkt schließlich in die Parole um, es müsse das Dogma die Geschichte besiegen.[7] Hier stoßen in der Tat zwei Denkweisen aufeinander, nämlich die unhistorisch-dogmatische auf die geschichtlich-konkrete, die im Laufe des 19. Jahrhunderts sich so mächtig durchgesetzt hatte. Angesichts einer solchen Argumentation, die sich schließlich auch auf dem Konzil behauptete, resignierten die Vertreter der Geschichte und verließen vor der entscheidenden Abstimmung Rom.[8] Die Frage nach dem Wesen und der Funktion der Kirchengeschichte als Wissenschaft wurde freilich nur noch dringlicher.

[5] L. Scheffczyk, Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert, Bremen 1965, 264–280. Zu Leben und Wirken Döllingers siehe G. Schwaiger, Ignaz von Döllinger, Münchener Universitätsreden 37, München 1964.

[6] Siehe Coll. Lac. VII 287.

[7] Quirinus, Römische Briefe vom Concil, München 1870, 61.

[8] Siehe C .Butler, Das I. Vatikanische Konzil (übers., eingel. u. mit einem Nachwort versehen v. H. Lang), München ²1961, 438.

I. Aspekte der Kirchengeschichtsschreibung

Es ist in diesem Rahmen unmöglich, alle jene Leitbilder vorzustellen, die im Laufe der Jahrhunderte das Verständnis der Kirchengeschichtsschreibung bestimmten;[9] in unserem Zusammenhang kommt es vielmehr darauf an, jene Ansätze und Tendenzen sichtbar zu machen, die in besonderer Weise die Geschichtlichkeit der Kirche tangieren. Während frühchristliche Darstellungen, etwa die des Eusebios von Kaisareia, antikem Geschichtsdenken verpflichtet waren, das in der Historia ein Geschehen rühmte und so der Erinnerung bewahren wollte, entwickelte das Mittelalter im Anschluß an Augustins geschichtstheologische Konzeptionen eine Art christlicher Geschichtsschreibung, die freilich weniger auf die Kirche als ihren Gegenstand konzentriert war als auf das einzelne Bistum oder ein Kloster. Durch die Reformation wurde das Augenmerk wieder ganz auf die Kirche als Objekt der Geschichtsschreibung gerichtet, wobei der konfessionelle Standpunkt die historische Sicht nicht unbeträchtlich beeinflußte. Ob nun im Gefolge der Reformation die Geschichte der Kirche als Abfall betrachtet wurde, den es im Rückgriff auf den Ursprung zu überwinden gilt, oder die Tendenz der alten Kirche sich behauptete, nachzuweisen, daß alles beim selben geblieben sei, beidemal sind es außerhistorische Kriterien, welche die Kirchengeschichtsschreibung bestimmen. Da die Kirche den Gegenstand unserer Wissenschaft bildet, steht auch ihre Behandlung in Abhängigkeit von ihrem Verständnis.[10]

[9] Neben dem in Anm. 2 genannten Werk von Meinhold informieren darüber F. Ch. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852 (Nachdr. Darmstadt 1962); E. Menke-Glückert, Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation, Leipzig 1912; W. Nigg, Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934; L. Scheffczyk, Friedrich Leopold zu Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi". Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik: MThSt I 3, München 1952; ferner die Einführung von H. Jedin, in: Handbuch der Kirchengeschichte I, Freiburg ^{2}1963, 17–55.

[10] Die gründliche Studie von H. Zimmermann, Ecclesia als Objekt der Historiographie. Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit: Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 235, 4, Wien 1960, prüft, welchen Kirchenbegriff die behandelten Historiographen ihren Darlegungen zugrunde legen. Ohne Zweifel klärt eine solche Eingrenzung den Gegenstand ab gegenüber unangemessenen Ausweitungen, sie ist aber auch mit manchen dogmatischen Implikationen belastet. Tatsächlich kann die konkrete Kirchengeschichtsschreibung nicht jene Perspektiven ignorieren, die mit dem Christentum allgemein, der ökumenischen Situation, der Frömmigkeits- und Dogmengeschichte gegeben sind. Zur Diskussion dieser Fragen sei verwiesen auf folgende Arbeiten, deren Titel schon weithin die unterschiedlichen Akzente wiedergegeben: R. Seeberg, Zur Geschichte des Begriffes der Kirche. Geschichtlich – dogmatische Studien, Dorpat 1884; K. Sell, Die wissenschaftlichen Aufgaben einier Geschichte der christlichen Religion, in: Preußische Jahrbücher 98 (1899) 12–57; A. Jülicher, Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte, Marburg 1901; H. v. Schubert, Die heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte, Tübingen-Leipzig 1902; A. Hegler, Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte, in: ZThK 13 (1903) 1–38; H. Schrörs, Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte, Freiburg 1905; W. Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 61, Tübingen 1910; M. Rade, Der Begriff der Kirche bei den

Als Wegbereiter der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung wird gerne Johann Adam Möhler († 1838) genannt, der als Repräsentant der sogenannten Tübinger Schule dem geschichtlichen Denken zum Durchbruch verholfen hat. Dabei ist bemerkenswert, wie in seiner frühen Zeit der Kirchenbegriff der Aufklärung nachwirkt, wenn er meint, die christliche Kirchengeschichte sei „eine Erzählung der Begebenheiten in und mit dem religiösen Vereine, den Christus stiftete".[11] Möhlers Auffassung wandelte sich be-

---

Kirchenhistorikern, in: Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem 70. Geburtstage dargebracht von einer Reihe seiner Schüler, Leipzig 1921, 451–458; G. Pfeilschifter, Die Kirchengeschichte, in: Einführung in das Studium der katholischen Theologie, hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität München, Kempten 1921, 61–80; A. Ehrhard, Die historische Theologie und ihre Methode, in: Festschrift Sebastian Merkle, Düsseldorf 1922, 117–136; W. Köhler, Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte: Philosophie und Geschichte 28, Tübingen 1930; G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Tübingen 1947; H. Rückert, Personale Geschichtsbetrachtung. Einleitende Überlegungen zu einer Vorlesung über Kirchengeschichte der Neuzeit, in: ThLZ 73 (1948) 713–720; H. Karpp, Kirchengeschichte als theologische Disziplin, in: Festschrift R. Bultmann, Stuttgart 1949; H. Jedin, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: ThZ 61 (1952) 65–78 (abgedruckt in: H. Jedin, Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte I, Freiburg-Basel-Wien 1960, 23–35); J. Lortz, Nochmals: Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: TThZ 61 (1952) 317–327; H. Jedin, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?, in: Saeculum 5 (1954) 119–128 (abgedruckt in: Kirche des Glaubens I 37–48); J. Chambon, Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten, Göttingen 1957; O. Köhler, Der Gegenstand der Kirchengeschichte, in: HJ 77 (1958) 254–269; E. Iserloh, Kirchengeschichte als Auftrag, in: TThZ 67 (1958) 43–50; G. Gieraths, Kirche in der Geschichte, Essen 1959 (²1962); H. Zimmermann, Der Kirchenbegriff in der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes 2 (1960) 61–69; J. Wodka, Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht, in: Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen I, hg. v. F. Holböck u. Th. Sartory, Salzburg 1962, 347–477; E. Iserloh, Was ist Kirchengeschichte?, in: Religionsunterricht an Höheren Schulen 6 (1963) 77–89; J. A. Fischer, Kirchengeschichte heute, in: ThPQ 112 (1964) 13–21; G. Denzler, Kirchengeschichte, in: Was ist Theologie?, hg. v. E. Neuhäusler u. E. Gössmann, München 1966, 138–168; A. Franzen, Theologie der Geschichte und theologische Kirchengeschichte, in: OrhPBl 67 (1966) 395–400; P. Chiocchetta, Church theology and method to study church history, in: EuntDoc 19 (1966) 302–337; W. Kasper, Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte, in: Alte Fragen – neue Antworten? Neue Fragen – alte Antworten?, Würzburg 1967, 9–35; L. Scheffczyk, Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte, in: ebd. 37–62; H. Grotz, Der wissenschaftstheoretische Standort der Kirchengeschichte heute, in: ZkTh 92 (1970) 146–166; R. Kottje (Hrsg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?, Trier 1970.

[11] Manuskript zur Einleitung in die Kirchengeschichte (Handschriften des Kath.-theol. Seminars der Universität Tübingen). Zum Vergleich berücksichtige man die Schrift des 1826 verstorbenen Göttinger Professors für Theologie Carl Friedrich Ständlin, Über den Begriff der Kirche und der Kirchengeschichte: Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur 1 (1795) 600–653. Möhler besuchte bei seinem Aufenthalt in Göttingen regelmäßig die kirchenhistorischen Vorlesungen von Ständlin (St. Lösch, Johann Adam Möhler I, Gesammelte Aktenstücke und Briefe, München 1928, 85 [Nr. 65]).

kanntlich zum theozentrischen Verständnis, insofern er Kirchengeschichte später umschrieb als „die Reihe von Entfaltungen des von Christo der Menschheit mitgeteilten Licht- und Lebensprinzips, um sie wieder mit Gott zu vereinigen und zu seiner Verherrlichung geschickt zu machen".[12] Die Betonung dieses göttlichen Prinzips verbindet mit dem Gedanken der Geschichte das Motiv der Entwicklung und des Fortschritts; sie schließt aber auch die Gefahr eines ekklesiologischen Monophyitismus ein, der man analog zum christologischen mit dem Hinweis auf das Göttliche und Menschliche in der Kirche zu steuern versuchte. Dieses theandrische Modell des Kirchenverständnisses wird auch gerne von Kirchenhistorikern aufgegriffen, da es die Möglichkeit bietet, die „harten" Fakten der Geschichte festzuhalten, ohne das „heilige" Wesen der Kirche anzutasten. So wird in einem kürzlich erschienenen Grundsatzartikel gemäß dieser Auffassung festgestellt: „Die Kirche ist wesenhaft beides: göttliche Struktur und sichtbares Zeichen, unsichtbar wirkendes Gnadengeheimnis und geschichtliches, menschliches Leben".[13] Da Geschichte es mit den Lebensäußerungen der Kirche in Raum und Zeit zu tun hat, liegt es nahe, ihren Bereich dem Menschlichen zuzuweisen. Trotz der Betonung der geschichtlichen Struktur gerät diese in das Zwielicht des Uneigentlichen, vor allem dann, wenn mit Hilfe einer solchen Konstruktion Schuld und Sünde in der Kirche an die Peripherie gedrängt wird; insofern haftet dem gott-menschlichen Modell des Kirchenverständnisses die Problematik der Formel von Chalkedon an.

Ausgangspunkt dieser Konzeption ist die paulinische Bildvorstellung vom Leibe Christi als der Kirche, ein Gedanke, der offensichtlich in jüdischen Adamspekulationen und in hellenistischen Traditionen wurzelt, von denen etwa der Kosmos oder die Polis als corpus verstanden werden.[14] Paulus wendet das Bildwort im 1. Korintherbrief (10, 17; 11, 12–27) und im Römerbrief (12, 4 f.) primär auf die Ortskirche an (dazu kommt noch Eph. 4, 25), während im Schreiben an die Epheser (1, 22 f.; 3, 6; 4, 4. 12. 15 f.; 5, 23. 29) und an die Kolosser (1, 28. 24; 2, (10). 19; 3, 15) vorwiegend die Gesamtkirche gemeint ist. In den Texten aus der ersten Gruppe besagt der Begriff vor allem die Einheit der Glieder untereinander; die gesamtkirchlichen Aussagen bestimmen mehr das Verhältnis Christus – Kirche, und zwar in der Relation *caput – corpus*. Einen eigentümlichen Wandel erfährt diese Leib-Christi-Vorstellung durch die Interpretation des Schöpfungsberichtes im Sinne des Verhältnisses Christus – Kirche. So faßt beispielsweise Origenes die Kirche als Leib auf, der vom Sohn beseelt wird. „Wie nämlich die Seele

---

[12] J. A. Möhler, Gesammelte Schriften und Aufsätze II, hg. v. J. J. I. v. Döllinger, Regenburg 1840, 272.

[13] A. Franzen, Art. Kirchengeschichte, in: Sacramentum Mundi II 1173. Vgl. auch K. Rahner, Kirche der Sünder, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln. Zürich–Köln 1965, 301–320.

[14] Vgl. E. Schweizer – F. Baumgärtel, Art. σῶμα κτλ., in: ThWNT VII 1024–1091; H. Schlier, Art. Corpus Christi, in: RAC III 437–453; J. Auer, Das „Leib-Modell" und der „Kirchenbegriff" der katholischen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche und ihrer Ämter, in: MThZ 12 (1961) 14–38.

dem Leibe, der von Natur nicht so beschaffen ist, um von sich selbst aus leben und sich bewegen zu können, Leben und Bewegung gibt, so bewegt das Wort ... den ganzen Leib, die Kirche und auch jedes einzelne Glied der zur Kirche Gehörigen".[15] Die biblische Vorstellung vom Leibe Christi dient hier bereits dazu, den Vorrang des Logos zu betonen, um so einem Verständnis der Kirche Vorschub zu leisten, das analog der Zuordnung von Seele und Leib einen Innen- und Außenbereich statuiert. Mit der Angleichung dieser ekklesiologischen Konzeption an die christologische Zweinaturenlehre bot sich die Möglichkeit, die geschichtliche Dimenson der Kirche gewissermaßen als menschliche Außenseite zu betrachten, die ihr eigentliches Wesen nicht berührt. Schon Eusebios von Kaisareia sucht die Göttlichkeit des Christentums unter diesem Aspekt zu entwickeln, wenn er zu Beginn seiner Kirchengeschichte erklärt: „Da von der doppelten Natur Christi die eine, durch welche er als Gott erkannt wird, dem Haupte des Körpers gleicht, die andere, in der er um unseres Heiles willen ein gleich uns leidender Mensch geworden ist, mit den Füßen verglichen werden kann, so dürfte die folgende Ausführung nur dann korrekt sein, wenn wir in der Darstellung seiner ganzen Geschichte vom Wichtigsten und Bedeutendsten ausgehen".[16] Der erste Kirchengeschichtsschreiber geht unter dem Eindruck origenischer Theologie seine Aufgabe von oben her an, wobei eine Zweiheit der Naturen vorausgesetzt wird; er entwickelt die ursprüngliche Leib-Christi-Vorstellung weiter und ermöglicht so ein Geschichtsverständnis, das trotz eines gewissen weltimmanenten Triumphalismus auf die Überweltlichkeit und Göttlichkeit der Kirche abhebt. Aus der Erfahrung der Mängel sucht im Westen vor allem Augustin das Problem der empirischen Kirche zu lösen, wobei die Übernahme der neuplatonisch gefärbten Kategorien von Idee und Wirklichkeit zu einer doppelten Sicht der Ecclesia führt.[17] Unter christologischem Aspekt könnte man von einem nestorianischen Modell der Kirchengeschichte sprechen, insofern nach dieser Auffassung das Wesen der Kirche von den geschichtlichen Implikationen nur äußerlich tangiert wird. Das Bild vom Corpus Christi dient in Weiterführung des ursprünglichen Sinnes dazu, die geschichtliche Dimension der Kirche gewissermaßen zu neutralisieren.

Gegenüber einer solchen Konzeption, die in der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis" einen besonderen Ausdruck erfahren hat, zeichnet sich in zunehmendem Maße die Tendenz ab, die Geschichtlichkeit der Kirche zu betonen. Es sind zwar nicht in erster Linie Historiker, welche mit dieser

---

[15] Origenes, c. Cels. VI 48 (GCS 3, 120).

[16] Eusebios, hist. eccl. I 2, 1 (GCS 9, 1, 10). Vgl. H. Berkhof, Die Theologie des Eusebius von Cäsarea, Amsterdam 1939; G. Bardy, La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'Histoire ecclésiastique, in: RHE 50 (1955) 5–20; H. Kraft, Eusebius von Cäsarea. Kirchengeschichte, Darmstadt 1967, 11–74.

[17] Vgl. F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung, München 1933; O. Linton, Art. Ekklesia, in: RAC IV 905–921; J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche: MThSt II. 7, München 1954; K. Forster, Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius, in: MThZ 7 (1956) 173–183.

Kategorie operieren[18] – vielleicht deshalb, weil ihnen der gemeinte Sachverhalt selbstverständlich ist. Möglicherweise bietet sich aber hier eine Gelegenheit, jene Disparität zu überwinden, die von einem zwiespältigen Kirchenbegriff her auch das eine Geschäft der Theologie teilt. Versucht man freilich näherhin Sinn und Bedeutung von „Geschichtlichkeit" zu erhellen, so ergeben sich nicht geringe Probleme. Auskunft darüber geben, wie schon erwähnt, weniger die zünftigen Historiker als die Vertreter der Philosophie, und zwar schon von den Anfängen dieser Redeweise her. Es scheint, daß Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der von 1788–1793 im evangelischen Stift zu Tübingen Theologie studierte, den Begriff erstmals in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1831 nach seinem Tod herausgegeben) verwendete. Für unseren Zusammenhang ist vor allem jene Stelle aufschlußreich, wo er von den Kirchenvätern spricht und dabei auf „Geschichtlichkeit" zu sprechen kommt. Danach hätten die Kirchenväter gegenüber den gnostischen Spekulanten die Wirklichkeit Christi festgehalten, „aber in der Weise, daß diese Geschichte zugleich die Idee zur Grundlage hat, also diese innige Vereinigung von Idee und geschichtlicher Gestalt. Es ist also die wahrhafte Idee des Geistes in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit zugleich".[19] Das Gegenüber von Idee und Geschichte in dieser Aussage – und damit auch das Verständnis von Geschichtlichkeit – scheint offensichtlich den Primat der Idee vorauszusetzen; diese Idee gilt es im geschichtlichen Werdeprozeß zu erkennen und namhaft zu machen. Der Begriff wird also in einem spekulativ-religionsphilosophischen Sinne gebraucht, der dem heutigen Wortverstand nahekommt, der aber doch noch „den geschichtstechnisch-theologischen Sinn der Geschichtlichkeit Jesu Christi als eines Faktums der Heilsgeschichte mit dem spekulativen Sinn des Gottmenschen als geschichtlicher Explikation des Geistes ungeschieden miteinander verbindet".[20] Auch wenn das Wort von der „Geschichtlichkeit" fällt, dann wirkt es eher wie eine zufällige Formulierung, die gewiß dem Aufbruch geschichtlichen Denkens an der Wende zum 19.

[18] Vor allem seit dem Ende des 2. Weltkrieges tritt die Betonung der Geschichtlichkeit der Kirche in den Vordergrund; vgl. H. Rahner, Grundzüge katholischer Geschichtstheologie, in: StdZ 140 (1947) 408–427; K. Adam, Das Problem des Geschichtlichen in der Kirche, in: ThQ 128 (1948) 257–300; W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes", Stuttgart–Köln ²1951; H. de Lubac, Betrachtungen über die Kirche, Graz 1954; G. Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen 1954; K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln–Zürich–Köln 1962, 115–135; J. Daniélou, Das Geheimnis der Geschichte, Stuttgart 1955; A. Brunner, Geschichtlichkeit, Bern-München 1961; H. U. v. Balthasar, Theologie der Geschichte, Einsiedeln 1963; ders., Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963; A. Darlapp, Art. Geschichtlichkeit, in: HThG I 491–497; ders., Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik I, hg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln–Zürich–Köln 1965, 3–156; K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart ⁵1967; H.-I. Marrou, Théologie de l'histoire, Paris 1968.

[19] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Sämtliche Werke XIX, Stuttgart 1959, 137.

[20] L. v. Renthe-Fink, Geschichtlichkeit 26.

Jahrhundert entspricht, aber doch nicht die Intensität besitzt, die der Begriff in der philosophischen und anthropologischen Diskussion der Gegenwart erhalten hat; ja es eignet dem Begriff bei Hegel sogar noch ein negatives Moment, etwa in dem Sinne, daß sich etwas nicht von den Ideen ableiten läßt und deshalb „nur historisch" ist. Diese Einschätzung des Historischen begleitet auch die Kirchengeschichte bis in die Gegenwart; selbst in manchen Überlegungen zur Studienreform wird ihr noch die Rolle einer „biblia pauperum" zugedacht, die zu illustrieren hat, was die systematische Theologie entfaltet.[21]

Trotzdem ist der Übergang von einem statischen Historismus zu einem geschichtlichen Denken im Zuge der Romantik nicht ohne Einfluß auf die Theologie des 19. Jahrhunderts geblieben. Es waren vor allem die Theologen der sogenannten katholischen Tübinger Schule, die sich der geschichtlichen Denkweise erschlossen und diese in ihrer Arbeit rezipierten.[22] Johann Sebastian von Drey († 1853) betonte schon nachhaltig, daß Offenbarung geschichtlich zu verstehen und deshalb die historische Methode für die Theologie unerläßlich sei. In seiner „Kurze(n) Einleitung in das Studium der Theologie", die vor wenigen Jahren nachgedruckt wurde, erklärt er: „Der erste Grundsatz ist unstreitig der: das gesamte Christentum – nach Geschichte und Lehre – als etwas Positives und Gegebenes kann zunächst nur empirisch-historisch erkannt werden, und die historische Kenntniß von ihm muß der wissenschaftlichen Erkenntniß schlechterdings vorangehen, jene ist die materielle Grundlage von dieser. Es gibt daher allerdings eine historische Theologie, und sie umfaßt viel mehr, als man sonst unter diesem Namen begriffen hat; die ganze Theologie kann historisch seyn, und sie ist es überall, wo man keine Construction des Christentums aus Ideen für möglich hält".[23] Die Tatsache, daß sowohl Drey wie auch seine Kollegen an der jungen Fakultät in Tübingen der Philosophie ihrer Zeit und dem romantischen Drängen verpflichtet waren, kann die Neuorientierung der Theologie am geschichtlichen Denken nicht verschleiern. Beispielhaft hierfür ist das im Jahre 1825 erschienene Jugendwerk Johann Adam Möhlers über „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte",[24] worin der Verfasser eine Epoche der Kirchengeschichte von ihren eigenen Voraussetzungen und Gegebenheiten her darstellt, ohne vom Interesse späterer Entwicklungen aus die Erscheinungen dieser Frühzeit zu schildern. Wenn Möhler in der Kirche der ersten Jahrhun-

[21] Um eine rechte Einordnung der Kirchengeschichte in den Kosmos der theologischen Disziplinen bemüht sich z. B. H. Jedin, Die Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Unterricht, in: TThZ 76 (1967) 281–297. Aufgrund unserer bisherigen Überlegungen erscheint freilich der Hinweis nicht befriedigend, wonach „Ekklesiologie ohne Berücksichtigung der Geschichte der Kirche ein Rahmen ohne Bild ist" (S. 287).

[22] Vgl. H. Fries, Tübinger Schule I, in: LThK ²X 390–392.

[23] Der volle Titel lautet: Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, Tübingen 1819, 40 (Nachdruck: Frankfurt/M. 1966).

[24] Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957.

derte eine vom Geiste Gottes durchwirkte Gemeinschaft sieht, dann prägen gewiß auch seine Darstellung romantische und klassizistische Züge, aber es wird auch seine Einsicht in die Geschichtlichkeit der Kirche deutlich, die sich, unter dem Anspruch Christi stehend, den je nach Zeit und Ort angemessenen Ausdruck verleiht. Der Symboliker Möhler, der sich Döllinger gegenüber zu seinem im Jahre 1835 vollzogenen Wechsel von Tübingen nach München dahin äußert: „Lieber gut katholisches bayerisches Bier als den ältesten preußischen Rheinwein – und seinen Nachbar, den Neckarwein, dazu gerechnet",[25] distanziert sich später von seinem Erstlingswerk als einer unreifen Schrift,[26] aber man muß trotz Vorbehalten im einzelnen der „Einheit" den Durchbruch geschichtlichen Denkens bescheinigen. Der Vorwurf des Modernismus, der auch Möhler traf, konnte diesen Prozenß nicht aufhalten, auch wenn sich gerade in der Theologie eine gewisse Parallelität der Betrachtungsweise abzeichnete.

II. Die Geschichtlichkeit der Kirche als Kriterium der Kirchengeschichtsschreibung

Aus den bisherigen Beobachtungen wurde bereits ersichtlich, daß für die Kirchengeschichtsschreibung das Verständnis von Kirche belangvoll ist. So legitim und zutreffend allerdings die einzelnen Umschreibungen oder Bezeichnungen für das Phänomen Kirche sind, man kann schwerlich ignorieren, daß sie nicht in gleicher Weise geeignet sind, ihre geschichtliche Dimension zum Ausdruck zu bringen. Die verschiedenen Ausgangspunkte kirchengeschichtlicher Entwürfe demonstrieren zur Genüge, daß der Geschichtlichkeit der Kirche nicht immer Rechnung getragen wird. Soll diese Redeweise nicht nur unverbindliche Phraseologie oder das Alibi des Systematikers bleiben, dann hat sich wohl in erster Linie der Kirchenhistoriker damit auseinanderzusetzen; denn in seinen Bereich fallen jene Fakten, welche die Geschichtlichkeit der Kirche bedingen.

Versucht man näherhin zu bestimmen, was mit dieser Aussage gemeint ist, dann zeigt die Herkunft des Begriffs schon einen beachtlichen Bedeutungswandel. War für Hegel noch die Selbstverwirklichung des Menschen ein Vorgang, der sich im Laufe der Geschichte vollzieht, so legt Karl Marx (1883) den gegenwärtigen und künftigen Zustand des Menschen in seine eigene Verantwortung.[27] Durch R. Haym († 1901), W. Dilthey († 1911) und Graf P. Yorck von Wartenburg († 1897) wurde Geschichtlichkeit zum Prinzip erhoben; gleichzeitig taucht der Begriff in der evangelischen Theologie auf, die mit großer Intensität die Historizität Jesu von Nazareth diskutiert.[28] In der modernen Existenzphilosophie, die ihrerseits die Gegenwartstheologie stark

[25] St. Lösch, J. A. Möhler I, 242 (Nr. 198).
[26] Ebd. 200 (Nr. 174).
[27] Vgl. J. Hommes, Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung, Freiburg 1955; G. Bauer, Geschichtlichkeit 25 ff.
[28] So z. B. M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig 1892.

befruchtete, gewinnt Geschichtlichkeit eine betont anthropologische Note; geschichtlich existieren heißt nachgerade in einem wertenden Sinn: als Mensch verantwortlich handeln. Die Bandbreite dieser Bedeutungen erleichtert es nicht, die „Geschichtlichkeit" der Kirche zu klären.[29] Trotzdem wird man G. Bauer zustimmen können, wenn er sagt: „Wenigstens als Bezeichnung der insgesamt durch seine Geschichte bestimmten Verfassung des Menschen, als Zusammenfassung oder Charakteristik derjenigen einzelnen Verhältnisse (Deutungen, Intentionen, Objektivationen), in denen der Mensch die Wirkung der Geschichte erlebt, und auch als Gradbezeichnung, wie wichtig ihm jeweils seine Geschichte ist, läßt sich „Geschichtlichkeit" wohl kaum durch eine treffendere Prägung ersetzen".[30] Insofern Kirche sich zusammensetzt aus Menschen, ist auch sie wesentlich geprägt von „Geschichtlichkeit", d. h. daß sie nicht nur eingebettet ist in Umwelt und Zeit, sondern sich zwischen ihrem Ursprung und der Zukunft je neu zu verwirklichen hat. Diese Verfaßtheit lastet auf der Gemeinschaft der Gläubigen nicht wie ein programmierter Ablauf, sie ermöglicht ihr vielmehr, aus dem Glauben an das Heilsereignis in Jesus Christus und in der Hoffnung auf die Parusie jede Situation zu bewältigen. Aufgrund ihrer Geschichtlichkeit weiß sich die Kirche in neuer Intensität an die Welt und das Geschehen in ihr verwiesen; von dieser Grundbefindlichkeit kann sie sich nicht lösen.[31]

Gewiß war schon immer, wenn auch in unterschiedlichem Maße, die Tatsache bewußt, daß die Kirche eingebunden ist in Raum und Zeit; die Konsequenzen aus dieser Feststellung, die im Geheimnis der Inkarnation gründet, wurden freilich nur in unterschiedlichem Maße gezogen. Mit der Symbolik vom „Schiff der Kirche", das durch das Meer der Jahrhunderte segelt, ist gewiß die Zeitvorstellung angesprochen, aber es fragt sich, ob man dadurch dem Charakter des Geschichtlichen gerecht wird.[32] Vinzenz von Lerin stellt sich bereits die Frage nach dem Fortschritt der Religion und er suchte das Problem zu klären mit dem Hinweis auf das Wachstum des Menschen und der Saat auf dem Acker, welches freilich „keine Veränderung zulasse, keine Beeinträchtigung ihrer Eigentümlichkeit und keine Veränderung ihres Wesens erleide".[33] Diese frühe Übernahme des Entwicklungsgedankens – er spricht selbst vom progressus fidei – enthält freilich ein naturhaftes Element, das gerade der „Geschichtlichkeit" kaum gerecht wird. Kirchengeschichte unter diesem Aspekt könnte eben nur feststellen, daß die Identität zwischen der

[29] Vgl. die Liste der verschiedenen Bedeutungen bei G. Bauer, Geschichtlichkeit 183 f.

[30] Ebd. 185 f.

[31] Man wird also „Geschichtlichkeit" nicht einfach als Gegenbegriff zu Absolutheit, Statik oder Überzeitlichkeit betrachten können, sondern er besagt eine Grundstruktur des Daseins und er ist als solcher auch auf die Kirche anwendbar. Vgl. H. Fries, Aspekte der Kirche, Stuttgart 1963, bes. 31 ff.

[32] Die nautische Symbolik hängt freilich in der frühchristlichen Theologie mit dem Rettungsgedanken zusammen. Vgl. F. Schmidtke, Art. Arche, in: RAC I 597–602; H. Rahner, Symbolik der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, bes. 304 ff.

[33] Commonitorium 29 (Flor. Patr. V 49).

Kirche des Ursprungs und der Gegenwart gegeben oder anders ausgedrückt, daß alles beim Alten geblieben ist. Auch die Umschreibung des Traditionsbegriffs durch Vinzenz von Lerin,[34] die einem stoischen Verständnis verpflichtet zu sein scheint,[35] führt im Grunde zu einer Geschichtslosigkeit, und gerade im Bereich der katholischen Dogmengeschichte zeigt sich der konservierende, statische Einfluß dieses Prinzips.[36] Trotz aller Betonung der Geschichte fällt es offensichtlich schwer, ihr das eigentümliche Gewicht zuzuerkennen.

Ein entscheidendes Hindernis liegt zweifellos in dem je zugrundeliegenden Kirchenbegriff. Wir haben vorhin schon auf die Problematik hingewiesen, die die Anwendung des Leib-Christi-Begriffs auf die Kirche in ihrer Geschichte mit sich bringt. Das 2. Vatikanische Konzil stützt sich darüber hinaus in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche bewußt auch auf das Bild vom Volke Gottes.[37] Damit wird ein Vergleich gezogen mit dem Gottesvolk Israel, das sich auf Wanderschaft befindet. Man kann sagen, daß gerade diese Benennung den geschichtlichen Charakter der Kirche in besonderer Weise zum Ausdruck bringt, und zwar einmal dadurch, daß sie erinnert an das Eingebundensein der Kirche in Vergangenheit und Zukunft, also in den Lauf der Zeit, mit all den damit gegebenen Implikationen; zum anderen hebt der Begriff „Volk Gottes" auch auf die Existenz des einzelnen Menschen und Gläubigen in der Gemeinschaft der Kirche ab, der hier seine Geschichte verwirklicht. So gesehen ermöglicht gerade die Bezeichnung Volk Gottes eine Sicht der Kirche unter dem Aspekt der Geschichtlichkeit. Diese Dimension schließt vom Ursprung der Kirche her ein Verflochtensein mit den Daten der Geschichte ein, und in der Tat hat sie sich in Judaisierung, Hellenisierung und Germanisierung jeweils den Strukturen der Umwelt eröffnet.[38] Auf diesen geschichtlichen Vorgang ist vielfach hingewiesen worden, und er bestätigt, daß die Kirche sich immer auch als geschichtliche Größe verstand. Im übrigen brachte die Erfahrung der Geschichtlichkeit für die ersten

---

[34] Commonitorium 3 (Flor. Patr. V 11 f.).

[35] Vgl. die Formulierung Ciceros, tusc. I 15, 35 sq.: Quod si omnium consensus naturae vox est omnesque qui ubique sunt . . . sic permanere animos arbitramus consensu nationum omnium".

[36] Siehe hierzu die anregende Studie von J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie: Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 139, Köln–Opladen 1966.

[37] Constitutio dogmatica de ecclesia II. Vgl. M. Schmaus, Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis, in: Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe f. Josef Höfer, hg. v. R. Bäumer u. H. Dolch, Freiburg–Basel–Wien 1967, 13–27. Aufschlußreich für die Abkehr von einem hypostasierten Kirchenverständnis ist gegenüber dem Anm. 13 erwähnten Beitrag K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie VI 321–345.

[38] A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Scholastik 33 (1958) 321–335; 528–558.

Generationen von Gläubigen nicht geringe Schwierigkeiten;[39] sie kennzeichnet auch jede Situation der Kirche im Laufe der Jahrhunderte. Man würde einem geschichtlichem Doketismus verfallen, wenn diese Verflochtenheit der Kirche mit der Geschichte nur als Gefäß aufgefaßt würde, in dem der zeitlose, übergeschichtliche Kern steckt, der nach Belieben freizulegen ist. Auch das sogenannte „Wesen des Christentums" bzw. das „Wesen der Kirche" kommt dem Menschen nur auf dem Weg der Geschichte zu und selbst die Frage danach unterliegt ihren Bedingungen.[40] Biblische Verkündigung, kirchliche Lehre und Ordnung tragen die Züge der Geschichte, und zwar nicht nur äußerlich, sondern als Wesensmerkmal; es gibt nachgerade kein Erscheinungsbild der Kirche in einem übergeschichtlichen, metahistorischen Sinn. Diese Verfaßtheit der Kirche und des in ihr lebenden Menschen unterwirft diese auch der Struktur der Geschichtlichkeit, die nicht einfach mit Wandel oder Relativierung gleichzusetzen ist. Verwiesen auf das Heilsereignis in Jesus von Nazareth und damit auf ein geschichtliches Faktum hat die Gemeinschaft der Christen selbst ihren Glauben in der Geschichte zu verwirklichen. Solcher Glaube „von unten" her entspricht der Situation des Anfangs und schafft den Entscheidungsraum für jede Generation. Das Grunddatum christlichen Glaubens, die Inkarnation, bleibt auch so Angelpunkt der Kirchengeschichte, die nun nicht mehr als Interpretament einer oft entworfenen Ekklesiologie erscheint, sondern ihren eigenen „Gesetzen" folgt. Eine solche reductio in historiam steht zweifellos unter dem Eindruck neuzeitlichen Denkens, sie erfolgt aber im Nachvollzug des von der Schrift bezeugten Glaubensweges.

Für die Geschichtlichkeit der Kirche und folglich auch für die Kirchengeschichte ist das Christusgeschehen noch in einem weiteren Sinn von Belang. Als grundlegendes und einmaliges Ereignis ist dieses nämlich für die Gemeinschaft der Gläubigen, für die Kirche nicht wieder- und nicht überholbar. Die Jüngergemeinde glaubte Jesus von Nazareth als Christus und Kyrios (Apg 2, 14–56), und auf ihr Zeugnis sind auch wir verwiesen; insofern gilt jener Vorgang, der zur Entstehung der Kirche führte, als abgeschlossen und die Schrift des Neuen Testamentes als kanonischer Ausdruck dieses Geschehens.[41]

---

[39] Unter diesem Aspekt läßt sich wohl angemessener der Übergang von der Urgemeinde zur nachapostolischen Kirche mit den bekannten Implikationen umschreiben als durch den vielberufenen Hinweis auf die Verzögerung der Parusie.

[40] Siehe J. Ratzinger, Art. Kirche II, in: LThK ²VI 172–183.

[41] Vgl. L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit. Die Kirche in ihrer Geschichte I A, Göttingen 1962, 110 ff. H. Karpp bezeichnet es als Eigentümlichkeit katholischer Auffassung von Kirchengeschichte, daß der Ursprung zu wenig berücksichtigt wird. „Der Anfang hat hier zwar seine ausgezeichnete Stellung und steht durch die Kette der Geschichte mit der Gegenwart in unlösbarer Verbindung, wird aber zugleich vorwiegend von dieser an ihn anschließenden Kette, der Tradition, her verstanden und kommt deshalb ihr gegenüber vielfach doch nicht zu seiner Geltung" (Kirchengeschichte als theologische Disziplin 156 f.). Zur Bedeutung von Tradition und Geschichte als „Brücke" zum Ursprung siehe nun N. Brox, Kirchengeschichte als «Historische Theologie», in: R. Kottje, Kirchengeschichte heute 49–74, bes. 55 ff.

Aufgrund dieser einmaligen Situation repräsentiert die Gemeinde des Ursprungs Fülle und Norm. Die Geschichte der Kirche wächst darum nicht in einer fortschreitenden Evolution zu „reiferer" Gestalt heran, der gegenüber die jeweils vorausgehende Epoche ein unvollkommenes Stadium verkörpert.[42] Konkret gesprochen: es läßt sich schwerlich behaupten, daß unter Kaiser Konstantin eine bessere Verwirklichung der Kirche statthatte als in der vorhergehenden Periode, und nach welchen Kriterien soll man beurteilen, ob die Kirche der Gegenwart über jene von gestern im Sinne eines Fortschritts hinausgewachsen ist? Umgekehrt scheint es äußerst fragwürdig, nach dem Prinzip des Verfalls bestimmte Perioden der Kirchengeschichte abzuwerten, um so ein Gegenbild für ihre Reformation zu gewinnen. Der Fortgang der Zeit nagt auch am Image einer „erneuerten" Kirche und stellt sie über kurz oder lang vor das gleiche Vorzeichen, das man früheren Epochen setzte. Eine Berufung auf die Geschichte der Kirche kann darum nicht erfolgen vom Standpunkt einer optimistischen Fortschrittseuphorie her, sondern nur aus dem Bewußtsein von der Gebundenheit an den Ursprung, das sich in jeder geschichtlichen Situation einen angemessenen Ausdruck verschaffen will. Für die Gläubigen besagt dies die Notwendigkeit, sich mit dem Ursprung jeweils neu auseinanderzusetzen und das Evangelium immer neu anzueignen, d. h. auch Formen zu suchen, die dem Menschen entsprechend seiner Situation angemessen sind. Selbstverständlich eignet den Strukturen und Objektivationen der vorausgehenden Epoche ein orientierendes Gewicht – jede Generation steht auf den Schultern ihrer Vorgänger –, aber gerade die Geschichte der Kirche demonstriert uns zur Genüge, daß auf einen Heiligen ein Sünder folgen kann. Der Blick auf den Ursprung führt so gesehen nicht zu Starre, Beharrung und Leblosigkeit; er birgt vielmehr den Impetus zu ständiger Erneuerung, zu „ewiger Revision" (J. Burckhardt) in sich. So viel Naivität und klassizistische Romantik in den Appellen, die Kirche nach dem Ideal der Urgemeinde oder des frühen Christentums zu erneuern, auch stecken mag, sie sind im Grunde getragen vom Wissen um die „Geschichtlichkeit" der Kirche.[43]

Schließlich ergibt sich aus der Betonung dieser Geschichtlichkeit ein drittes Element, das für das Selbstverständnis von Kirchengeschichte belangvoll ist. Die geschichtliche Skizze über die Entstehung dieser Redeweise zeigte uns,

---

[42] Mit der Abkehr von dem Gedanken, daß im Anfang auch die „Fülle" gegeben sei, hat vor allem Johann Salomo Semler († 1791) dem Entwicklungsmodell Ansehen in der Kirchengeschichtsschreibung verliehen; siehe P. Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie II 39–65. J. J. I. v. Döllinger suchte dem Entwicklungsprinzip in der katholischen Theologie Anerkenntnis zu verschaffen. Zum Gedanken der „Entwicklung", der eng mit dem des „Fortschritts" zusammenhängt, siehe H. Volk, Art. Entwicklung, in: LThK ²III 906–908; U. Schöndorfer, Fortschrittsglaube und Geschichtsphilosophie, in: Der Fortschrittsglaube. Sinn und Gefahren (Studien der Wiener kath. Akademie V), Graz-Wien-Köln 1966, 137–145; M. Seckler, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, München–Freiburg 1967, 41–67.

[43] Siehe P. Stockmeier, Die Alte Kirche – Leitbild der Erneuerung, in: ThQ 146 (1966) 385–408.

daß sie mit der Bewußtwerdung und Selbstfindung des Menschen zusammenhängt.[44] Nun zielt gerade die Kennzeichnung der Kirche als Volk Gottes auf den Menschen in dieser Gemeinschaft ab, der durch seine Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft ja nicht seiner „geschichtlichen" Situation enthoben ist. Ja, die Botschaft des Evangeliums konturiert diese seine Existenz noch schärfer, insofern er sich in seiner Einmaligkeit von Gott angesprochen glaubt. Hier gilt es nun in einer neuen Weise, seine „Geschichtlichkeit" in der Welt zu realisieren und damit beizutragen, daß die Gemeinschaft der Menschen – nicht nur der Gläubigen – sich immer neu verwirkliche. Wenn heute gelegentlich der Einwand laut wird, Kirchengeschichte sei als Wissenschaft nur insoweit interessant und anzuerkennen, als sie ihre Aufgabe darin erblicke, gesellschaftliche Änderungen im Laufe der Jahrhunderte zu verifizieren und namhaft zu machen,[45] dann steht unter dem Aspekt der Geschichtlichkeit ein berechtigtes Anliegen hinter diesem Protest. Dabei läßt sich freilich das Eigentümliche der christlichen „Geschichtlichkeit" nicht ausklammern gegenüber einer innerweltlichen Gesellschaftskritik mit utopischen Perspektiven. Andererseits nötigt gerade eine solche Verfaßtheit dazu, die Aufgaben der Umwelt ernster zu nehmen, als es einem dualistisch oder doketisch orientierten Geschichtsverständnis möglich ist.

III. Konsequenzen aus der „Geschichtlichkeit" der Kirche

Die skizzierte „Geschichtlichkeit" der Kirche wirkt sich zwangsläufig auch auf das Geschäft der Kirchengeschichte aus. Von vornherein sei freilich darauf aufmerksam gemacht, daß es in unseren Überlegungen nicht darum geht, den bekannten Leitmotiven kirchengeschichtlichen Selbstverständnisses ein weiteres anzufügen. Die Einsicht in die „Geschichtlichkeit" der Kirche verhindert es geradezu, ein solches Leitprinzip zu eruieren; sie enthält aber auch einen nicht geringen Anspruch, insofern die umfassende Wirklichkeit der Geschichte zum Tragen kommt. Zwar wird sich die Methodik, die in subtilen Verzweigungen ausgebildet wurde, aufgrund solcher Einsicht nicht ändern, aber in der Gesamtschau wird weniger ein (vom Heiligen Geist) programmiertes Entwicklungsschema maßgeblich sein, sondern die Frage danach, wie jede Epoche den Anspruch des Evangeliums in den eigenen Koordinaten von Raum und Zeit, also in ihrer Umwelt und Gesellschaft, verwirklicht. Gerade die Geschichte des frühen Christentums bietet Beispiele genug, wie man dem Gebot der Stunde gehorchte; der Übergang von der jüdischen Umwelt in den griechisch-römischen Raum und weiter die Einwurzelung in der germanischen Welt konnten offensichtlich nur erfolgen aus dem Bewußtsein, daß die Kirche eines jeden Zeitalters verwiesen ist auf den Ursprung. Damit ent-

[44] Vgl. G. Bauer, Geschichtlichkeit 103 ff.

[45] Vor allem im Zusammenhang mit dem Entwurf einer Theologie der Revolution wird diese Forderung erhoben. Vgl. etwa P. L. Lehmann, Ideology and Incarnation, Genf 1962; A. v. Leeuwen, Christianity in World History, London 1964; R. Shaull – C. Oglesby; Containment and Change, New York 1967; T. Rendtorff – H. E. Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Frankfurt ^{3}1969.

fällt keineswegs die geschichtliche Kontinuität; diese wirkt aber auch nicht als beengende Fessel, die den Freiheitsraum geschichtlicher Entscheidung beschränkt. Die Darstellung der Kirchengeschichte steht damit auch nicht unter dem Zwang eines Entwicklungs- oder gar Fortschrittsdenkens, wonach jedes Stadium als Überholung der vorausgehenden Epoche erscheint. Am Beispiel der Missionsgeschichte[46] läßt sich diese Problematik gut illustrieren. Harnacks Werk über die Mission und Ausbreitung des Christentums[47] ist eine Geschichte des Wachstums der Kirche; dieses Prinzip der Entwicklung läßt sich in der Spätantike und im Mittelalter weithin gut demonstrieren. Aber schon in der Neuzeit beobachten wir neben den Erfolgen der missionarischen Tätigkeit in Übersee eine zunehmende Säkularisierung Europas, einen Prozeß, der in der Gegenwart selbst die klassischen Missionsländer erfaßt. Unter dem Eindruck dieser Fakten erweist sich die aufsteigende Linie kirchengeschichtlichen Selbstverständnisses als fragwürdig. Nahezu zwangsläufig ergibt sich daraus der Rekurs auf die „Geschichtlichkeit" der Kirche.

In diesem Zusammenhang legt sich auch die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Aspekt der Kirchengeschichte nahe. Hubert Jedin versah den Titel eines Aufsatzes „Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?"[48] mit einem Fragezeichen, und zwar nicht in der Absicht, dadurch eine Negation vorwegzunehmen, sondern um das Bemühen nach einer Sinngebung der Kirchengeschichte anzudeuten. Gegenüber einer Säkularisierung kommt der Verfasser zu der Auffassung, daß der Kirchengeschichte ein Sinn, eine Idee zugrunde liegen muß. „Die heilsgeschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte ist nicht *eine*, sondern *die* adäquate Deutung der Kirchengeschichte".[49] Mit diesem Postulat wird ein Begriff auf die Kirchengeschichte übertragen, der in sich vieldeutig ist und primär von dem im Alten und Neuen Testament bezeugten Heilshandeln Gottes am Menschen geprägt ist. Seine Anwendung auf die Kirchengeschichte unterliegt jedoch einem Vorbehalt. Ganz abgesehen davon, daß auch der Kirchenhistoriker sich der Aufgabe der Deutung nicht einfach entziehen kann, liegt seine Aufgabe doch in erster Linie darin, das Verhältnis von Ursache und Wirkung herauszustellen. Versucht er den heilsgeschichtlichen Aspekt in seiner Arbeit zum Tragen zu bringen, dann fehlen ihm aufgrund seiner eigenen Geschichtlichkeit die Kriterien zur Interpretation. Während eine heilsgeschichtliche Deutung des Alten Bundes vom Standort des Neuen Testamentes her möglich erscheint, fehlen dem Kirchenhistoriker „heilsgeschichtliche" Maßstäbe, um die Fakten und Geschehnisse gültig zu beurteilen. Gewiß ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte und ebenso

[46] K. S. Latourette, A history of the expansion of Christianity (2 Bde.), New York 1937–39.

[47] A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde., Leipzig [4]1924. Wie sehr das Entwicklungsschema auch Harnack beeinflußte, zeigt die Charakterisierung des vorkonstantinischen Zeitalters als „embryonale Epoche der Kirche" (II 353).

[48] In: Saeculum 5 (1954) 119–128 (abgedruckt in: Kirche des Glaubens I 37–48). Zum Begriff siehe R. Schnackenburg – A. Darlapp – K. G. Steck, Art. Heilsgeschichte, in: LThK [2]V 148–157.

[49] Ebd. 126.

auch der Kirchengeschichte berechtigt; sie wird nach christlichem Verständnis jedoch beantwortet am Ende der Zeiten.[50] Auf dieses Ziel hin kann sich auch der Kirchenhistoriker nur vortasten, indem er auf die Botschaft im Ursprung hört.

Schon aus diesen letzten Überlegungen erhellt, daß der Unterschied zwischen Kirchengeschichte und Profanhistorie schwerlich mit Hilfe heilsgeschichtlicher Kategorien zu bestimmen ist. Damit stellt sich aber zugleich das Problem der spezifischen Eigenheit der Kirchengeschichte im Gesamt der historischen Wissenschaften. Weder die formale Ausgrenzung des Gegenstandes „Kirche" aus der allgemeinen Geschichte noch die Position eines Kirchenhistorikers in einer theologischen Fakultät garantieren die Eigenständigkeit der Kirchengeschichte; tatsächlich läßt sich etwa mittelalterliche Geschichte nicht ohne die Beziehung zur ecclesia darstellen und umgekehrt ist Kirchengeschichte des Mittelalters auf weite Strecken Reichsgeschichte. Wenn vom Objekt her die Differenz schwer zu bestimmen ist, legt sich der Hinweis auf den theologischen Charakter der Kirchengeschichte nahe.[51] Zur Begründung dieser „theologischen Dimension" werden verschiedene Auskünfte erteilt. Hubert Jedin erklärt in seinem vorhin genannten Aufsatz, daß der theologische Begriff „Kirche" Voraussetzung für jede Geschichte der Kirche sei, und er fährt dann weiter: „Wir definieren oder umschreiben ihn nicht selbst, sondern empfangen ihn von der Glaubenslehre. Er ist das erste Scharnier, das die Kirchengeschichte mit der Theologie verbindet und sie zu einer theologischen Disziplin macht".[52] Grundlage für den theologischen Charakter der Kirchengeschichte ist danach der von der Dogmatik übernommene Begriff der Kirche. Wir sahen jedoch bereits, welche Schwierigkeiten ein solcher Einstieg in die Kirchengeschichte für den Historiker mit sich bringt; tatsächlich klafft dann zwischen dem systematisch (oder auch biblisch) umschriebenen Ausgangspunkt und der nachfolgenden Geschichte oft ein seltsamer Hiatus.[53] Auch hier fordert die Geschichtlichkeit den Rückgriff auf die Anfänge, die sich von der historisch orientierten Exegese her kongruenter in die nachfolgende Geschichte überführen lassen als von einer übergeschichtlichen Definition der Kirche. Schon im Ursprung erweist sich Glaube als konstitutives Ele-

---

[50] Trotz der Forderung nach einer heilsgeschichtlichen Sicht verzichtet man in der konkreten Kirchengeschichtsschreibung dann meist doch auf eine entsprechende Interpretation, wohl deshalb, weil die Kriterien hierfür fehlen.

[51] Siehe die einschlägigen Arbeiten unter Anm. 10; ferner F. Wagner, Kirchengeschichte und Profanhistorie im Spiegel Newtons und seiner Zeit, in: Saeculum 17 (1966) 193–204; H. Lutz, Profangeschichte – Kirchengeschichte – Heilsgeschichte, in: R. Kottje, Kirchengeschichte heute 75–94.

[52] H. Jedin, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte 125; vgl. ders., Kirchengeschichte als Theologie, in: StdZ 178 (1966) 148–150 (es handelt sich nur um eine knappe Besprechung von Arbeiten H. Rahners zur Kirchengeschichte).

[53] Die Übertragung des Leib-Modells im Sinne einer menschlichen und göttlichen Wirklichkeit illustriert schon die Problematik eines solchen Vorgehens. Wenn der Kirchenhistoriker unbesehen den theologischen Begriff „Kirche" von der Dogmatik übernimmt, verbaut er sich nachgerade den geschichtlichen Ansatz, ganz abgesehen davon, daß sich die dogmatische Umschreibung von Kirche nicht selten wandelt.

ment für das Werden der Kirche und er begleitet sie auch durch die Weltzeit. Man darf solchem Glauben auch eine umfassende Funktion zusprechen, wenn es darum geht, das Erscheinungsbild der Kirche im Lauf der Jahrhunderte zu erhellen und im Rückgriff auf den Ursprung zu konturieren.[54] Der gläubige Historiker wird in diesem Befund den Anspruch der Geschichte nicht weniger anerkennen als die Wirksamkeit dessen, dem die Kirche ihre Existenz verdankt. Es scheint mir freilich möglich, daß solcher Glaube nicht nur in einer theologischen Fakultät beheimatet ist, so daß am Objekt der *ecclesia* die professionellen Kirchenhistoriker sich mit den sogenannten Profanhistorikern treffen, vorausgesetzt eben der Glaube.

Das Thema „Geschichtlichkeit" der Kirche, das uns zugewachsen ist aus der philosophischen Diskussion der letzten 150 Jahre, stellt die Frage nach der Geschichte in neuer Dringlichkeit. Trotz aller Implikationen, die im einzelnen noch der Klärung bedürfen, etwa im Bereich der Dogmengeschichte, kann nicht übersehen werden, daß hierdurch die Kirche in ihrer Geschichte und alle, die darüber reflektieren, energisch auf den Ursprung verwiesen sind. Damit stellen sich neue Aufgaben, die auf einer geschichtlichen Offenheit basieren, und dies auch – um ein Wort von D. M. Mackinon abzuwandeln – in einem „theologischen München", das nicht von den Geistern Tübingens als Diktatoren beherrscht wird.

---

[54] Vgl. R. Aubert, Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse, in: L'histoire et l'historien, Paris 1964, 28–43.

Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa*

Von David Larrimore Holland

Selten wurde in der Kirchengeschichtsschreibung die Interpretation eines bedeutenden Zeitabschnittes so vollständig von einem einzelnen Dokument beherrscht wie das Bild von der Nizänischen Epoche, das man sich im 20. Jahrhundert aufgrund des Rundschreibens der Synode von Antiochien macht. Damit, daß dies im Jahre 1905 endeckte Dokument allgemein – vor allem nach 1913 – als dem 4. Jahrhundert zugehörig anerkannt wurde, hatten sich bestimmte neue Problemkonstellationen ergeben. So revidierte man z. B. die bis dahin gültige Auffassung von der kirchlichen Stellung Eusebius' von Caesarea im allgemeinen und seiner Rolle auf dem 1. Ökumenischen Konzil im besonderen, wobei das Bild, das wir uns sonst von diesem Mann und seiner Theologie aufgrund seiner eigenen Schriften und der Geschichte seiner Zeit machen würden, erheblichen Schaden genommen hat. Zweitens wurde es schwierig, bestimmte Nachrichten über den Konzilsverlauf mit der neugewonnenen Auffassung zu harmonisieren: z. B. das Zusammenspiel zwischen dem Kaiser und Hosius von Cordova, oder den Brief, den Eusebius unmittelbar nach Abschluß des Konzils an seine Diözese gerichtet hat, oder auch die Tatsache, daß die Kirchenmänner des 4. Jahrhunderts, vor allem die Gegner Eusebius', sowohl die Synode von Antiochien als auch deren unbedingt zu postulierenden Einfluß auf das ökumenische Konzil mit Stillschweigen übergehen. Drittens erscheinen die Fragen nach dem Ursprung des nizänischen Glaubensbekenntnisses (= N) und seines Verhältnisses zum Bekenntnis von Caesarea (= Caes) in einem neuen Licht. Bisher hatten die Forscher aufgrund der Angaben in Eusebius' Diözesanschreiben angenommen, N stelle eine Neufassung oder Umarbeitung von Caes dar. Nun aber bot das Synodalschreiben einigen Gelehrten, z. B. Hans Lietzmann und J. N. D. Kelly – beide hatten schon allein aufgrund methodologischer Erwägungen eine derartige Ableitung von N abgelehnt – die Möglichkeit, Caes eine ganz andere Funktion in Nizäa zuzuschreiben und damit ihre Thesen über N zu untermauern. Die seit langem zum Stillstand gekommene Diskussion dieser Probleme wie auch der Authentizität des Synodalschreibens selbst soll im folgenden wieder aufgenommen und weitergeführt werden.

---

* Übersetzung von Rudolf Rengstorf, Göttingen.

I. *Die Synode von Antiochien (324/25)*

Das Synodalschreiben wurde, wie Patristiker wissen, im Jahre 1905 von Eduard Schwartz im Codex Parisinus Syriacus 62 entdeckt, und im gleichen Jahre auch von ihm herausgegeben und kommentiert; die Synode von Antiochien, über die der Brief berichtet, muß nach der von Schwartz vorgenommenen Identifikation und Datierung unmittelbar vor dem Konzil von Nizäa (325) stattgefunden haben.[1] Seitdem sind zwei weitere Textzeugen für den Brief zum Vorschein gekommen, der eine im Codex Vaticanus Syriacus 148 (Sp. 129–131) – in französischer Übersetzung verglichen und wiedergegeben von Franz Nau[2] – und der andere in der Mingana Sammlung zu Selly Oak, Mingana Syr. 8 – über den Henry Chadwick berichtet.[3] Die Historiker werden auch mit den Diskussionen vertraut sein, die sich an der Frage der Authentizität von Brief und Synode[4] entzündeten und ihren Höhepunkt in der scharfen Auseinandersetzung zwischen Adolf von Harnack und Schwartz erreichten.[5]

---

[1] *Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* 1905, S. 272 ff. (= *Gesammelte Schriften,* Bd. 3, *Zur Geschichte des Athanasius* [Berlin 1959], S. 136 ff. Vgl. Kap. VI, „Die Dokumente des arianischen Streites bis 325", S. 117–168).

[2] „Littérature canonique syriaque inédite", *Revue de l'Orient Chrétien,* 2me série, 4 (14), 1909, S. 1–31.

[3] „Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325", *JThS,* n. s. 9, 1958, S. 292–304, bes. S. 297 f. Die Abweichungen von cod. Par. syr. 62 sind auf S. 298, Anm. 1 beschrieben. Chadwick weist darauf hin, daß diese Handschrift eine im Jahre 1911 in Mosul vom Diakon Matthäus angefertigte Abschrift ist, der – so habe jener angegeben – eine Pergamenthandschrift aus dem 10. Jhdt. zugrundeliegt. Das Synodalschreiben findet sich auf fols. 38a–41b. Chadwick berichtet auch, daß diese Handschrift einige Textkorrumptionen mit cod. Par. syr. 62 gemeinsam habe.

[4] Henry Chadwick konnte 1958 („Ossius of Cordova", S. 293) feststellen, unter den Forschern herrsche grundsätzlich Einhelligkeit über die Authentizität von Brief und Synode; dieses Urteil trifft heute sogar noch mehr zu als damals. Die neueren Arbeiten,z. B. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London, 1950, 1960²), S. 280 ff., stimmen mit Schwartz weithin überein. Lediglich Harnack, Nau und Friedrich Loofs *(Paulus von Samosata* [Leipzig, 1924], S. 193 f., der daran festhielt, daß die Synode von Antiochien „eine sichere Größe nicht genannt werden kann") widersetzten sich dem Urteil der Mehrheit bis zu ihrem Tode.

[5] Harnack veröffentlichte einen Angriff gegen die Authentizität des Briefes in einem Beitrag für *Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften,* Berlin, 1908, S. 477 ff., mit dem Titel „Die angebliche Synode von Antiochien im Jahr 324/25". Schwartz erwiderte den Angriff Harnacks mit der gleichen Heftigkeit in seinem Aufsatz „Zur Geschichte des Athanasius VII" in *Nachrichten d. kgl. Gesell. d. Wiss. z. Göttingen,* 1908 (= *Gesammelte Schriften,* III, S. 169–187, in Auszügen, in denen einige der schärferen Repliken, die Schwartz später bedauerte, unter den Tisch fallen). Schwartz nahm den Sieg für sich in Anspruch *(Gesammelte Schriften,* II, S. 7), und wurde in der Folgezeit von den meisten Fachkollegen darin bestätigt. Harnack jedoch blieb unversöhnlich und antwortete in *Sitzungsberichte,* 1909, mit einem neuen Angriff unter demselben Titel. Diese Auseinandersetzung hat Ferd. Cavallera in seinem „Bulletin de Patrologie", 2. Teil, „Le Synode d'Antioche (324–25). Controverse entre M. Harnack et M. Schwartz", *Etudes* 118, 1909, S. 711–716, beschrieben. Cavallera stimmte Schwartz zu und beurteilte das Synodalschrei-

Dem Schreiben zufolge versammelten sich 59 Bischöfe in Antiochien, um über das Verhalten einiger Bischöfe zu beraten, die die von Alexander von Alexandrien wegen arianischer Blasphemie Exkommunizierten wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen hatten. Es wird weiter berichtet, daß man die Anwesenheit einer Reihe von qualifizierten Theologen für die Klärung grundsätzlicher Glaubensfragen genutzt und eine ἔκθεσις πίστεως ausgearbeitet habe, deren Unterzeichnung lediglich von drei Teilnehmern verweigert worden sei. Überraschenderweise wird als einer der Dissidenten Eusebius genannt. Diesen drei Bischöfen sollte von keinem der übrigen Teilnehmer Gemeinschaft gewährt werden, bis die bevorstehende große und hieratische Synode zu Ancyra (Nizäa) endgültig über das Urteil dieser Synode entschieden habe. Erklärte Absicht der Enzyklika ist es, andere vor dem heterodoxen Charakter des Glaubens der Dissidenten zu warnen und dazu aufzurufen, diesen keine Kirchengemeinschaft zu gewähren. Uns interessiert an dem Brief vor allem das unerwartete Auftauchen des Namens Eusebius' unter denen der Exkommunizierten.

Dieses Synodalschreiben, belegt in den angegebenen drei Kodizes, ist der einzige Zeuge dafür, daß jene Synode von Antiochien stattgefunden hat. Nirgendwo sonst in der Literatur der alten Kirche wird auf sie Bezug genommen; Aufschlüsse über Zeitpunkt und Charakter der Synode können also nur dem Brief selbst entnommen werden, dasselbe gilt für die Nachricht über die Exkommunikation Eusebius'.[6] Gleichwohl werden die Angaben der Enzyklika über die Synode und den Kirchenausschluß Eusebius' von den meisten Forschern als ausreichender Beweis für die Historizität beider Ereignisse angesehen.

Mit der Entscheidung für eine derartige Synode werden eine Reihe von historischen Problemen aufgeworfen,[7] doch hat man sich im allgemeinen von

---

ben als parfaitement authentique, während er Harnacks Argumentation von neuem mit spöttischen Bemerkungen überhäufte. F. L. Cross, „The Council of Antioch in 325 A. D.", *ChQR* 128, 1939, S. 49–76, stellt nicht nur die Kontroverse zwischen Harnack und Schwartz eingehend dar, sondern bietet auch eine englische Übersetzung des Briefes, S. 71–76.

[6] Einige Forscher meinen, daß sich die Anspielungen im Briefe Marcellus' von Ancyra an Papst Julian (wiedergegeben bei Epiphanius, *Haereses* 72, 2) auf Eusebius beziehen lassen. Marcellus nennt seine Gegner nicht mit Namen, und seine Bemerkung „welche ich selbst auf der Synode zu Nizäa widerlegt habe" bezieht sich höchstwahrscheinlich auf einige Arianer. Dafür, daß auch Eusebius diesen in Nizäa zugerechnet wurde, findet sich in den vorhandenen Quellen keine Spur. Deshalb ist ein solcher Rückschluß, der sich auf keinen Beleg zu stützen vermag, mehr als fragwürdig. Und doch findet man ihn bei Erich Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25* (Berlin, 1913), S. 155 f., und zwar trotz der anschließenden Feststellung „. . . daß sonst jede Spur von der Verurteilung des Eusebius fehlt"! (S. 156).

[7] Diskussionen entzündeten sich z. B. an folgenden Fragen: a) wann die Synode stattgefunden hat; einige setzten sie nach Nizäa an (z. B. Nau), andere wählten Daten zwischen 322 und 325 (z. B. Schwartz, Seeberg, Opitz, Chadwick; fest steht der 20. Dezember als Todestag des Philogonius, für den das passende Jahr gefunden werden muß); b) wer den Vorsitz auf der Synode geführt hat (die Unterschriftenliste wird von dem Namen Eusebius angeführt, und die Diözesen der Bischöfe werden nicht genannt mit Ausnahme der Exkommunizierten); einige plädieren für Euse-

der beredsamen Argumentation, mit der sich Erich Seeberg in seinem Buch *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25*[8] zum Anwalt der Synode gemacht hat, überzeugen lassen, von einem Buch übrigens, das, selbst nach den Maßstäben deutscher Gelehrsamkeit, als tour de force mühevoller gelehrter Kleinarbeit bezeichnet werden muß. Die meisten Fachkollegen würden auch J. R. Nyman[9] darin zustimmen, daß das Synodalschreiben „fits the pre-Nicene situation and illumines it".

Angesichts eines solchen Urteils kann ich mich jedoch des Gefühls tiefen Unbehagens nicht erwehren. Zunächst beeindruckt mich die Waghalsigkeit der Konstruktion des Gebäudes, das man auf dem Fundament dieser Synode errichtet hat: Wenn man den Schlußstein, nämlich den Brief jener Antiochenischen Väter, entfernt, dann nimmt der Zusammenbruch der gängigen Interpretation der Geschichte und Theologie des nizänischen Streites ganz erstaunliche Ausmaße an. Außerdem überraschen mich die methodischen Künsteleien wie auch der tendenziöse Charakter der Argumente, mit denen man die Behauptungen über diese Synode zu untermauern sucht. Vor allem aber drängen mir die Probleme, die dieser Brief hinsichtlich des Verständnisses der Stellung und des Denkens Eusebius' aufwirft, die Vermutung auf, daß Harnack mit seinen Zweifeln doch recht hatte – auch wenn die von ihm ange-

---

bius von Isaura (z. B. Schwartz, Seeberg), andere nehmen eine Verschreibung des ursprünglichen „Hosius" (von Cordova) an (z. B. Brillantow, Opitz, Chadwick); c) auf wessen Initiative die „große und hieratische Synode zu Ancyra" zurückging; die einen meinen, es seien eben jene Antiochenischen Bischöfe gewesen (z. B. Brillantow, Baynes, Cross), während die anderen dem Bericht Eusebius' folgen, der Konstantin als den Initiator bezeichnet; d) wer der Alexander von *Νέα Ῥώμη* war, an den das Synodalschreiben gerichtet ist; usw.

[8] Aus der Unzahl der Argumente, die Seeberg für die Historizität der Synode und die Authentizität ihres Briefes anführt, kann man als die wichtigsten folgende herausgreifen: (1) Gegen eine Fälschung spricht, daß nicht eine isolierte Episode berichtet wird, sondern daß das Dokument sich einem komplexen geschichtlichen Zusammenhang eingefügt; das zeige der vor-nizänische Charakter der *ἔκθεσις* die Bischofsliste, deren Korrektheit von der nizänischen bestätigt wird, und der sachkundige Hinweis auf das ökumenische Konzil zu Ancyra/Nizäa, usw. (S. 6 f.) (2) Die Tatsache, daß die Bischofssitze der Teilnehmer nicht genannt sind, gilt als Zeichen für das Alter des Briefes, und eine Überprüfung der Namen ergebe, daß die von ihnen repräsentierten Diözesen dem Metropoliten von Antiochien unterstanden. (S. 67 f.) (3) Die Parallelismen zwischen dem Bekenntnis von Antiochien 324/25, den Bekenntnissen von Arius und Alexander und dem zweiten Symbol von Antiochien (341) reflektierten die übliche Praxis miteinander im Kampfe liegender Parteien, sich gegenseitig zu zitieren. (S. 122 ff.) (4) Die Übereinstimmungen in den Anathemen von Nizäa und Antiochien (324/25) können auf die Thalia des Arius zurückgeführt werden, und die Tatsache, daß Antiochien häufiger auf die Thalia anspielt als Nizäa, wird als Anzeichen für Unabhängigkeit und Authentizität angesehen. (S. 146 ff.) (5) Die Reihenfolge, in der die anstößigen Bischöfe aufgeführt werden, entspräche ihrem Dienstalter. (S. 151) (6) Die Knappheit, mit der ein so bedeutender Mann wie Eusebius der Häresie beschuldigt wird, wird als Kennzeichen der Echtheit interpretiert. (7) Das Fehlen des *ὁμοούσιος* in der *ἔκθεσις* (S. 184) gilt als Zeichen der historischen Glaubwürdigkeit.

[9] „The Synod at Antioch (324–25) and the Council of Nicaea", *Studia Patristica*, IV (Berlin, 1961), S. 484; vgl. S. 483–489.

führten Gründe sich nicht halten ließen. Daher bin ich der Synode wie auch ihrem Brief gegenüber ziemlich skeptisch. Aus der Distanz dessen, der sich bisher von keiner Seite hat völlig überzeugen lassen, will ich im folgenden die Probleme aufzeigen, die dem Kirchenhistoriker damit aufgegeben sind, daß sich die überwiegende Mehrheit für die Synode entschieden hat.

II. *Eusebius von Caesarea*

Wir beginnen mit Eusebius. Auf dem Bild, das das Synodalschreiben entwirft, erscheint er als ein Mann, der seine Unterschrift der ἔκθεσις verweigert hat, dafür exkommuniziert wurde und infolgedessen auf dem Konzil zu Nizäa nicht als bedeutender und angesehener Kirchenführer auftreten konnte, sondern in die Haltung dessen gezwungen war, der – mit dem vorläufigen Bann belegt – seine Wiedereinsetzung zu erreichen suchte. Dementsprechend unterbreitete er dem Konzil sein Bekenntnis nicht etwa als Basis für eine konziliare Einigungsformel, sondern als eine Art Verteidigungsschrift, mit der er sich um die Aufhebung des über ihn verhängten Urteils bemühte. Dem eitlen und überheblichen Bischof, der den berühmten Brief an die Gemeinde in Caesarea geschrieben hat, war es – diesen Schluß muß man aus dem Synodalschreiben ziehen – gelungen, seinen Kopf noch einmal aus der Schlinge zu ziehen.[10]

Aber steht der so rekonstruierte Verlauf der Ereignisse nicht in eigentümlichem Kontrast zu dem, was wir sonst von Eusebius wissen? Zunächst: welche Gründe eigentlich hätten Eusebius veranlassen können, der Antiochenischen ἔκθεσις (= Ant) die Unterschrift zu verweigern? Wenn man sich seine theologischen Schriften bis zum Jahre 325 – oder auch seine späteren Werke – unter dieser Frage einmal ansieht, dann dürfte es schwerfallen, in ihnen theologische Einwände ausfindig zu machen, die schwerwiegend genug wären, dafür sogar eine vorläufige Exkommunikation in Kauf zu nehmen. Zwar können wir diese Frage hier nicht erschöpfend behandeln, zu einer hinreichenden Klärung kommen wir aber auch dann, wenn wir uns auf einige wesentliche Gesichtspunkte beschränken.

Bei einer Untersuchung der ἔκθεσις πίστεως erkennt man unschwer, von welchen theologischen Positionen sich die Antiochenischen Väter abzusetzen suchten.[11] Die entscheidenden Fragen werden natürlich im christologischen Artikel behandelt. Wir gehen sie der Reihe nach durch: (1) man bekennt sich dazu, daß der eingeborene Sohn ἐκ τοῦ πατρός gezeugt ist und nicht, wie die Arianer in ihrem Unglauben annehmen, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.[12] Daß Eusebius in diesem Punkt rechtgläubig war, dürfte keinem Zweifel unterliegen.[13] Nicht genug damit, daß Caes eine Formel desselben Wortlautes, ἐκ τοῦ πατρός,

[10] So, e. g., Seeberg, *Die Synode*, S. 155 f.

[11] Wie Seeberg schreibt, „... das Antiochenum ist ein Kampfbekenntnis, kein Glaubenssymbol". *(Die Synode*, S. 149).

[12] Der griechische Text nach Schwartz, *Gesammelte Schriften*, III, S. 139 ff.

[13] Eine der besten Darstellungen der Theologie Eusebius' ist immer noch Hans-Georg Opitz' prägnanter kleiner Aufsatz, „Euseb von Caesarea als Theologe", *ZNW* 34, 1935, S. 1–19; Opitz versteht, Einfühlungsvermögen mit dem notwen-

enthält, legt Eusebius sogar Wert darauf, die arianische Position als *οὐκ ἀκίνδυνον*[14] hinzustellen! Außerdem erklärt er, der Sohn habe teil am Wesen des Vaters;[15] dementsprechend vermeidet er den sich auf den Modus der Zeugung beziehenden Terminus *κτίζειν*[16] und lehnt ihn in seinen späteren Werken sogar ausdrücklich ab.[17]

(2) Ant stellt fest, der Sohn sei wirklich ein Sohn und nicht eine arianische Art von Geschöpf als etwas, was gemacht oder hergestellt wird. Der griechische Terminus ist *γέννημα*. Auch hier befindet sich Eusebius offensichtlich auf sicherem Boden, da Caes ganz ähnlich formuliert (*γεγεννημένον*). Außer-

---

digen kritischen Abstand zu verbinden; zu kritisieren hätte ich lediglich, daß die Schriftgebundenheit der Theologie Eusebius' nicht hoch genug veranschlagt wird. Mit Gewinn liest man auch die Studie von D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea* (London) 1960); für unseren Zusammenhang ist das 6. Kapitel, „Eusebius and the Arian Controversy", S. 121–138, besonders instruktiv, vor allem S. 127–138.

Demgegenüber ist die Arbeit Hendrikus Berkhofs, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (Amsterdam, 1939), nur von geringem Wert; sie bietet nicht nur eine unnötig spröde Darstellung des Denkens Eusebius', vor allem erweist sich Berkhof von Grund auf unfähig, die Theologie Eusebius' wie die der Arianer zu verstehen (z. B. wird das Schlagwort der Arianer wiedergegeben mit „Es gab *eine Zeit*, da der Sohn nicht existierte" [S. 74]. – Hervorhebung von mir). Ebenso irreführend ist der Aufsatz von T. Evan Pollard, „The Creeds of A. D. 325, Antioch, Caesarea, Nicea", *SJTh* 13, 1960, S. 278–300, denn die unkritische Abhängigkeit von der Arbeit Berhhofs setzt den Wert der Eigenleistung Pollards ganz erheblich herab, und seine Neigung, theologische Wertungen und historische Urteile durcheinanderzuwerfen, macht seine Arbeit nicht gerade vertrauenserweckend. Die beiden letztgenannten Arbeiten tendieren dahin, Eusebius von der Warte nizänischer „Orthodoxie" zu beurteilen, und so entgehen beiden die tieferliegenden Ansatzpunkte der theologischen Anstrengungen Eusebius' wie auch die Einseitigkeit der von den Alexandrinern bezogenen Position.

Es dürfte nicht unangebracht sein, bei dieser Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß das meiste von dem, was wir als objektive Darstellungen der Theologie der Arianer wie auch derer, die nicht automatisch mit ihnen brachen, hinzunehmen gewohnt sind, einer kritischen Überprüfung bedarf. Z. B. hat die recht anspruchsvolle Soteriologie, die einige dieser Männer entwickelt haben, nicht genügend Beachtung in unserer Interpretation des 4. Jahrhunderts gefunden. Vgl. Martin Tetz, „Eine arianische Homilie unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien", *ZKG* 64, 1952/53, S. 299–307.

Schließlich sollte hier auch die neue Arbeit von Friedo Ricken, SJ, „Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus", *Theologie und Philosophie* 42, 1967, S. 341–358, erwähnt werden. Rickens Behandlung des mittleren Platonismus wird sicherlich nicht allgemeine Zustimmung finden, doch ist seine Erarbeitung des philosophischen Gedankenguts Eusebius' hilfreich.

[14] *Demonstratio evangelica* v. 1. 15, GCS vi, S. 212. Für die von mir angeführten Werke Eusebius' gebrauche ich folgende Abkürzungen: DE = *Demonstratio evangelica*, ed. I. Heikel, *GCS* (Eusebius) vi; PE = *Praeparatio evangelica*, ed. K. Mras, *GCS* (Eusebius) viii, 1–2; HE = *Historia ecclesiastica*, edd. E. Schwartz und T. Mommsen, *GCS* (Eusebius) ii, 1–2; ETh = *De ecclesiastica theologia*, ed. E. Klostermann, *GCS* (Eusebius) iv.

[15] DE v. 1. 6; GCS vi, S. 211.

[16] ETh I. 10. 1; GCS iv; und vgl. III. 2. 8 ff.; GCS iv.

[17] Mit Wallace-Hadrill (S. 129) nehme ich an, daß Eusebius' Unterscheidung der *οὐσίαι* von Vater und Sohn (PE vii. 15; GCS viii, 1, S. 391 ff.) im origenistischen Sinn als Bezeichnung getrennter Seinsweisen zu verstehen ist.

dem - darauf wurde bereits hingewiesen – vermeidet Eusebius das Verbum κτίζειν; er zog Worte wie προβάλλειν[18] vor.

(3) Das arianische ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν bildet deutlich die Folie für die Behauptung von Ant, daß der Sohn immer ist und daß es kein Vorher gibt, in dem er nicht war. Wieder findet sich bei Eusebius eine deutliche Entsprechung, wenn er schreibt,[19] der Sohn habe niemals nicht existiert. In seiner *Ep. ad Alex.* erläutert er: wenngleich die Erzeugung des Sohnes nicht ohne einen Beginn sei, so sei sie doch vor aller Zeit, auch Ewigkeit, geschehen. Dieser Satz ist zwar nicht logisch konsistent, weist aber in eine andere Richtung als die ungleich kühnere Behauptung des Arius. Außerdem enthält Caes eine Formel, die der von Ant ähnlich ist: πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον. Eusebius spricht vom Sohn auch als einem τέλειος[20] und bezeichnet ihn einmal sogar als ἀίδιος,[21] Ausdrücke, die für einen Arianer kaum in Frage kommen dürften.

(4) Die antiochenische ἔκθεσις erklärt den Sohn zum wahrhaften Abbild des Vaters, zum einzigen Abbild des Vaters. Damit soll die arianische Vorstellung, allein der Wille des Vaters konstituiere den Abbildcharakter des Logos, abgewehrt werden. Auch hier operiert Eusebius offensichtlich innerhalb der Grenzen der Orthodoxie, denn er verbindet die Abbildtheorie mit der Vorstellung, die Konstitution des Sohnes gleiche der des Vaters.[22] Sein Sprachgebrauch kommt dem des Ant an einigen Stellen sogar äußerst nahe: z. B. μόνον ἐν αὐτῷ φέροντα τὴν εἰκόνα.[23]

(5) Der arianischen Kennzeichnung des Logos als veränderlich und wandelbar setzt Ant die Termini ἄτρεπτον ... καὶ ἀναλλοίωτον entgegen; sie finden sich ebenso bei Eusebius: ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐκ ὡς ἕν τῶν κτισμάτων.[24] Derselbe Gedanke kommt in DE iv, 3, 1[25] and v, 4, 13[26] zum Ausdruck.

(6) Ant bekennt, die Weise, in der der Sohn vom ungezeugten Vater gezeugt sei, sei unaussprechlich und unbeschreiblich. Damit wird die arianische Behauptung zurückgewiesen, die Zeugung des Sohnes sei auf den freien Willensentschluß des Vaters zurückzuführen, der Sohn sei von dem, was nicht ist, adoptiert etc. Auch in diesem Punkt wird Eusebius mit seiner Formulierung ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον in Caes den Normen der Orthodoxie gerecht.

Mit alledem soll nicht behauptet werden, Ant klinge, als habe Eusebius selbst es verfaßt! Doch dürfte deutlich geworden sein, daß man weder dem Buchstaben noch dem Geist der theologischen Schriften Eusebius' Gewalt

[18] DE v. 1. 6; GCS vi, S. 211.
[19] DE iv. 3. 13; GCS vi, S. 154.
[20] Div. 3. 1; GCS vi, S. 152.
[21] DE v. 1. 27; GCS vi, S. 215.
[22] DE iv. 2. 1; GCS vi, S. 146.
[23] DE iv. 2. 2; GCS vi, S. 152.
[24] Brief Eusebius', zitiert in Mansi, Bd. xiii, Sp. 316 (zitiert auch in J. Stevenson, *Studies in Eusebius* [Cambridge, England, 1929], S. 85, Anm. 5, mit aber einer unrichtigen Referenz). An dieser Stelle ist es ganz deutlich, daß κτίσμα von τέλειον regiert wird; man sollte auch beachten, daß Caes in der Form, die von Eusebius in Nizäa vorgelegt wurde, πρωτότοκον πάσης κτίσεως lautet.
[25] GCS vi, S. 152. Cf. iv. 13. 6; GCS vi, S. 172: οὐ μεταβαλλὼν τὴν οὐσίαν.
[26] GCS vi, S. 226.

antun muß, um zu der Einsicht zu gelangen, daß Eusebius' Denken nicht nur nicht unvereinbar mit Ant ist, sondern in den entscheidenden Punkten sogar mit ihm übereinstimmt. Zwar darf nicht übersehen werden, daß sich Ant an weniger bedeutenden Stellen von der Art, in der Eusebius zu theologisieren pflegt, abzusetzen scheint (z. B. leitete Eusebius die Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des Sohnes tatsächlich aus der Adoption ab, als welche sich seiner Auffassung nach der Zeugungsvorgang vollzogen hat, und er legt Wert auf die Feststellung, daß der Sohn einen Anfang gehabt habe, womit er in die Richtung des arianischen ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν zu tendieren scheint, obgleich – darauf wurde bereits hingewiesen – er eine seiner Intention angemessene Formulierung nicht finden konnte). Doch muß darauf insistiert werden, daß durch keine dieser Abweichungen von Ant das Zentrum Eusebianischer Theologie berührt wird; keine behandelt er als dermaßen bedeutsam, daß wir – angesichts der grundsätzlichen Vereinbarkeit seiner Theologie mit der des Ant – von ihm erwarten könnten, er hätte dafür sogar – entsprechend dem Bericht des Synodalschreibens von Antiochien aus dem Jahr 324/25 – die Schmach vorläufiger Exkommunikation und kirchlicher Zensur hingenommen.

Einige weitere Bemerkungen über Eusebius' Theologie mögen in diesem Zusammenhang angebracht sein. Erstens ist darauf hinzuweisen, daß Eusebius überall in seinen Schriften seiner festen Überzeugung von der Ähnlichkeit von Vater und Sohn Ausdruck verliehen hat. Besonders aufschlußreich ist seine Metapher von der Vollkommenheit der Übereinstimmung des göttlichen Abbildes mit dem, was es abbildet. Trotz seiner Ablehnung des ὁμοούσιος (zumindest vor Nizäa) und ähnlicher Begriffe scheint er doch die Betonung desselben Sachverhaltes intendiert zu haben aber eben mit Formulierungen, die den Verdacht sabellianischer Häresie ausschlossen. In diesem Sinn will meiner Ansicht nach seine Unterscheidung der οὐσίαι[27] von Vater und Sohn und seine Redeweise vom Vater als einem anderen und größeren Gott[28] verstanden werden. In der Hitze theologischer Auseinandersetzungen war Eusebius fähig, die Grenzen des Erlaubten zu überschreiten um der Verteidigung dessentwillen, was er als das massivste Bollwerk gegen die Häresie betrachtete, nämlich das Gezeugt-worden-sein als differentia specifica des Sohnes. Die Stetigkeit jedoch, mit der er das Wort κτίζειν vermied, sein Gebrauch der Formel ἐκ τοῦ πατρός (im Gegensatz zu ὑπό!) und seine Vorliebe für die Metapher vom Sohn als dem vollkommenen göttlichen Abbild[29] nötigen einen zu der Annahme, daß eine Unterzeichnung von Ant Eusebius keine besonderen Schwierigkeiten gemacht haben konnte.

Zweitens muß jeder, der Eusebius für die Zeit vor Nizäa zu den Arianern rechnen möchte, berücksichtigen, daß Eusebius die Autorität der Hl. Schrift in seinem Werk so stark betont hat. Er stellt sich damit allen, Arianern ebenso wie den Sabellianern (z. B. Marcellus von Ancyra), entgegen, die

[27] Supra, Anm. 17.

[28] DE iv. 16. 48; GCS vi, S. 193: ὑφ' ἑτέρου μείζονος θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ. Vgl. Opitz, „Euseb von Caesarea", S. 18.

[29] DE iv. 2. 2; GCS vi, S. 152; et passim.

lediglich solche Stellen aus der Schrift heranzogen, die ihre eigene Position bestätigten.[30] Denn Eusebius erkannte als ausreichende Legitimationsbasis allein die ganze Bibel in korrekter Interpretation an. Diese Betonung der biblischen Autorität erklärt Eusebius' lebhaftes Interesse an der Hervorhebung der historischen Aspekte bei der Behandlung theologischer Fragen.[31] Historisches Bewußtsein und Schrifttreue verursachten ihm freilich auch manche Schwierigkeiten. Nachdem er z. B. die Grundfrage des arianischen Streites erkannt hatte, stand er in seinem Bemühen um die Wahrung der Einheit der göttlichen Personen hinter keinem anderen zurück, doch stellte sich ihm die Frage nach der göttlichen Einheit – anders als bei den Anhängern Alexanders von Alexandrien – von dem Modus der geschichtlichen Manifestation der Einheit her, in der gerade die Mehrzahl der Personen hervortritt. Von hier aus konnte die Behauptung der göttlichen Einheit nicht Anfangsaxiom sein, sondern sie mußte sich als Derivat aus der vorausgesetzten Vielheit ergeben. Seine „nizänischen" Gegner schlugen den umgekehrten Weg ein, doch wäre es falsch, die beiden Methoden als Gegensätze zu betrachten; vielmehr ergänzen sie einander in der dem Glauben angemessenen Artikulierung der göttlichen Einheit und Verschiedenheit.

Allerdings war Eusebius den theologischen Anforderungen des arianischen Streites nicht ganz gewachsen. Nicht zu Unrecht ist er „der wenig gedankenreiche Eusebios"[32] genannt worden; sein theologisches Denk- und Ausdrucksvermögen konnte nie ganz befriedigen. Doch war er weniger ein arianischer Häretiker als ein Origenist, der seiner theologischen Aufgabe nicht ganz gerecht zu werden vermochte. Er war weniger ein Mann wissentlich falscher Meinung als theologisch unfähig.[33] Damit erscheint die Rolle Eusebius' in

[30] Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, S. 137 ff.

[31] In dieser Hinsicht hat Opitz wichtige Akzente gesetzt in „Euseb von Caesarea", S. 10, wo er u. a. ausführt „Der Kern dieser Ausführungen liegt in der Beschreibung der Herkunft des Logos und der Beziehung der Prophezeiungen im Alten Testament auf den geschichtlichen Christus. Hierbei entwickelt nun Euseb seine ganze Theologie im eigentlichen Sinne." Weiter, „es sei hier schon ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß Euseb weit von der Theologie des Arius entfernt ist. Ihn als genuinen Arianer zu stempeln, verrät nur, daß man von der äußerst geschickten Polemik eines Athanasius nicht los kommt".

[32] Ricken, „Die Logoslehre", S. 343.

[33] Der auffälligste theologische Lapsus ist Eusebius wohl damit unterlaufen, daß er Origenes nicht gefolgt ist, wo jener (Hom. in Ier. IX, 4; GCS [Origenes] iii [ed. E. Klostermann], S. 68 ff.) die Zeugung des Sohnes als eine ewige Zeugung, als *Prozeß* interpretierte. Eusebius behandelte die Zeugung als *Ereignis*, und damit im Grunde genommen als einen Willensakt; deshalb konnte er es nicht vermeiden, die Vorstellung zu verteidigen, daß die Zeugung irgendwie eine zeitliche Komponente gehabt haben muß, so sehr er auch die logisch unstimmige These vertrat, daß die Zeugung vor aller Zeit, einschließlich der „ewigen Zeit" stattgefunden und es den Sohn niemals nicht gegeben habe (DE iv. 3. 13; GCS vi, S. 154). Aber selbst in diesem Punkt betrieb er nicht die Sache der Arianer, vielmehr versuchte er, sich dem zu wiedersetzen und entgegenzuwirken, was er als gefährlichen und häretischen Sabellianismus betrachtete; und das ist ein ganz erheblicher Unterschied. Vgl. dazu Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, S. 131 f., und Opitz, „Euseb von Caesarea", S. 16 f. Stellen, an denen beide auf den Unterschied zwischen Origenes und Eusebius eingehen.

einem anderen Bezugssystem: auf keinen Fall darf man ihn zu den doktrinären Arianern zählen, und der Historiker, der hier nicht genügend differenziert, verstellt sich die Einsicht in die arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts.

Und schließlich gilt es, bei der Klärung des Verhältnisses von Eusebius' Theologie und Ant noch folgendes zu bedenken. Wenn die *ἔκθεσις* der Synode von Antiochien primär gegen Eusebius gerichtet war – wie Seeberg annahm[34] – warum hat man dann nicht einige Schlagworte aus seinen Werken aufgegriffen, um damit die Stoßrichtung eindeutig zu signalisieren? Z. B. hat Eusebius sich in seinem Brief an Euphraton gegen die Bezeichnung des Sohnes als *ἀληθινὸς θεός*[35] ausgesprochen. Auch hatte er den Sohn als *ὁ δεύτερος θεός*[36] bezeichnet und seine Abneigung gegenüber dem *ὁμοούσιος* zum Ausdruck gebracht. Zwar unterschrieb Eusebius dann auf dem Konzil zu Nizäa einige dieser Termini; ihr Auftauchen im Ant aber hätte Eusebius als klaren Affront auffassen müssen, und die Interpretation, die Schwartz, Seeberg u. a. in das Bekenntnis hineingelesen haben, hätte eine textliche Basis gehabt.

Es bleibt also ein Rätsel, warum Eusebius unter denen aufgeführt ist, die dem Ant ihre Unterschrift verweigert haben, da die darin entwickelte Theologie im Denken Eusebius' nur auf geringen Widerstand stoßen konnte und ungleich mehr Zustimmung finden mußte. Und man braucht den Verleumdern Eusebius' gegenüber nicht so defensiv eingestellt zu sein wie der Geschichtsschreiber Sokrates,[37] um zu erkennen, daß Eusebius durch dieses Dokument von Antiochien Unrecht zugefügt worden ist

Eusebius' angebliche Ablehnung des Ant wird auch dann nicht plausibler, wenn die theologischen Aspekte unberücksichtigt bleiben, und man – wie von Seeberg gefordert[38] – allein kirchenpolitische Gründe in Betracht zieht. Dieser These zufolge ging es im Ant gar nicht um die Klärung theologischer Fragen, sondern um die politische Diskriminierung einiger Kirchenmänner (zu denen offensichtlich auch Eusebius gehörte). Dann aber müßte man entweder annehmen, Eusebius habe – da entscheidende theologische Hindernisse einer Unterschrift nicht im Wege standen – der Synode keine Bedeutung beigemessen und sich darum nicht geschert, ob man ihn dort vorläufig exkommunizierte oder nicht – in diesem Fall hätte Caes durchaus die Funktion in

---

[34] *Die Synode,* S. 114.

[35] PG 26, Sp. 712: *ὁ δὲ ἀπὸ Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης Εὐσέβιος, γράφων πρὸς Εὐφρατίωνα τὸν ἐπίσκοπον, οὐκ ἐφοβήθη φανερῶς εἰπεῖν, ὅτι ὁ Χριστὸς οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς.* In DE v, 4, 7 ff.; GCS vi, S. 225, bringt er sogar sein Unbehagen über den dem Sohn beigegebenen Artikel in *ὁ θεός* zum Ausdruck.

[36] Z. B. DE v. 1; GCS vi, S. 215; et passim.

[37] *Historia ecclesiastica* II, 21; PG 67, Sp. 240–244.

[38] *Die Synode,* S. 113 ff. Er schreibt: „Die Glaubensdeklaration will demgemäß keine Entscheidung zwischen Arius und Alexander und den von ihnen in den Vordergrund gerückten dogmatischen Streitfragen geben; sondern sie ist eine politische Aktion, die zunächst durch die Verhältnisse in Antiochien bedingt und gegen bestimmte Personen gerichtet ist" (S. 114). „Das Bekenntnis ist eben Mittel zum Zweck, nicht Zweck selbst gewesen" (S. 116). Vgl. auch S. 149 und 187.

Nizäa haben können, die Eusebius ihm in seinem Diözesanbrief zugeschrieben hat! – oder man müßte behaupten, daß Eusebius sehr wohl an dem interessiert war, was auf der Synode beschlossen wurde, und müßte sich dann allerdings eingestehen, daß man keine Gründe für Eusebius' Verweigerung der Unterschrift angeben kann, und daß damit die Möglichkeit, daß das Synodalschreiben als Basis für eine Neuinterpretation der Rolle Eusebius' in der nizänischen Zeit benutzt werden kann, ungleich skeptischer beurteilt werden muß. Wenn man sicher sein könnte, daß die Synode von Antiochien in jener Zeit stattgefunden hat, könnte man die rätselhafte Erwähnung Eusebius' vielleicht auch damit erklären, daß sein Name nachträglich in den Text hineininterpoliert worden ist.[39] Zweifel an der Authentizität des Briefes als ganzem erwecken ja vor allem seine Angaben über Eusebius. Die Tatsache, daß nirgendwo sonst in der patristischen Literatur auf eine Exkommunikation Eusebius' angespielt wird, die Vereinbarkeit von Ant mit der Theologie Eusebius', die Rolle, die er nach eigenen Angaben – eine Darstellung, die von den Zeitgenossen unwidersprochen blieb! – gespielt hat,[40] und die erstaunliche Knappheit, mit der das Synodalschreiben auf ihn Bezug nimmt, all das wirft ein fragwürdiges Licht auf die Synode ebenso wie auf ihren Brief, sodaß die Vermutung naheliegt, die Verteidigung der Authentizität des Briefes und der Historizität der Synode könne nur eine tour de force sein. Mithilfe der Interpolationshypothese hätte man sich jedoch eines der diese Synode umgebenden Problemkomplexe entledigt.[41]

---

[39] Oder ist vielleicht lediglich das „von Caesarea" eine Interpolation? Doch die Tatsache, daß die Diözesen der beiden anderen mit Eusebius exkommunizierten Bischöfe genannt sind, macht das recht unwahrscheinlich. Anschauungsmaterial zu Interpolationen und Fälschungen in frühen Konzilsakten findet sich u. a. bei Adolf-Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Göttingen, 1965), S. 243, Anm. 1.

[40] Es ist erstaunlich, wie stark das vom Synodalschreiben gezeichnete Bild Eusebius' auf die Beurteilungen abgefärbt hat, die ihm in diesem Jahrhundert zuteil geworden sind. Seine Schriften zeigen ihn als einen vorsichtigen, oftmals schwankenden Mann, doch die abfälligen Bezeichnungen, mit denen ihn Seeberg (schlau, unehrlich, usw.) u. a. bedenken, sind nur dann gerechtfertigt wenn man von der Historizität seiner Exkommunikation ausgeht, die Eusebius dann natürlich verschleiert oder gänzlich verschwiegen haben *muß!* Eine vorzügliche Würdigung der kritischen Urteilsfähigkeit und Objektivität des Historikers Eusebius (die er sogar dort unter Beweis stellt, wo es um seine eigenen Interessen geht) findet sich bei Opitz, „Euseb von Caesarea", S. 14; vgl. auch S. 3 f.

[41] Die „Exkommunikation" würde an Bedeutung verlieren, wenn man sie – was möglich ist – lediglich als Bezeichnung dafür versteht, daß der Name Eusebius' aus verschiedenen *γράμματα κοινωνικά* – Listen von Bischöfen, die Abendmahlsgemeinschaft hatten – gestrichen worden ist. Diese Listen wurden von Zeit zu Zeit geändert, und sie hatten beträchtlich weniger Gewicht als eine synodale Exkommunikation. Eusebius hätte dann in Nizäa nicht das Gefühl, in höchster Gefahr zu schweben, haben brauchen. Doch erscheint diese Interpretation des Synodalschreibens recht gezwungen, da der Brief de facto die Exkommunikation verhängt, wenn er auch dem Wortlaut nach nicht die Oberaufsicht und Jurisdiktion über den Stuhl von Caesarea beansprucht (er teilt einfach mit, daß die versammelten Bischöfe Eusebius die Gemeinschaft verweigern und fordert andere auf, ihrem Beispiel zu folgen).

III. *Die Ereignisse in Nizäa*

Doch wirft die Rezeption der Schwartzschen Identifikation des Synodalschreibens noch eine Reihe anderer Probleme auf. Breitet doch dieser Brief über die Vorgänge auf dem Konzil zu Nizäa, über die wir ohnehin wenig genug wissen, ein noch größeres Dunkel. Zunächst – so wird man zugeben müssen – wäre es doch seltsam, daß sich das Konzil mit der kaiserlichen Autorisierung des Caes abfand, wenn Eusebius dieses Bekenntnis tatsächlich als Erweis seiner Rechtgläubigkeit vorgelegt hätte. Caes ging auf die strittigen Fragen in keiner Weise eindeutiger ein als das Credo, das Marcellus von Ancyra Papst Julian einige Jahre später unterbreitete, um den Dispens von einem ähnlichen Bann zu erreichen.[42] Können wir wirklich unterstellen, daß Konstantin einen derart starken Druck auf die versammelten Bischöfe ausübte, zumal, wenn wir mit Seeberg[43] annehmen, daß die überwiegende Mehrheit der Konzilsteilnehmer mit Alexander sympathisierte? Sollten sie ihre Bedenken so bereitwillig fallengelassen haben, vor allem dann, wenn die Synode von Antiochien kurz zuvor getagt hatte und zwar unter dem Vorsitz von Hosius von Cordova, der jetzt wieder als theologischer Berater des Kaisers fungierte? Würden diese Männer, die wenige Jahre zuvor noch harter staatlicher Verfolgung ausgesetzt gewesen waren, jetzt plötzlich in einer entscheidenden Glaubensfrage dem Kaiser nachgeben, mochte es auch der Christ Konstantin sein? Ich halte das für unwahrscheinlich. Man braucht die Bedeutung Konstantins nicht herunterzuspielen, um zu der Einsicht zu gelangen, daß die Kirche im Sommer des Jahres 325 kein „ohnmächtiges Werkzeug“[44] in seinen Händen war.

Zweitens wird das Verhältnis zwischen Konstantin und Hosius unerklärlich, wenn jene antiochenische Synode im Jahre 324/25 historisch ist, denn der besten Untersuchung zufolge, über die wir gegenwärtig verfügen, hat Hosius den Vorsitz in Antiochien geführt.[45] Daß er bei der Bekehrung Konstantins eine Rolle gespielt hat, ist höchst wahrscheinlich. Eusebius berichtet,[46] daß Hosius an der Schlichtung des Donatistischen Streites beteiligt war. Im Jahre 314 kann er mit dem Kaiser im Osten gewesen sein, da über seine Teilnahme an der Synode von Arles in jenem Jahr nichts berichtet wird. Sicherlich wurde er in den Anfängen des arianischen Streites von Konstantin als eine Art „Friedensstifter“ eingesetzt. Und daß er dem Kaiser als Ratgeber diente, kann kaum bezweifelt werden. So ist die Frage, ob die Anregung, das ὁμοούσιος in das nizänische Bekenntnis aufzunehmen, auf Hosius oder Konstantin zurückgeht, immer noch umstritten. Wie läßt sich dann das Verhalten

---

[42] Zitiert in Epiphanius, *Haereses* 72, 2–3.

[43] *Die Synode*, S. 97.

[44] So Eduard Schwartz, *Gesammelte Schriften*, III, S. 185; vgl. S. 180–185.

[45] Vgl. Chadwick, „Ossius of Cordova“, und Nyman, „The Synod at Antioch“; und vgl. Anm. 7 oben. – Für die Frage des Verhältnisses zwischen Hosius und Konstantin überhaupt, s. Victor C. de Clerq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period.* (Washington, D. C., 1954), und bes. S. 148 ff.

[46] HE X. vi. 2.

Konstantins in Nizäa erklären, das ja nur als schroffe Zurechtweisung des Hosius verstanden werden kann, als ein Affront gegen die von ihm geleitete Synode und gegen dessen tiefste theologische Erkenntnisse!

Eine der eindruckvollsten Interpretationen der Rolle, die Konstantin in Nizäa und im arianischen Streit überhaupt gespielt hat, hat Erich Seeberg[47] geliefert. Seiner Meinung nach hat Konstantin durchweg als „Realpolitiker" gehandelt. Wenngleich religiös vom Christentum beeinflußt, sei er doch kein wirklicher Christ gewesen. Eine wichtige Rolle habe bei seinen Entscheidungen der Aberglaube gespielt (z. B. bei der Auswahl des Tagungsortes für das Konzil usw.). Politischen Zweckmäßigkeitserwägungen habe er in der Regel den Vorrang gegeben. So hätte keine der streitenden Parteien voll zum Zuge kommen dürfen, alle Richtungen seien um der Erreichung kaiserlicher Ziele willen auf kaum verhüllte Weise manipuliert worden. Von Hosius wird angenommen, er habe Konstantin davon überzeugt, daß die Mehrheit des Ostens für Alexander sei, und so habe Konstantin sich für deren theologischen Standpunkt entschieden. Es sei allerdings notwendig gewesen, sie über ihre Siegeschancen im unklaren zu belassen, damit sie nicht glaubten, den Kaiser in der Tasche zu haben. „Die Orthodoxen sollen gewinnen, aber nicht triumphieren. Auch in Nicäa ist die konstantinische Politik ihren Weg, zwei Schritte voran und einen zurück, gegangen."[48] Deshalb also, um jeden im Dunkel zu lassen, sei Eusebius rehabilitiert worden, während den Arianern in der entscheidenden Frage dann eine Niederlage beigebracht wurde. Die Problematik einer solchen Interpretation der Konzilsvorgänge liegt jedoch darin, daß sie Konstantins Vertrautheit mit kirchlichen und theologischen Fragen voraussetzt, obwohl bei ihm später gerade auf diesem Gebiet schwerwiegende Orientierungsmängel zu beobachten sind, und darin daß sich die Kirche schon immer gegen kaiserliche Interventionen in fundamentalen Glaubensfragen zur Wehr gesetzt hatte.[49] Seebergs Theorie ist jedoch in vieler Hinsicht bestechend – und ließen nicht so viele andere Umstände an der Historizität der Synode von Antiochien und der Authentizität ihres Briefes zweifeln, könnte man sich manches davon zueigen machen.

Problematisch wird drittens das Verhältnis, in dem Eusebius und Caes zu Nizäa stehen. Folgende Punkte bedürfen der Klärung:

1.) Als einer der entscheidenden Einwände gegen die Zuverlässigkeit der Eusebianischen Berichterstattung über den arianischen Streit und die Vorgänge auf dem Konzil wird die Tatsache angeführt, daß Eusebius[50] nicht erwähnt, daß das ökumenische Konzil zunächst nach Ancyra einberufen wor-

---

[47] *Die Synode*, S. 191–217.

[48] *Die Synode*, S. 203.

[49] Die von Seeberg angeführte Äußerung des Eustathius, die von Theodoret wiedergegeben wird, scheint mir das nicht herzugeben, was Seeberg ihr entnehmen möchte (vgl. Theodoret, *Historia ecclesiastica* I. 8). „Theodoret's deficiency in critical sense" (Henry Chadwick, „The Fall of Eustathius", *JThS 49*, 1948, S. 28) ist weithin beobachtet worden. Vgl. auch Wilhelm Schneemelcher, „Zur Chronologie des arianischen Streites", *ThLZ* 79, 1954, Sp. 397.

[50] *De vita Const.* III. 6.

den war und dann aufgrund eines kaiserlichen Briefes nach Nizäa verlegt wurde. Seeberg[51] meint, das Wortspiel Eusebius' *νίκη – Νίκαια* schließe eine vorausgegangene Einberufung nach Ancyra sogar aus. Wir brauchen hier in die Diskussion über die umstrittene Authentizität des Briefes nicht einzutreten, mit dem Konstantin die Verlegung des Konzils verlaßt hat.[52] Doch sollte beachtet werden, daß die Authentizität dieses Briefes unbedingt erforderlich ist für die Verteidigung der angeblichen Antiochenischen Synode, da das Synodalschreiben auf ihn Bezug nimmt. Umgekehrt kann das Konstantinische Schreiben echt, die Synode von 324/25 jedoch eine Fiktion und ihr Brief eine Fälschung sein! Die Authentizität des kaiserlichen Briefes gäbe lediglich Argumente für die *Möglichkeit* von Antiochien an die Hand, wäre aber kein Beweis der historischen Tatsächlichkeit. Seeberg ist also einem logischen Trugschluß zum Opfer gefallen, es sei denn, man hätte die Frage über Antiochien *präjudiziert*.

2.) Wenn man bedenkt, daß weder Athanasius noch Hosius irgendetwas über Antiochien und die Verurteilung Eusebius' haben verlauten lassen, dann fällt es schwer, Gründe namhaft zu machen, mit denen man die Behauptungen, die Eusebius gleich nach dem Konzil in seinem Brief an die Gemeinde in Caesarea über sein Verhalten und das Gewicht seiner Persönlichkeit aufstellt, in Zweifel ziehen könnte. Seeberg[53] behalf sich mit der Auskunft, Athanasius habe die Rehabilitation Eusebius' eines Berichtes nicht für wert gehalten, sondern lediglich die Tatsache, daß dieser das nizänische Bekenntnis und seine Anathemen rechtgläubig unterschrieben hat. Und Chadwick[54] vermutete, daß die Episode in Antiochien peinlich genug für alle Beteiligten gewesen war, sodaß sie offenbar ein Interesse daran gehabt hätten, Stillschweigen darüber zu bewahren. Beide Theorien scheinen doch etwas weit hergeholt zu sein angesichts einer solch bedeutsamen Angelegenheit; und während der anschließenden Kämpfe haben sich sicherlich Anlässe ergeben, die es dem einen oder anderen hätten ratsam erscheinen lassen, die Erinnerung an die Schande Eusebius' wieder wachzurufen.

3.) Und schließlich wird der Brief, den Eusebius an die Gemeinde in Caesarea geschrieben hat rätselhaft. Wie ist die ungewöhnliche Tatsache zu erklären, daß Eusebius es unterläßt, seinen Leuten gegenüber auch nur mit einem Wort seine Wiedereinsetzung, die Aufhebung der vorläufigen Exkommunikation, zu erwähnen? Zahlreiche Erklärungsversuche sind unternommen wor-

---

[51] *Die Synode*, S. 156, Anm. 3.

[52] Der Brief findet sich in cod. Par. syr. 62 und ist darum vielleicht in mancher Hinsicht ebenso suspekt wie das am gleichen Ort überlieferte antiochenische Synodalschreiben, das auf die bevorstehende „große und hieratische Synode zu Ancyra" hinweist; doch gibt es für den Brief Konstantins noch einen anderen Beleg, nämlich in cod. BM 14, 528.

[53] *Die Synode*, S. 159. Die These Seebergs (S. 161), es sei sogar denkbar, daß Athanasius gar nichts von Antiochien und der Exkommunikation gewußt habe, erscheint mir wenig glaubwürdig.

[54] „Ossius of Cordova", S. 304.

den,[55] aber keiner berücksichtigt genügend den Unterschied zwischen Eusebius' Brief und den Interpretationen, die er durch die Gelehrten erfahren hat, die glaubten, die antiochenische Synode in das nizänische Geduldsspiel einfügen zu müssen.

Welche Bedingungen müßten nun eigentlich erfüllt werden, um das Synodalschreiben wie die Synode von 324/25 selbst als Fiktionen zu erweisen? Seeberg[56] verlangt dafür den Aufweis von Widersprüchen innerhalb des Dokuments oder den Nachweis, daß die Darstellung im Gegensatz zu dem steht, was wir aufgrund anderer Quellen als eindeutig historisch erwiesen betrachten können. Ich stimme dem zu. Dabei stellt sich dem Forscher die Frage, wie das vorhandene Material zu bewerten ist. Die einzelnen Daten können nicht voneinander isoliert werden, sondern sie sind Teile eines Gesamtkomplexes, innerhalb dessen man höchstens ein gewisses Gefälle erkennen mag. Unsere Kenntnisse reichen nicht aus, um die Frage eindeutig beantworten zu können, und vielleicht beläßt man sie am besten unter den quaestiones disputatae. Mir lag vor allem daran zu zeigen, daß man vorschnell einen Schlußstrich unter die Angelegenheit zieht, wenn man sich von unserem gegenwärtigen Wissensstand aus für Antiochien 324/25 und gegen Eusebius entscheidet. Ich habe versucht, zumindest einen vorläufigen Beweis dafür zu entwickeln, daß die gängige negative Beurteilung der Glaubwürdigkeit Eusebius' auf einer petitio principii beruht, nämlich auf der Annahme, daß das Synodalschreiben von Antiochien authentisch ist; denn darüber kann doch erst entschieden werden, wenn wir das, was wir von Eusebius selbst wissen, einer kritischen Untersuchung unterzogen haben. Darüberhinaus war ich um den Aufweis bemüht, daß durch das Synodalschreiben in Wirklichkeit ebensoviele Probleme neu gestellt wie gelöst werden und daß die Art und Weise, mit der die Gelehrten sich der neu aufgeworfenen Schwierigkeiten zu entledigen suchen, zum ungenügendsten gehört, was die ganze Diskussion bisher gezeitigt hat.

IV. *Caes und N*

Wenn es demnach gerechtfertigt ist, die Hypothese von der Authentizität der Synode von Antiochien und ihres schwierigen Briefes als zumindest noch nicht endgültig verifiziert anzusehen, wie steht es dann um die Behauptung

---

[55] Vgl., z. B., Kelly, *Creeds*, S. 220 ff. Seeberg macht eine ganze Reihe von Alternativvorschlägen (*Die Synode*, S. 157 ff.). Er meint (a) entweder sei die Aufmerksamkeit Eusebius' von der Tatsache, daß er das nizänische Bekenntnis unterschrieben hatte, derart in Anspruch genommen worden, daß er an die Aufhebung der Exkommunikation sich „nicht mehr erinnert" habe, oder (b) seine Gemeinde in Caesarea habe niemals etwas von seiner vorläufigen Exkommunikation erfahren, oder (c) damit, daß er Caes als Basis für N ausgegeben und sich selbst als „Vater" von N hinstellte, habe Eusebius auf seine Weise von seiner Rehabilitierung berichtet. Weder diese Konstruktionen Seebergs noch die recht gewaltsame Eisegese des Briefes durch Kelly können überzeugen.

[56] *Die Synode*, S. 57.

von Hans Lietzmann[57] und J. N. D. Kelly[58] u. a., Caes könne nicht die Basis für N gewesen sein? Jedenfalls verliert sie ihre wichtigste Stütze, nämlich einen sicheren historischen Anhaltspunkt dafür, daß Caes in Nizäa eine andere Funktion hatte als die ihm von Eusebius zugeschriebene. Wenn man weder die Historizität der Exkommunikation Eusebius' noch dessen völlige Unwahrhaftigkeit unterstellen will, dann muß man ihm schon abnehmen, daß er dem Konzil sein Bekenntnis als Einigungsformel für alle Parteien unterbreitet habe. Tertium non datur! Eine eingehende vergleichende Analyse von N, Caes und anderen Bekenntnissen braucht hier nicht vorgenommen zu werden,[59] doch im Hinblick auf das, was oben erörtert wurde, sind einige Bemerkungen dazu angebracht. Die Argumentation Lietzmanns und Kellys läuft im Grunde auf folgendes hinaus: Eusebius' Behauptung, Caes liege N zugrunde, entstelle den wirklichen Sachverhalt, denn ein Vergleich von N mit den Bekenntnissen, die sich bei Epiphanius und Cyrill von Jerusalem finden, fördere ungleich mehr Berührungspunkte zwischen N und dieser Gruppe von Bekenntnissen zutage als man zwischen N und Caes entdecken könne. Dieses Urteil stützt sich vor allem auf die zwischen N und Caes bestehenden Unterschiede der Wortfolge, Wortwahl usw. N sei einfach näher verwandt mit den Syro-Palästinensischen (vielleicht sogar mit den Jerusalemischen) Bekenntnissen als mit Caes.

Diese Theorie enthält formale wie inhaltliche Schwierigkeiten. Inhaltliche insofern, als wir für die Bekenntnisformen, die Lietzmann als Grundstock für N annimmt, einfach keinen Beleg haben. Denn alle jene Syro-Palästinensischen Bekenntnisse, auf die er sich mit Kelly beruft, sind *jünger* als N, und es ist keineswegs geklärt, ob die angenommene Richtung des Abhängigkeitsverhältnisses nicht genau umgekehrt werden muß. Daß solche Bekenntnisse vor N existiert haben können, soll gar nicht bestritten werden, aber wir haben eben keine Beispiele dafür. Damit stoßen wir auf die formale Schwierigkeit der Theorie: welche Kriterien gibt es für eine zuverlässige Rekonstruktion der vor-nizänischen Form eines dieser Bekenntnisse? Kellys Methode, nach der aus späteren Formeln, jede Phase die N und die nizänische Theologie direkt reproduziert, ausgeschieden wird, ist höchst fragwürdig. Sie führt mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zu falschen Ergebnissen, da Bekenntnisse, einschließlich N, in der Regel nicht völlige Neuformulierungen des Glaubens darstellen; vielmehr spiegeln sie zu einem gewissen Grad die vorherrschenden Ansichten ihrer Verfasser wider. Von daher ist es sehr wahrscheinlich, daß zumindest einiges von „nizänischer" Theologie und Phraseologie bereits in der *vor*-nizänischen Form dieser Bekenntnisse enthalten war. Für die Bestimmung dessen, was vor- und was nach-nizänisch ist, sind wir also nicht allzu gut ausgerüstet! Zwar können wir die Möglichkeit unterstellen, daß andere Bekenntnisse existierten, doch verfügen wir nicht über hin-

[57] „Symbolstudien XIII", *ZNW* 24, 1925, S. 193–202 (= *Kleine Schriften*, Bd. III, Berlin, 1962, S. 248–260).

[58] *Creeds*, S. 217 ff.

[59] Die Hauptsachen findet man bei Lietzmann, *Kleine Schriften*, III. S. 250 f. und 255 f.

reichend zuverlässige Kriterien, anhand deren wir ihre vor-nizänischen Formen aus den uns vorhandenen jüngeren Texten ableiten könnten. Lietzmann und Kelly haben Rekonstruktionen dieser Frühformen vorgelegt, doch läßt mir die Methodologie, von der sie sich leiten ließen, ihre Ergebnisse als höchst suspekt erscheinen. Es ist also noch keineswegs als gesichertes Ergebnis der Forschung zu betrachten, daß Caes als Basis für N wegen der angeblichen näheren Beziehungen Ns zu einem hypothetischen Syro-Palästinensischen Bekenntnis ausscheiden muß.

Doch ist das noch nicht alles. Wenn man sich nämlich die Übereinstimmungen und Divergenzen zwischen N auf der einen und Epiphanius I und Cyrill von Jerusalem auf der anderen Seite – also den Bekenntnisformen, die diesen Forschern zufolge die Annahme der Syro-Palästinensischen Herkunft von N[60] nahelegen – genauer ansieht, dann zeigt sich, daß N auch mit keinem dieser Bekenntnisse in jeder Beziehung übereinstimmt. Und auch der Hinweis darauf, daß in einigen relativ unbedeutenden Punkten die Quantität der Übereinstimmungen zwischen N und diesen Bekenntnissen etwas größer ist als die zwischen N und Caes, trägt hier nicht viel aus, denn Kelly wie Lietzmann[61] geben zu, daß der exakte Wortlaut des Bekenntnisses, das in N eingegangen ist, nicht mehr rekonstruiert werden kann. Man kann lediglich vermuten, welche Ähnlichkeiten und Unterschiede sich möglicherweise ergäben, würde ein solches Bekenntnis irgendwann noch einmal auftauchen. Es bleibt dabei: derselbe Einwand, den Kelly und Lietzmann gegen die Verwandtschaft von N und Caes, für die frühere Forscher aufgrund der Angaben Eusebius' eingetreten waren, erhoben haben, richtet sich auch gegen ihre eigenen Theorien!

Schließlich geht aus dem kürzlich erschienenen Buch von Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli (Edizione critica)*,[62] mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, daß die Kirchenmänner des 4. Jahrhunderts keineswegs so ängstlich um die Erhaltung der ipsissima verba von Bekenntnissen (gleich ob Tauf- oder Konzilssymbole) bemüht waren, wie das von modernen Forschern angenommen wird. Nach 325 waren viele Bekenntnisse im Umlauf, die die Bezeichnung „nizänisch" (oder „der Glaube der 318 Väter" oder „der Glaube von Nizäa") trugen trotz der erstaunlichen Vielfalt formaler und inhaltlicher Unterschiede;[63] entscheidende Kernsätze sind davon ebenso betroffen wie unbedeutende stilistische Merkmale. Kelly

[60] Lietzmann, *Kleine Schriften*, III, S. 255 f.

[61] Kelly, *Creeds*, S. 229; Lietzmann, *Kleine Schriften*, III, S. 257.

[62] Testi e Ricerche de Scienze Religiose, 2. Roma, Freiburg, Basel, Barcelona, Wien, 1967, S. 29–167. Vgl. D. L. Holland, „The Creeds of Nicea and Constantinople Reexamined", *Church History* XXXVIII, 1969, S. 248–261; 250–254.

[63] Ein Paradebeispiel für ein als „nizänisch" ausgegebenes Bekenntnis ist jenes, zu dem Theodor von Mopsuestia einen Kommentar geschrieben hat: s. Alphonse Mingana, *Woodbrooke Studies*, vol. V, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Cambridge, England, 1932), S. 18 (Syrisch, S. 117), wo Theodor sein Werk als „Auslegung des Glaubens der 318" charakterisiert. Vgl. auch D. L. Holland, „The Earliest Text of the Old Roman Symbol: A Debate with Hans Lietzmann and J. N. D. Kelly", *Church History* XXXIV, 1965, S. 262–281; 264 f.

hat das auch selbst erkannt,[64] doch ist ihm entgangen, daß er damit seiner ganzen Argumentation, mit der er seine These, Caes könne nicht in N eingegangen sein, zu untermauern sucht, den Boden entzogen hat. Um die These aufrechtzuerhalten, brauchte man Beweismaterial dafür, daß das 4. Jahrhundert in auffälliger Weise an der Erhaltung ursprünglicher Bekenntnisformen interessiert war. Denn Kellys und Lietzmanns Argumentation beruht ja auf der Voraussetzung, daß schon unwesentliche Änderungen in den Symboltexten aufschlußreich seien. Diese Voraussetzung erweist sich angesichts des tatsächlichen Sachverhalts jedoch als irrig: Varianten, speziell in unbedeutenden Zusammenhängen, können als von „scarso valore“[65] eingestuft werden. Diese Erkenntnis allein macht freilich nicht schon Caes zur Grundlage von N, doch bringt sie die Argumentation, die das Gegenteil zu beweisen sucht, zu Fall, vor allem, wenn diese der Erklärung, die sich aus dem antiochenischen Synodalschreiben für das Auftauchen von Caes in Nizäa ableiten läßt, beraubt ist.

Meiner Meinung nach wird man dem vorhandenen Material am besten gerecht, wenn man sich die Position Adolf von Harnacks[66] zueigen macht, nämlich wenn man Caes weiterhin als Basis für N betrachtet und gleichzeitig die Möglichkeit einräumt, daß viele der in Nizäa versammelten Bischöfe ebenfalls ihre Bekenntnisse dem Redaktor bzw. dem Redaktionsausschuß zur Verfügung gestellt haben und darum in gewissem Sinn auch den Titel „Vater des Nicaenums“ verdienen. N sollte man deshalb vielleicht als eine Bekenntniskompilation betrachten, deren Stil nicht aus einem Guß, deren Theologie unvollständig trinitarisch ist und die niemanden völlig zufriedenstellen konnte.

V. *Resultat*

Abschließend möchte ich zwei Punkte noch einmal herausstreichen: Erstens will dieser Aufsatz nicht die Möglichkeit überhaupt in Frage stellen, daß die Synode von Antiochien (324/25) stattgefunden habe; Schwartz, Seeberg u. a. haben gezeigt, daß man sie in der Geschichte des 4. Jahrhunderts unterbringen kann. Bestritten wurde vielmehr, daß man damit schon legitimiert sei, ein derartiges Geschichtsbild als endgültig und gesichert zu betrachten. Der Angriff auf diese Bastion wurde vorgetragen mithilfe der mit dieser Interpretation konkurrierenden, ihr oft sogar widersprechenden historischen Daten – vor allem mit denen, die Eusebius von Caesarea betreffen – die, wenn sie auch nicht gleich eine andere Interpretation nahelegen, uns dann doch zu-

---

[64] *Creeds*, S. 323.

[65] Dossetti, *Il Simbolo*, S. 262. Vgl. auch Ritter, *Das Konzil*, S. 191 f., wo gezeigt wird, daß die angeblichen „Erweiterungen“, die N 381 in Konstantinopel erfahren hat, erlaubt waren trotz des Anathema, mit dem man in Nizäa alle belegt hatte, die dieses Bekenntnis verändern würden. Vgl. zu dieser Frage auch S. 182 ff.

[66] „Kritischer Epilog“ zu Lietzmanns „Symbolstudien XIII“, *ZNW* 24, 1925, S. 203. Diese gerade eine Seite lange Kritik wurde auf Lietzmanns Bitte hin verfaßt und zusammen mit dessen Aufsatz abgedruckt.

mindest den Widerstand dagegen abzuverlangen scheinen, daß das Problem allzu leichtfertig aus der Liste der quaestiones disputatae gestrichen wird. Zweitens haben die jüngsten Symbolstudien offensichtlich mehr als genug Beweismaterial dafür zutage gefördert, daß sich die bisherige Auffassung, einer Interpretation von N als Umarbeitung von Caes ständen unüberwindliche Hindernisse im Wege, nicht länger halten läßt. Nicht nur für das 4. Jahrhundert, sondern auch für die Folgezeit bis ins 6. Jahrhundert hinein kann nachgewiesen werden, daß die Kirchenmänner bei weitem nicht so an den ipsissima verba der Bekenntnisformulare interessiert waren, wie man bisher angenommen hat. Deshalb kann die Möglichkeit, daß N eine Version von Caes ist, nicht eo ipso ausgeschlossen werden.

(Abgeschlossen März 1969)

Die Kapitulation der evangelischen Kirche vor dem nationalsozialistischen Staat

Zur kirchlichen und politischen Haltung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom Herbst 1932 bis zum Rücktritt Bodelschwinghs am 24. Juni 1933

Von Klaus Scholder

Über die Haltung der offiziellen Organe des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes in den stürmischen Monaten vor und nach der Machtergreifung ist bisher relativ wenig bekannt. Man kennt zwar die wichtigsten Fakten und Verlautbarungen, aber aufs Ganze gesehen reicht unser Wissen über das bei Gauger dargebotene Material nicht sehr weit hinaus.[1] Dabei hatte der Kirchenbund gerade in dieser Zeit eine Fülle von Entscheidungen zu treffen, die von großer, fast unabsehbarer Tragweite waren oder werden konnten.

Wenn über diese Wochen und Monate im Frühjahr und Sommer 1933 bisher wenig gearbeitet wurde, so hatte das seinen guten Grund. Einer vom Interesse an der Bekennenden Kirche geleiteten Forschung mußte dieser Abschnitt nur wie ein Vorspiel erscheinen, nur wie der Auftakt zur großen Auseinandersetzung, die im Grunde erst mit der Nominierung Müllers und den Kirchenwahlen vom 23. Juli begann. So berechtigt dieser Aspekt ist, so bleibt doch demgegenüber festzuhalten, daß jene erste Phase des Kirchenkampfes, wo noch überall die legalen Kirchenleitungen im Amt waren, innerhalb des Ganzen einen Abschnitt eigenen Rechts und eigener Problematik darstellt. Dieser Abschnitt läßt sich im übrigen exakt datieren: er beginnt im November 1932 mit einer Aussprache im Kirchenausschuß über die „Kirchliche Stellungnahme zu den gegenwärtigen politischen Verhältnissen und Bestrebungen" (so der Punkt 5 der Tagesordnung der Sitzung des Kirchenausschusses vom

---

[1] Joseph Gauger, Chronik der Kirchenwirren I (1934). Leider ist Gaugers unschätzbare Dokumentation gerade für unseren Zeitraum noch ziemlich unvollständig. Günther van Norden, Kirche in der Krise, Die Stellung der evangelischen Kirche zum nationalsozialistischen Staat im Jahre 1933, 1963, hat die zentrale Bedeutung der Reichsbischofsfrage kaum gesehen. Die entscheidende Sitzung des Kirchenausschusses am 23. und 24. Juni ist nicht einmal erwähnt. Eine spezielle Untersuchung zur Entstehung und Bedeutung der Verfassung der DEK hat jüngst Horst Kater vorgelegt (Die Deutsche Evangelische Kirche in den Jahren 1933 und 1934. Die Gründung einer Kirche im totalitären Staat und ihr Zerfall. Diss. jur. München 1969. masch.; Drucklegung steht bevor). Eine ausführliche Darstellung der ganzen Vorgänge ist von der Dissertation Helmut Baiers zu erwarten (Um Reichsbischof und Verfassung der DEK 1933).

24./25. November 1932), und er endet am 24. Juni 1933 mit der Einsetzung eines Staatskommissars und dem Rücktritt Bodelschwinghs.

Das besondere Interesse, das dieser Zeitabschnitt verdient, liegt in folgendem. Bis zum 24. Juni war die deutsche evangelische Kirche noch intakt; alle ihre Organe, vor allem ihr wichtigstes Organ, der Kirchenausschuß, funktionierten noch nahezu uneingeschränkt. Was in dieser Zeit an Entscheidungen anstand, wurde sehr ausführlich und in zum Teil erstaunlicher Offenheit diskutiert. Die Frage, wie sich die führenden Vertreter der evangelischen Kirche zum Nationalsozialismus in seinen Anfängen verhalten haben, läßt sich hier ganz unmittelbar beantworten. Das Bild, das sich dabei aus den Akten ergibt, weicht in mancher Hinsicht ab von der allgemeinen Vorstellung, es habe in jenen ersten Monaten gerade in den Kreisen der evangelischen Kirche eigentlich nur Jubel und Zustimmung über Machtergreifung und nationale Revolution gegeben. Tatsächlich sind wir in diesem Punkt zum Teil wohl späte Opfer der nationalsozialistischen und deutschchristlichen Propaganda, die ganz bewußt die Vorstellung allgemeinen Jubels bei allen Deutschen (und insbesondere bei allen evangelischen Deutschen) zu erwecken versucht hat.

Zugleich aber wird in dieser Zeit an den Reaktionen der Kirche die Technik der nationalsozialistischen Machtergreifung eindrucksvoll deutlich bis hin zu jenem verhängnisvollen 24. Juni, der die Kapitulation des Kirchenausschusses brachte, noch ehe Partei und Staat tatsächlich zugegriffen hatten.

Die folgende Darstellung, die nur die wichtigsten Etappen dieser Entwicklung herausstellen will, beruht fast ausnahmslos auf ungedruckten Quellen. Den Hauptbestand – die Protokolle der Sitzungen des Kirchenausschusses und Akten aus dem Präsidialbüro des Präsidenten Kapler – lieferte das Archiv der Kirchenkanzlei Hannover. Ergänzt wurde dieses Material durch Akten der Reichskanzlei aus dem Bundesarchiv und Beständen aus dem Niedersächsischen Staatsarchiv Hannover, dem Generallandesarchiv Karlsruhe und dem Document Center Berlin.

I. Der Kirchenausschuß bis zu den Märzwahlen 1933

Der Deutsche Evangelische Kirchenbund, der Zusammenschluß aller deutschen evangelischen Landeskirchen, besaß bekanntlich drei Organe: den nach Art einer Synode gebildeten Kirchentag, den Kirchenbundesrat, in dem die Vertreter der Kirchenregierungen aller Landeskirchen saßen, und als eigentlich leitendes und vollziehendes Organ den Kirchenausschuß. Seine 36 Mitglieder waren zur Hälfte vom Kirchentag gewählt, zur Hälfte vom Kirchenbundesrat entsandt. Der Vorsitz lag satzungsgemäß in den Händen des Präsidenten des Preußischen Evangelischen Oberkirchenrats (EOK). Seit 1925 hatte dieses Amt der damals (1925) 58jährige Hermann Kapler inne, ein allseits hochgeachteter Mann, der sich freilich den besonderen Anforderungen des Jahres 1933 dann doch nicht gewachsen zeigen sollte. Bestimmend für den Kurs der offiziellen Kirche sind in den entscheidenden Monaten nur der Präsident mit seinen Mitarbeitern (unter denen vor allem der Direktor des Kirchenbundes-

amtes, D. Hosemann, eine bedeutende Rolle spielte) und der Kirchenausschuß gewesen. Die anderen Organe, Kirchentag und Kirchenbundesrat, konnten entweder nicht zusammentreten oder beschränkten sich auf die Bestätigung bereits gefaßter Entschlüsse. –

Daß die Zeiten auch von der Kirche in stärkerem Maße eine Besinnung auf ihre politischen Aufgaben und Möglichkeiten forderten, wurde den obersten Kirchenbehörden im Lauf des blutigen Jahres 1931 immer klarer. Nachdem bereits verschiedene Landeskirchen entsprechende Erlasse herausgegeben hatten, wandte sich am 5. Dezember 1931 der Reichsminister des Innern, General Groener, in einem Schreiben direkt an den Kirchenausschuß mit der Bitte, „dem Staate wirksamen Beistand in der Verhütung von Gewalttätigkeiten zu leihen." Ohne Vorschläge im einzelnen zu machen bat der Minister, den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß mit seinen Gedanken zu befassen „und Erwägungen über kirchliche Schritte und Maßnahmen herbeizuführen".[2] Kapler gab diese Anregung umgehend an die Landeskirchen weiter und bat zugleich um Mitteilung, was etwa von den einzelnen Kirchenleitungen schon veranlaßt sei. Am 19. März 1932 konnte er dem Innenminister neun Stellungnahmen verschiedener Landeskirchen zuleiten und dazu bemerken, dieser möge daraus entnehmen, „daß die verantwortlichen Stellen der evangelischen Kirche mit allem wünschenswerten Nachdruck klärend, ermahnend, fordernd das Problem Kirche und Politik aufgreifen und damit unberührt von der Tagesmeinung grundsätzlich und tatsächlich die Wahrheit des Evangeliums in den Dienst wahrer Volksgemeinschaft stellen."[3]

Der Kirchenbund selbst hatte allerdings bis zu diesem Zeitpunkt noch keine eigene Stellungnahme erarbeitet. So erging im Sommer 1932 an den württembergischen Kirchenpräsidenten Wurm die Bitte, auf der nächsten Sitzung des Kirchenausschusses, am 24. November 1932, ein Referat zum Thema „Die Stellung der Kirche zu den gegenwärtigen politischen Bewegungen" zu halten.

Dieser Vortrag, der sich durch bemerkenswerte Klarheit auszeichnet, macht die Situation der Kirche am Vorabend der Machtergreifung vorzüglich deutlich. Wurm unterscheidet zwei Fragenkreise. Den ersten nennt er „Abwehr der Politisierung der Kirche", den zweiten „Mitwirkung der Kirche bei der politischen Willensbildung".[4]

Die Politisierung der Kirche, die im Laufe des Jahres 1932 zu einem ernsten Problem geworden war, ging hauptsächlich – aber nicht allein – zu Lasten der Nationalsozialisten. Wurm berichtet von der Wahlagitation einzelner Pfarrer, die vor allem in geschlossen evangelischen Bezirken von den Parteien vorgeschickt würden, „so daß dieselben Gemeinden nacheinander den deutschnationalen, den nationalsozialistischen, den religiös-sozialistischen und den Volksdienstpfarrer zu hören bekamen, wobei auch Turniere der politischen Pfarrer vor versammeltem Volk nicht ausbleiben konnten." Hier

---

[2] Archiv der Kirchenkanzlei, Hannover (AKK) A2/478.
[3] AKK A2/479.
[4] Wortlaut des Vortrags: AKK A2/479.

hätten die Landeskirchen eine gemeinsame Linie insofern gefunden, als sie den Geistlichen allgemein die größte Zurückhaltung nahelegten.

Eine weitere Schwierigkeit stellten die Sondergottesdienste aus Anlaß politischer Treffen dar, die in Württemberg vor allem die religiösen Sozialisten erbäten. Alle Kirchenregierungen sähen darauf, daß solche Gottesdienste offen und nach der landeskirchlichen Ordnung gehalten würden.

Interessant ist dann Wurms Hinweis auf den Besuch von Gemeindegottesdiensten durch uniformierte Nationalsozialisten, die „eine zeitlang sehr häufig", neuerdings aber von seiten der Gauleitung seltener angeordnet zu werden schienen.

Die schwierige Lage der Kirche macht der württembergische Kirchenpräsident im folgenden deutlich, wenn er die zwei Motive nennt, die bei den kirchlichen Entscheidungen durchgängig wirksam seien. Das eine Motiv ist der Wille, „die Kirche, so gut es geht, vom Parteigezänk freizuhalten . . .". „Wenn dann aber manche Forderungen der politischen Gruppen nicht so radikal abgewiesen werden wie es sich vom Standpunkt des reinen Prinzips und zur Vermeidung lästiger Kasuistik empfiehlt, so dürfte maßgebend gewesen sein als zweites Motiv das Bestreben, einer mächtigen Volksbewegung, auch wenn sie bedenkliche Elemente enthält und ihre Führung durchaus nicht einwandfrei ist, das Maß von Verständnis entgegenzubringen, das seinerzeit die Kirche der sozialistischen Arbeiterbewegung . . . nicht hat zuteil werden lassen."

Bemerkenswert für die bis zu diesem Augenblick offenbar nur am Rande registrierte Tätigkeit der Deutschen Christen ist die Tatsache, daß Wurm erst am Ende des ersten Abschnitts auf sie eingeht (die preußischen Kirchenwahlen lagen gerade erst 10 Tage zurück) und über einige unbestimmte Bemerkungen nicht hinauskommt.

Hat Wurm hier offensichtlich die drohende Gefahr überhaupt noch nicht gesehen, so zeugt es andererseits von seinem praktischen Verstand, daß er eine Haltung abwartender Beschwichtigung entschieden ablehnt, sondern – trotz der Zwei-Reiche-Lehre – mit Nachdruck ein stärkeres politisches Engagement der Kirche fordert. „Die Abweisung eines staats- oder wirtschaftspolitischen Programms als evangelischen Programms", so meinte er, „besagt nicht, daß es nicht auch konkrete Lagen gibt, in denen die Kirche als Hüterin des Volkstums, als Anwalt von Gerechtigkeit und Billigkeit, als Warnerin vor sittlich bedenklichen Maßnahmen der Staatsführung das Wort nehmen muß."

Die Aussprache über dieses Referat im Kirchenausschuß folgt im wesentlichen den Gedanken Wurms. Von einer Begeisterung für den Nationalsozialismus ist nichts zu spüren; ein Redner meint vielmehr, der Bewegung scheine doch „eine für kirchliche Erkenntnis und kirchliches Wesen grundstürzende Verkehrung des Urteils über Art und Bedeutung des Christentums und christlichen Lebens" zugrunde zu liegen. Andererseits ist jedoch die auch später immer wieder vertretene Meinung schon hier zu hören, „daß man auch mit den Nationalsozialisten werde arbeiten können, wenn man sie nur vom

Evangelium her anzupacken verstehe", und daß man sie zur Mitarbeit in den Gemeinden heranziehen müsse.[5]

Am Ende der Aussprache beschließt der Kirchenausschuß, das Thema in der nächsten Sitzung wieder aufzunehmen. Zur eventuellen Ausarbeitung eines Entwurfs beruft der Ausschuß eine politische Kommission, der neben Wurm der Vizepräsident des EOK Burghardt, der Kieler Bischof Mordhorst und als Mitglied des Kirchentags Freiherr v. Pechmann angehören. Nachträglich wird noch auf Vorschlag Kaplers Bischof Rendtorff aus Schwerin hinzugezogen.[6]

Inzwischen traten die bekannten politischen Ereignisse ein. Am 30. Januar wird Hitler zum Reichskanzler ernannt, am 1. Februar der Reichstag aufgelöst und Neuwahlen zum 5. März 1933 ausgeschrieben.

Wurm, mit dem Mandat des Kirchenausschusses für die Ausarbeitung einer politischen Verlautbarung, schickt am 15. Februar 1933 an Kapler zwei Entwürfe für eine Kundgebung dieses Gremiums.[7] Da die nächste Sitzung des Kirchenausschusses für den 2./3. März 1933 – also erst drei Tage vor der Wahl – vorgesehen war, bittet er, die Kundgebung möglichst vorher zu veröffentlichen. Liest man vor allem den ersten Entwurf Wurms, (von dem er allerdings selber meinte, daß er „mit Widerspruch auch innerhalb des Kirchenausschusses zu rechnen" hätte), so wird man sagen müssen, daß das Zögern Kaplers hier ein klares und mutiges Wort der Kirche verhindert hat.

Man muß die wilde nationalsozialistische Wahlagitation für die Märzwahlen im Auge haben, um zu ermessen, was es heißt, wenn in diesem Entwurf Wurms am Anfang zunächst zur Buße aufgerufen wird: „Ein Wort der Kirche kann nicht von einem politischen Parteistandpunkt aus gesprochen werden, sondern muß seinen Ausgangspunkt in der ihr anvertrauten Botschaft haben. Deshalb muß es zuerst ein Wort der Buße sein, der Aufforderung zur Einkehr und Selbstbesinnung an alle. Gibt es irgendeinen Stand oder eine Partei, die nicht auch eine Mitschuld trägt an der heutigen Lage?" Im folgenden warnt der Aufruf davor, nur die alten Politiker für die Lage verantwortlich zu machen und erinnert an die durch Gottes Wort gebotene Pflicht, „Schuld und Unrecht nicht bloß bei dem politischen Gegner zu suchen; sondern jede Schicht, jede Partei prüfe sich selbst . . .". Und am Ende heißt es: „Aber wir dürfen nicht vergessen, daß zur Verteidigung der christlichen Kultur nur diejenigen ein inneres Recht besitzen, die auch tatsächlich in ihrem persönlichen Leben wie in ihrem öffentlichen Dienst unter das Gebot Gottes sich stellen . . .". Der Aufruf schließt mit einer eindeutigen Kritik am beginnenden Führerkult.

Auch wenn die Veröffentlichung dieses Entwurfes auf Bedenken bei den Mitgliedern der politischen Kommission stieß, meinte Wurm doch, daß die

---

[5] Protokoll der Sitzung des Kirchenausschusses vom 24./25. 11. 1932, AKK A2/28, S. 10 f.

[6] Schreiben Kaplers an Wurm vom 12. 1. 1933, AKK A2/479. Rendtorff gehörte mit Emanuel Hirsch 1930 zu den Mitbegründern der „Christlich-deutschen Bewegung" und galt als Exponent für die deutschnationale Orientierung der Kirche.

[7] AKK A2/479.

wesentlichen Gedanken „wohl dem Empfinden weitester Kreise entsprechen."[8] Eine ganze Reihe ähnlicher Stimmen macht es wahrscheinlich, daß der württembergische Kirchenpräsident sich hier nicht geirrt hat.[9]

Ziemlich genau zur gleichen Zeit übrigens, am 18. Februar 1933, gibt Hitler die Anregung, die beiden großen Kirchen noch vor den Wahlen um die Abhaltung eines „Bittgottesdienstes für Volk und Vaterland" zu ersuchen; ein Plan, der dann wegen zeitlicher und sachlicher Bedenken des Reichsinnenministeriums zurückgestellt wird.[10] Es scheint, als hätte man im Innenministerium von seiten der Kirche Schwierigkeiten erwartet, was in gewisser Weise als eine Bestätigung des Urteils von Wurm verstanden werden kann.

In den folgenden Wochen erreicht die nationalsozialistische Propaganda ihren Höhepunkt. Das Reich wird von Aufrufen überschwemmt, die nun auch unmittelbar an die Kirchen appellieren: „Alle guten Christen, ob evangelisch oder katholisch, wählen dieses Mal Nationalsozialisten, Liste 1! Für die Evangelischen gez. Hossenfelder. Für die Katholischen gez. Lossau."[11] In dieser Atmosphäre tritt der Kirchenausschuß am 2. und 3. März in Berlin zu seiner ersten Sitzung im Dritten Reich zusammen.

Unter Punkt 3 der Tagesordnung wird erneut die Frage einer kirchlichen Stellungnahme zu den politischen Ereignissen verhandelt. Berichterstatter ist wiederum Theophil Wurm.

Noch immer sind in seinem kurzen Bericht Vorbehalte spürbar, aber eine gewisse Veränderung seines Standpunktes ist nicht zu verkennen. Wurm spricht nun nicht mehr von Buße; kritische Bemerkungen fehlen; stattdessen nimmt die Rechtfertigung der Kirche vor der nationalen Bewegung einen breiten Raum ein. Für den Nationalsozialismus findet er zum ersten Mal lobende Worte: „Man muß erkennen", sagte er, „daß die nationalsozialistische Bewegung mit großen Opfern einen Terror gebrochen hat. Wo wären die Millionen junger Leute geblieben, wenn diese Bewegung nicht gewesen wäre? Sie hat Volksschichten, die sich fremd einander gegenüberstanden, zusammengeschweißt." „Auch den Kampf gegen die zersetzenden Einflüsse in unserem Kulturleben kann die Kirche begrüßen."[12]

Was hat diesen Umschwung, der später auch in der Diskussion deutlich wird, bewirkt? Geht man die einzelnen Voten durch, so findet sich neben den

---

[8] Schreiben Wurms an Kapler vom 15. 2. 1933, AKK A2/479.

[9] Dafür spricht etwa auch der kritische Hirtenbrief des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber vom 10. 2. 1933, der in der Tendenz den Wurmschen Vorstellungen sehr nahe kommt. Vgl. B. Stasiewski, Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, I, 1968, S. 1 f.

[10] Bundesarchiv Koblenz (BA) R 43 II/150.

[11] Vorlage eines Flugblattes in den Akten der Gauleitung Südhannover-Braunschweig, Niedersächs. Staatsarchiv Hannover, Des 310 I B Nr. 3. Amtsrat Georg Lossau war der Führer der „Nationalsozialistischen Vereinigung für katholische Politik", die ursprünglich wohl als katholische Entsprechung zu den „Deutschen Christen" gedacht war, aber kaum eine Rolle gespielt hat. Sie ist später durch Papens AKD ersetzt worden. Vgl. Stasiewski, a.a.O., S. 403 Anm. 1 und A. Kupper, Staatl. Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, 1969, S. 73 Anm. 4 und 5.

[12] Protokoll der Sitzung des Kirchenausschusses vom 2./3.März 1933, AKK A2/28, S. 25.

nationalsozialistischen Schlagworten der Volksgemeinschaft, der nationalen Ehre und der Sittlichkeit vor allem der Hinweis auf die durch die Bewegung gebannte Gefahr des Bolschewismus. Man wird sicher nicht fehlgehen, wenn man in diesen Äußerungen eine unmittelbare Folge des Reichstagsbrandes und seiner propagandistischen Auswertung sieht. Hier kann man den Erfolg der nationalsozialistischen Propaganda innerhalb weniger Wochen unmittelbar beobachten.

Trotzdem kann von einer allgemeinen Zustimmung oder gar Begeisterung keineswegs gesprochen werden. Das macht die Kundgebung deutlich, die nach langen Debatten verabschiedet wurde, und die im wesentlichen auf einen Antrag des Freiherrn v. Pechmann[13] zurückging. Pechmann hatte in der Aussprache betont, daß die Kirche unter allen Umständen den Versuch machen müsse, „in dem Stimmengewirr, in der Verworrenheit der Geister, in dem Meer von Haß und Lüge unserer Tage etwas zu sagen."[14] Deshalb konnte die große Mehrheit, die den Antrag Pechmann schließlich billigte, nicht im Zweifel sein, wie die folgenden Sätze der Kundgebung gemeint waren: Die Kirche hat „Recht und Pflicht zu fürsorglichen Mahnungen, die sich ohne Unterschied der Partei an alle Kirchenmitglieder richten: 1. je mehr des Hasses, desto mehr Liebe (Rö. 12, 21). 2. Je mehr der Lüge, desto strengere Wahrhaftigkeit. Nehmt es ernst mit dem achten Gebot. 3. Je mehr des selbstischen Wesens, desto mehr selbstlose Hingebung . . . an das ganze Volk, an das ganze Vaterland."[15]

Diese Kundgebung wurde sofort veröffentlicht. Man braucht kaum zu betonen, daß dies jedenfalls nicht das Wort war, das die Partei am Vorabend der Wahl von der evangelischen Kirche erwartete. Es ist die letzte öffentliche, kritische Äußerung der offiziellen Kirche zu den politischen Vorgängen in Deutschland im Sinne jener kirchlichen Einflußnahme auf das politische Leben, die Kirchenpräsident Wurm in seinem Referat vom 23. November 1932 gefordert hatte.

Von nun ab waren Landeskirchen und Kirchenbund fast nur noch mit dem anderen, damals von Wurm formulierten Problem beschäftigt: der Abwehr der Politisierung und Gleichschaltung der Kirche.

Auch dieser Punkt wurde vom württembergischen Kirchenpräsidenten im März deutlich herausgestellt: „Die furchtbarste Gefahr des Augenblicks", sagte er, „ist die, daß uns das, was wir uns erkämpft haben, eine gewisse Bewegungsfreiheit gegenüber Reich und Staat, nicht verloren geht. Wir müssen darauf bedacht sein, daß wir diese Freiheit nicht wieder verlieren."[16]

---

[13] Pechmann, einer der wenigen, die schon früh das Verhängnis kommen sahen, trat wegen grundsätzlicher Meinungsverschiedenheiten über den Kurs des DEKB im Dritten Reich am 2. Mai 1933 aus dem Kirchenausschuß aus. Vgl. Gauger, a.a.O. S. 74 f., und unten S. 190 f. und 194.

[14] Protokoll der Sitzung, a.a.O., S. 27 f.

[15] Ebda., S. 28 f. und Anlage 6. Vgl. auch Gauger, S. 68. Z. T. ist der Aufruf durch andere ersetzt oder ergänzt worden. Vgl. Das Evangelische Deutschland, 10. Jgg. 1933, S. 83.

[16] Protokoll der Sitzung, a.a.O., S. 23.

In diesem Sinne wurde in einer Entschließung des Kirchenausschusses, die für die obersten Kirchenbehörden bestimmt war, unter Punkt 2 erklärt: „Die Verpflichtung eines Pfarrers gegen einen politischen Verband darf niemals seinem Treueverhältnis zur Kirche übergeordnet werden." [17]

II. Der Weg zur Reichskirche

Während der Kirchenausschuß noch hoffte, mit einer derartigen Entschließung der wachsenden Gefahr eines nationalsozialistischen Einflusses auf die Kirche wehren zu können, bereiteten sich die „Deutschen Christen" in diesen Wochen auf ihre erste Reichstagung im neuen Reich vor. Es gehört zu den überraschenden Beobachtungen, die aber durch die Akten zweifelsfrei belegt sind, daß die obersten Kirchenbehörden erst aufgrund dieser Reichstagung von der Existenz der „Deutschen Christen" ernsthaft Kenntnis genommen haben.

Am 20. März beschließt der Präsident, sich durch eine Umfrage bei den einzelnen Landeskirchen einen Überblick über die Entwicklung und Stärke der GDC zu verschaffen. Genauere Zahlen sind jedoch nur in Baden, Thüringen und Preußen zu ermitteln; für die übrigen Kirchen – auch Bayern, Württemberg und Hannover – ist das Schreiben des schaumburg-lippischen Landeskirchenamtes charakteristisch, in dem es heißt: „Auf das gefällige Schreiben vom 20. d. M. . . . betreffend Gruppenbildung von Abgeordneten erwidern wir ergebenst, daß wir derartige Erscheinungen hierselbst noch nicht beobachtet haben. In Zukunft werden wir darauf achten und das kirchenstatistische Amt mit Mitteilungen versehen." [18]

Nur vor dem Hintergrund dieser Ahnungslosigkeit, die sich gewiß nicht nur in Schaumburg-Lippe fand, wird die Wirkung verständlich, die von der ersten Reichstagung der DC Anfang April mit ihren radikalen Forderungen auf die obersten Kirchenbehörden ausging. Erst von diesem Zeitpunkt an ist die ungeheuere Schwierigkeit der innerkirchlichen Lage den Kirchenleitungen ganz deutlich.

Aber bevor wir uns der damit zusammenhängenden Entwicklung zuwenden, soll noch auf eine Frage eingegangen werden, die in der Literatur im allgemeinen erst mit der Diskussion um den Arierparagraph in den Blick kommt, die aber schon in den ersten Monaten die Kirche sehr bewegt hat: die Judenfrage.[19] Das Bild eines durchgehenden Antisemitismus in der evangeli-

[17] Ebda., Anlage 5.

[18] AKK C2/1.

[19] Leider hat sich Kurt Meier (Kirche und Judentum. Die Haltung der evang. Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches, 1968) nicht die Mühe gemacht, die Argumentation innerhalb der Kirche in diesen ersten Monaten nach der Machtergreifung im Einzelnen zu untersuchen. Die unkommentierten Zitate auf S. 25 ff. unterstützen nur die alten Pauschalurteile. Heinz Brunotte (Die Kirchenmitgliedschaft der nichtarischen Christen im Kirchenkampf, ZevKR 13, 1967/68, S. 140–174) bringt für diese frühe Zeit nur Einzelbeispiele (S. 172 ff.). – Material zur Vorgeschichte des Antisemitismus in der evang. Kirche bei Hans-Joachim Kraus, Die evang. Kirche, in: Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Repu-

schen Kirche, das sich hier und da findet, ist nach den Unterlagen nicht zu halten. Die Dinge liegen sehr viel verwickelter.

Schon am 2./3. März erwähnt Wurm vor dem Kirchenausschuß „eine Eingabe einer Reihe von Damen, u. a. von der Witwe von Adolf v. Harnack", die sich mit der Behandlung der Juden in Deutschland befaßt. Nach Wurms Referat hieß es darin: „Schließlich gehe Hand in Hand damit ein Kampf gegen unsere jüdischen Volksgenossen . . ., den man nur als eine fortgesetzte Übertretung des obersten Gebotes des Christentums ansehen könne. Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß wird gebeten, in aller Öffentlichkeit seine Stimme gegen diese Mißbräuche zu erheben."[20]

Diese Eingabe, die aus Zeitgründen nicht mehr behandelt wurde, blieb nicht allein. Vor allem der Ende März von der Partei angekündigte Boykott der jüdischen Geschäfte weckte in der Kirche nachhaltigen Protest. So schrieb Wurm am 30. März an Kapler, diese Methoden stellten die evangelische Kirche „vor eine schwere Frage" und stießen „auch im evangelischen Kirchenvolk auf scharfe Kritik." Am gleichen Tag fordert Pechmann Kapler „eindringlich und mit allem, was mir an innerster Überzeugung zu Gebote steht" auf, keinesfalls zu schweigen, sondern in dieser Sache um der Kirche willen zu reden.

Am 31. März stößt Wurm noch einmal nach: „Das Württembergische Kirchenvolk sei mit der Boykottbewegung in keiner Weise einverstanden", die Kirche *müsse* reden. Er sei überzeugt, daß jedes Wort des Präsidenten dazu von den übrigen Landeskirchen mit Dank begrüßt werden würde; man könne aber auch eine sofortige Zusammenkunft der Kirchenpräsidenten in Erwägung ziehen.[21]

Aber erst am 26. April, auf der nächsten Sitzung des Kirchenausschusses, fällt in dieser Sache eine vorläufige Entscheidung.

---

blik, hg. von Werner E. Mosse, 1965, S. 249–269. – Zur Sachfrage vgl. ebda. die Beiträge zum Abschnitt „Die jüdische Situation", S. 3–155. – Zur Unterscheidung zwischen rassenpolitischem und staatspolitischem Antisemitismus in der katholischen Kirche vgl. W. J. Doetsch, Württembergs Katholiken unterm Hakenkreuz, 1969, S. 135 f.

[20] Protokoll der Sitzung, a.a.O., S. 23 f.

[21] Alle Schreiben AKK C3/207. Unter den verschiedenen Eingaben in diesem Aktenband nimmt ein Schreiben des liberalen Gießener Kirchenhistorikers Gustav Krüger vom 18. 4. 1933 einen besonderen Rang ein. Krüger weist nämlich auf die Osterkundgebung der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz hin, in der von der „sich mehrenden Beseitigung treuer Staatsbürger und verdienter arbeitswilliger Männer aus ihren bisherigen Ämtern" die Rede war. (Vgl. B. Stasiewski, a.a.O., S. 60). „Sie gedenken dabei", schreibt Krüger an Kapler, „nicht ausdrücklich der jüdischen Staatsbürger, man wird aber nicht fehlgehen in der Annahme, daß sie auch diese in ihre Mahnung mit eingeschlossen wissen wollen. Mit mir werden ungezählte evangelische Christen es vermißt haben, daß sich die evangelische Kirche zu einer ähnlichen Kundgebung nicht bereit gefunden . . . hat." Gerade die evangelische Kirche hätte „Einspruch gegen die Auswüchse eines wild gewordenen Antisemitismus" erheben müssen. Kritische Stimmen auch bei van Norden, a.a.O., S. 58 ff. Hier findet sich interessanterweise ebenfalls ein Hinweis auf die Kundgebung der „Bischöfe des Oberrheins", die der rheinische Sozialpfarrer Lic. Menn als „wahrhaft kirchlich" empfand (a.a.O., S. 61).

Auf der Tagesordnung dieser Sitzung stand „die Behandlung der Judenfrage."[22]

Als erster Sprecher machte Freiherr v. Pechmann deutlich, worum es seiner Überzeugung nach ging. Im Protokoll heißt es: „Redner schildert einleitend, wie ihm Hilferufe von Männern jüdischer Abstammung, die mit Überzeugung Christen geworden seien, nahegebracht worden seien und welche Seelennot ihm dabei begegnet sei. Er sei davon durchdrungen, daß wir diesen Gliedern unserer Gemeinden und unserer Kirchen Schutz schuldig sind. Wir dürfen sie nicht dem Gefühl überlassen, daß sie von der Kirche, der sie seit langem angehören, in der Zeit der fürchterlichsten Not wort- und lautlos im Stich gelassen werden . . . Wir können es nicht verantworten, wenn der Kirchenausschuß auseinanderginge, ohne ein solches Wort zu sagen." (S. 13).

Obwohl die weit überwiegende Mehrheit des Kirchenausschusses diesem Votum grundsätzlich zustimmt, kann sie sich am Ende doch nicht zu einem öffentlichen Wort in dieser Frage entschließen. Dabei spielen zwei Argumente die entscheidende Rolle.

Das eine bringt am klarsten der ehemalige Berliner Systematiker Arthur Titius zum Ausdruck: „Das Bekanntwerden von Zahlen über die jüdische Überfremdung in Deutschland habe bei ihm, dem Redner, der keineswegs antisemitisch eingestellt sei, eine starke innere Wandlung hervorgerufen. Redner würde daher nicht in der Lage sein, Erklärungen zuzustimmen, die sich gegen gesetzgeberische Maßregeln zur Lösung des Problems richteten" (S. 14).

Dieses Argument, das in der Diskussion mehrfach wiederholt wurde, macht deutlich, mit welcher Geschicklichkeit die nationalsozialistische Propaganda, anknüpfend an die antisemitische Welle der späten 20er Jahre, operierte. Es ist ihr in der ersten Zeit offenbar tatsächlich gelungen, die Rassengesetzgebung für viele als einen Akt der Gerechtigkeit erscheinen zu lassen, dem man sich, so schmerzliche Folgen er im Einzelfall haben mochte, nicht entgegenstellen dürfe. Selbst Pechmann trug dem im entscheidenden Satz seines Antrags Rechnung, wenn er formulierte: „Auch fühlt sich der Kirchenausschuß gedrungen, an die öffentlichen Gewalten ein Wort christlicher Mahnung zu richten, auch bei noch so berechtigter Korrektur von Mißständen die Gebote der Gerechtigkeit und der christlichen Liebe nicht außer Acht zu lassen" (Anlage 4).

Man muß diese weit verbreitete Vorstellung von der „berechtigten Korrektur" berücksichtigen, wenn man der Frage nachgeht, warum „von keiner deutschen Kirche . . . dem Staat das Recht bestritten" wurde, „zum Zweck der Reinhaltung des deutschen Volkes eine Rassengesetzgebung durchzuführen."[23]

---

[22] Protokoll der Sitzung des Kirchenausschusses vom 25./26. 4. 1933, AKK A2/28, S. 13–16 und Anlagen 2–4. Zitate aus dem Protokoll im Folgenden mit Seitenangaben im Text. Abdruck des Protokolls und der Anlage 4 bei A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939, 1969, S. 295–299.

[23] So die Feststellung von Landesbischof Wurm zu einem Schreiben an die Deutsche Evang. Kirchenkanzlei vom 27. 1. 1942. Zitiert nach Kurt Meier, a.a.O., S. 27.

Das andere Argument, das gegen ein öffentliches Wort der Kirche zu dieser Frage vorgebracht wurde, formulierte der Vizepräsident des EOK, D. Hundt, im Anschluß an die zahlreichen ausländischen Interventionen:[24] es bestünden „berechtigte Zweifel an der selbstlosen Ehrlichkeit des Auslandes . . . Eine Kundgebung werde von den Feinden im Auslande gegen Deutschland mißbraucht werden" (S. 14).

Auch dieses Argument ist in seinem Gewicht nur verständlich vor dem Hintergrund jenes hochgespannten emotionalen Nationalismus der 20er Jahre, dessen sich die nationalsozialistische Propaganda mit so außerordentlichem Geschick bediente.

Unter dem Eindruck dieser Argumente entschloß sich der Kirchenausschuß, von einem öffentlichen Wort abzusehen und den Antrag v. Pechmann „als Material dem Präsidenten zu überweisen" (S. 16). Daß Kapler in dieser Sache schon bisher tätig geworden und seine Bedenken bei Besprechungen mit den obersten Reichsbehörden vorgetragen hatte, davon hatte er den Ausschuß gerade unterrichtet. Man wird wohl nicht fehlgehen in der Annahme, daß die Überweisung an den Präsidenten den Wunsch des DEKA zum Ausdruck brachte, in diesem Sinne fortzufahren.

Es gibt kaum ein Beispiel, das die Grenzen des Kirchenausschusses und damit wohl auch der damaligen Kirche deutlicher macht, als diese Entscheidung. Hier waren zwei Grundorientierungen in Widerspruch geraten: die Bindung an das Evangelium und die Bindung an die Staatsautorität.

Daß die Kirche nicht imstande war, diesen Widerspruch aus eigener Kraft zu durchschauen und aufzuheben, das zeigt ihre Grenzen an und begründet zugleich – kirchengeschichtlich gesehen – Legitimität und Notwendigkeit der Bekennenden Kirche.

Aber zurück zum Fortgang der kirchenpolitischen Entwicklung Ende März/Anfang April.

Am gleichen 1. April, an dem überall der Judenboykott stattfand, informierte Kapler in einem ausführlichen vertraulichen Bericht die Landeskirchen über die Lage. Er erwähnte unter den Dingen, die er bisher zu klären versucht habe, Eingaben bezüglich des freiwilligen Arbeitsdienstes, Besprechungen mit dem Reichsfinanzminister wegen finanzieller Probleme, Abwehr der ausländischen Greuelpropaganda wegen angeblicher Judenverfolgungen, und generell vielfache Aufnahme von Beziehungen mit den obersten Reichsbehörden. Er versichert, daß er alles in seiner Macht Stehende tun werde, um die gesamtprotestantischen Interessen wahrzunehmen und gibt als sein Ziel an, „dem nationalen Aufbruch gegenüber die richtige Stellung einzunehmen und die Selbständigkeit der Kirchen in ihrem eigengesetzlichen Handeln nicht zu gefährden."[25]

Überraschenderweise wird in diesem Brief noch mit keinem Wort auf die GDC und deren Reichskirchenpläne eingegangen – ein sicheres Zeichen, daß der Kirchenausschuß von dieser Entwicklung tatsächlich völlig überrascht

[24] Siehe dazu Boyens, a.a.O., S. 37 ff.
[25] AKK C3/207.

wurde. Allerdings reagierte die Kirchenbehörde in diesem Punkt rasch und geschickt, so daß es ihr – zum großen Ärger der GDC – nocheinmal gelang, das Gesetz des Handelns an sich zu bringen.

Drei Ereignisse kamen in diesen Tagen zusammen, die die Kirche offensichtlich zu raschem Handeln zwangen. Am 31. März wurde das „Vorläufige Gesetz zur Gleichstellung der Länder mit dem Reich" veröffentlicht. Hier mußte der Kirchenausschuß, der die Frage einer Reichsreform und ihre Konsequenzen für die Landeskirchen immer als ein außerordentlich wichtiges Thema betrachtet hatte, hellhörig werden. Vier Tage später, am 3. April, erklärte Gauleiter Kube auf der ersten Reichstagung der GDC, „daß die preußische Landtagsfraktion der NSDAP rücksichtlos mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln des Etatrechts und der durch den Kirchenvertrag uns gegebenen Personalpolitik der Umstellung in unserem Volke auch auf dem Gebiet der Kirchenpolitik Rechnung tragen wird."[26] Am 5. April schließlich verabschiedete die GDC eine Entschließung, wonach als Ziel die Schaffung einer evangelischen deutschen Reichskirche proklamiert wird.

Kapler handelte sofort. Er legte noch am 5. April beim preußischen Kultusminister Rust und bei Hitler selbst „nachdrücklichste Verwahrung" gegen die Rede Kubes ein.[27] Zugleich berief er auf den 7. April die Führer der größeren Landeskirchen nach Berlin, um mit ihnen die Lage zu besprechen. Bei dieser Besprechung wurde vereinbart, auf den 25. April eine außerordentliche Sitzung des Kirchenausschusses einzuberufen und zugleich einen kleinen Aktionsausschuß zu bilden, der, wie es in einem Schreiben des Präsidenten heißt „bei den sich überstürzenden Ereignissen jederzeit in der Lage ist, die Stimme des D.E.K.B. in der Öffentlichkeit zu erheben und die erforderlichen Maßnahmen für eine straffere Zusammenfassung der im Kirchenbund geeinten gesamtprotestantischen Kräfte vorzubereiten."[28]

Wie sehr die Dinge inzwischen in Fluß gekommen waren, zeigte auch ein Aufruf des ehemaligen Generalsuperintendenten D. Zoellner an alle Lutheraner vom 13. April, in dem er die „Bildung einer evangelischen Kirche deutscher Nation auf klarer Bekenntnisgrundlage" forderte. In einem persönlichen Schreiben an Kapler erklärte er dazu, daß er das Kirchenregiment nicht vorher habe informieren wollen, um diesem die Möglichkeit zu geben, sich von seiner Aktion zu distanzieren. Im übrigen scheint auch Zoellner schlagartig das Problem klargeworden zu sein, denn er schreibt an Kapler, „daß die scharfe Betonung der Reichskirche von politischer Seite, die ich in ihrer Gefahr in Berlin erst richtig begriffen habe", ihn wesentlich zu seinem Vorgehen bestimmt hätte. Damit freilich liegt nun auch das ganze konfessionelle Problem auf dem Tisch, das im weiteren Verlauf der Dinge noch erhebliche Schwierigkeiten machen sollte. Schon am Ostermontag, den 17. April,

---

[26] Gauger, a.a.O., S. 69.

[27] Schreiben Kaplers an Rust vom 5. 4. 1933, BA R 43 II/161. Der scharfe Protest ist nur andeutungsweise an die Öffentlichkeit gedrungen. Vgl. etwa Das Evang. Deutschland, 10. Jgg. 1933, S. 127.

[28] AKK C3/207.

treten denn auch die Reformierten in Rheydt zusammen und verlangen nachdrücklich Rücksicht auf ihr Bekenntnis.[29]

Der 22. April, ein Sonnabend, schien den Befürchtungen Kaplers und Zoellners recht zu geben. An diesem Tag werden früh gegen 8 Uhr (so der Bericht von Landesbischof Rendtorff vor dem Kirchenausschuß) „die Mitglieder des Oberkirchenrats Schwerin durch je ein Schreiben des Herrn Ministerpräsidenten Granzow davon in Kenntnis gesetzt, daß zum Zwecke der Gleichschaltung des Kirchenregiments mit dem Regiment in Staat und Reich Herr Walter Bohm aus Hamburg von ihm als Staatskommissar . . . eingesetzt sei und seine Geschäfte 8 Uhr früh . . . übernähme."[30] Obwohl sich sehr bald herausstellte, daß es sich bei diesem Vorgang nicht um den Anfang einer allgemeinen Gleichschaltung, sondern lediglich um eine lokale Aktion handelte, beschleunigte er nun doch den Lauf der Dinge ganz erheblich. In Berlin nämlich zirkulierten „glaubhafte Gerüchte über die Vorbereitung einer ähnlichen Maßregel für den Kirchenbund und für die preußischen Landeskirchen" – so Kapler am 25. April vor dem Kirchenausschuß.[31]

In dieser Lage trat Kapler die Flucht nach vorne an. Er veröffentlichte als bereits beschlossen, was er eigentlich dem Kirchenausschuß zur Beschlußfassung erst hatte vorlegen wollen, nämlich seine Bevollmächtigung zum Umbau der Kirche und die Berufung des Lutheraners Marahrens und des Reformierten D. Hesse als Mitarbeiter.[32]

Tatsächlich ist also das berühmte Drei-Männer-Kollegium, das dann zusammen mit Ludwig Müller die Verfassungsarbeit leistete, durch einen revolutionären Akt zustande gekommen. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß Kirchenausschuß und Kirchenbundesrat alsbald, nämlich schon am 25. und 27. April, den getroffenen Maßnahmen nahezu einstimmig beipflichteten. Im Kirchenausschuß widersprach lediglich Freiherr v. Pechmann, der sich darüber beunruhigt zeigte, daß „der Kirchenbund unter einem Druck von außen" handle; es sei Aufgabe des Kirchenausschusses, „zu verhindern, daß auch die Kirchen unter die Herrschaft politischer Bewegungen gezwungen würden."[33] Alle anderen Mitglieder des Kirchenausschusses aber stimmten mehr oder weniger vorbehaltlos der Ermächtigung Kaplers zu, die, wie Hosemann vor den Vertretern der Kirchenleitungen ausführte, nur durch das Bekenntnis begrenzt sei.[34]

[29] Das vertrauliche Schreiben Zoellners an Kapler AKK C2/1. Sein vielfach verbreiteter „Aufruf an alle Lutheraner" u. a. in Das Evang. Deutschland, 10. Jgg., 1933, S. 143. Dort auch die Entschließung der Reformierten vom 17. April.

[30] Protokoll der Sitzung des Kirchenausschusses vom 25./26. 4. 1933 AKK A2/28, S. 3. Vgl. dazu auch den Bericht von K. D. Schmidt in Ev. Th. 22, 1962, S. 379–392.

[31] Protokoll, a.a.O., S. 7.

[32] Einen ausführlichen Bericht über die Entwicklung und zugleich eine Rechtfertigung der Entscheidung Kaplers gab der Direktor des Kirchenbundesamtes, D. Hosemann, am 27. April in der außerordentlichen Sitzung des Kirchenbundesrates, die sich unmittelbar an die Sitzung des Kirchenausschusses anschloß. Protokoll dieser Sitzung AKK A3/92.

[33] Protokoll der Sitzung des KA, a.a.O., S. 9.

[34] Protokoll der Sitzung des KBR, a.a.O., S. 9.

In der Sitzung des Kirchenbundesrates, der die Ermächtigung ohne Gegenstimmen gut hieß, kam es vor allem über die Wahrung der Bekenntnisse zu einer ausführlichen Diskussion. Dabei kündigten Reformierte und Lutheraner den engeren Zusammenschluß ihrer jeweiligen Kirchen an.

Am gleichen Tag, dem 25. April, an dem der Kirchenausschuß den Bericht Rendtorffs über die Beilegung der mecklenburgischen Affäre entgegennahm und die Bevollmächtigung seines Präsidenten nachträglich legitimierte, griff nun auch Hitler selbst in die Auseinandersetzungen ein.

Ein zunächst für den 5. April vorgesehener Empfang Kaplers beim Reichskanzler war auf diesen Tag verlegt worden und fand mittags um 12 Uhr in der Reichskanzlei statt. Kapler, der von Hitler eine Bestätigung der Zusagen aus der Regierungserklärung vom 23. März erhoffte, scheint diese nicht bekommen zu haben. Vielmehr hat ihm Hitler offenbar nur kurz bedeutet, daß er, Hitler, für die Kirchenfragen nicht mehr zuständig sei. Das jedenfalls kann man aus dem lakonischen Aktenvermerk Lammers' schließen, der als „Ergebnis der Besprechung" notiert: „D. Dr. Kapler soll in allen die evangelische Kirche betreffenden Fragen sich an den Herrn Reichsminister des Innern wenden und außerdem an den Wehrkreispfarrer Müller als Vertrauensmann des Herrn Reichskanzlers."[35]

Es sieht nach allem, was wir über Ludwig Müller wissen, tatsächlich so aus, als habe dieser selbst Hitler den Gedanken eines Sonderbevollmächtigten „zur Schaffung einer evangelischen deutschen Reichskirche" eingegeben.[36] Auch Wienecke berichtet in seinen Erinnerungen, Müller habe gelegentlich in vertrautem Kreise erzählt, „wie er den Führer der NSDAP 1928 kennengelernt" habe. „Er sei damals mit ihm an der Ostseeküste entlanggewandert und habe ihm die Notwendigkeit einer Reichskirche vorgetragen. Hitler sei für dies Anliegen sehr empfänglich gewesen und habe sich so nach der Machtübernahme Müllers alsbald erinnert."[37] Wieviel immer an dieser etwas legendenhaft anmutenden Schilderung wahr ist, fest steht, daß Hitler und Müller am 17. April in Bayreuth (nicht in Berchtesgaden) eine Einflußnahme auf die kirchliche Entwicklung verabredet haben. Denn in einem Schreiben zum Jahresende 1933 kann Müller Hitler an dieses Gespräch erinnern: „Lassen Sie mich", schrieb der Reichsbischof, „heute nochmal so zu Ihnen sprechen, wie wir das in den Jahren des Kampfes getan haben. Als wir seinerzeit in Bayreuth von der Zukunft der Kirche und von ihrer Aufgabe im neuen Staat sprachen, sagten Sie mir, daß wir darüber einmal in aller Ruhe einen ganzen

---

[35] BA R 43 II/161. Hitler hat seine Regierungserklärung offenbar nicht bestätigt, sonst hätte Kapler zweifellos nicht versäumt, dies dem gerade tagenden KA zur Kenntnis zu bringen. (Gegen die Meldung des „Informationsdienstes aus dem EOK Berlin" bei Gauger, S. 69). Die Bevollmächtigung Müllers ist vor dem Besuch Kaplers erfolgt. (Gegen van Norden, a.a.O., S. 52).

[36] So Hitlers Auftrag für Müller, Gauger, a.a.O., S. 74.

[37] Friedrich Wienecke, Kirche und Partei. Erlebte Kirchengeschichte 1929–1945. Film des handschriftl. Manuskripts im Archiv des Instituts für Zeitgeschichte, München, MA 15, S. 20.

Tag sprechen müssen. Ich habe im Laufe der Zeit verschiedentlich an diese so notwendige Besprechung erinnert, aber es ist leider nicht dazu gekommen."[38]

Diese Zeilen Müllers lassen zweifellos auf ein bestimmtes Vertrauensverhältnis zu Hitler schließen. Es wird in den Wochen nach dem 25. April zum entscheidenden Faktor der kirchlichen Entwicklung. Dadurch, daß Hitler bei jenem Empfang Kapler ausdrücklich an Müller verweist, wird dieser zur Schlüsselfigur in der Reichskirchenfrage.

Müllers Stellung war freilich nicht ganz leicht. Er war zwar der Führer der ostpreußischen DC, hatte bisher aber in der deutsch-christlichen Bewegung so gut wie keine Rolle gespielt. Als er aufgrund seines Auftrags Hossenfelder ersuchte, ihm, Müller, nunmehr die Leitung der GDC zu übertragen, lehnte Hossenfelder ab und entschloß sich erst am 16. Mai, Müller die „Schirmherrschaft" über die GDC zu geben.[39] Dadurch wurde jedoch nur notdürftig verdeckt, daß Hossenfelder und Müller zwei vollkommen verschiedene Konzeptionen vertraten. Während Hossenfelder davon träumte, die Kirche im Kampf triumphal zu erobern, hatte Müller den Auftrag, ihre möglichst geräuschlose Umwandlung und Gleichschaltung zu bewerkstelligen. Diese Diskrepanz kam offen zum Ausdruck in den neuen Richtlinien der DC vom 16. Mai, die Müller ohne Kenntnis Hossenfelders von den Professoren Fezer, Hirsch und Goeters entwerfen ließ. Wienecke, der theologische Mitarbeiter Hossenfelders, bemerkt dazu in seinen Erinnerungen: „Jedenfalls bedeutete dieser eigene Arbeitskreis des späteren Reichsbischofs für uns eine recht peinliche Angelegenheit."[40]

Immerhin erreichte es Müller auf diese Weise, daß er in der offiziellen Kirche als der vernünftige und mäßigende Mann bei den DC galt. Zugleich verschaffte ihm seine Stellung als Bevollmächtigter des Reichskanzlers den Zugang zum Drei-Männer-Kollegium, das schon am 27. April mit ihm in die erste Besprechung eintrat. Man muß sich freilich von der Vorstellung freimachen, als hätte dieses Drei-Männer-Kollegium Ludwig Müller gewissermaßen als viertes Mitglied kooptiert.[41] Das Diarium der Verhandlungen, das vom 24. April bis zum 28. Juni (Besetzung des Kirchenbundesamtes) lückenlos alle Verhandlungen aufführt, zeigt dagegen, daß Kapler und seine beiden Mitarbeiter sehr häufig ohne Müller und unabhängig nach allen Richtungen verhandelt haben – sogar mit Hossenfelder, der bei dieser Gelegenheit, ohne Kenntnis Müllers, die 10 Kirchengrundsätze der DC überreicht.[42]

---

[38] Handschriftlicher Entwurf eines Schreibens des Reichsbischofs an Reichskanzler Adolf Hitler, Berlin, ohne Datum. Briefkopf: „Der Reichsbischof". AKK A4/246.

[39] Wienecke, a.a.O., S. 30; Gauger a.a.O., S. 78.

[40] A.a.O., S. 44.

[41] Dieser Vorwurf wurde schon von Karl Barth (Theolog. Existenz heute!, 1933, S. 29) erhoben und jüngst noch von Helmut Baier wiederholt. (Das Verhalten der lutherischen Bischöfe gegenüber dem nationalsozialistischen Staat 1933/34, in: Tutzinger Texte, hg. v. P. Rieger und J. Strauß, Sonderband I, Kirche und Nationalsozialismus, S. 93).

[42] Das Diarium AKK A4/20. Handschriftlich, vermutlich von Hosemann geführt. Die „10 Kirchengrundsätze der GDC" bei Gauger, a.a.O., S. 77. Eine Schilderung

Am 9. Mai erfolgte die Konstituierung der „Jungreformatorischen Bewegung", die sich als Sammlung aller reformwilligen Kräfte verstand, die „nicht weniger als die Deutschen Christen eine Kirchenreform" wünschten, „aber diese Kirchenreform von rein kirchlichen Gesichtspunkten aus" getrieben wissen wollten. Sie wurde ebenfalls zum Gesprächspartner des Drei-Männer-Kollegiums und bildete bis zu den Wahlen tatsächlich, wie beabsichtigt, ein „Gegengewicht zu der Bewegung der Deutschen Christen."[43]

Die folgenden Tage und Wochen nach dem 25. April sind angefüllt mit nahezu pausenlosen Verhandlungen, die nicht ohne Spannungen, aber doch in leidlicher Ordnung vor sich gehen. Am 5. Mai kann das Drei-Männer-Kollegium volle Übereinstimmung mit Müller melden, ebenso nach den Schlußberatungen in Loccum vom 28. bis 30. Mai, wo Müller sich auf den ausgehandelten „Modus procedendi" des Ausschusses ausdrücklich einläßt. Dieser „Modus procedendi" sah vor, daß zunächst die verschiedenen Bewegungen über die Grundzüge der neuen Verfassung und etwaige Personalwünsche des Reichsbischofs angehört werden sollten, danach eine Aussprache mit den Landeskirchen und den Bevollmächtigten folgen sollte, dann eine Einigung über die Person des Reichsbischofs erzielt werden und schließlich ein Empfang beim Kanzler die Dinge beschließen sollte.[44]

Auch Müller unterschrieb, nachdem er zuvor eine andere Reihenfolge gewünscht hatte, diese Vereinbarung. Während man so, scheinbar im Zeichen freundlichen Entgegenkommens und brüderlichen Vertrauens, verhandelte, bereiteten sich unter der Oberfläche jene Auseinandersetzungen vor, die schließlich zur Kapitulation des Kirchenausschusses führen sollten.

III. Der Kampf um den Reichsbischof

Die Krise nahm ihren Anfang am Dienstag vor Himmelfahrt, dem 23. Mai. An diesem Tag versammelten sich um 18 Uhr in Berlin die Gauleiter der DC zur Beratung der Lage. Diese Lage war klar genug. Die offizielle Kirche hatte durch die Initiative und die schnellen Entscheidungen des Drei-Männer-Kollegiums das Gesetz des Handelns eindeutig wieder an sich gebracht. Es war ihr gelungen, unabhängig zu bleiben. Die DC waren, ebenso wie der Beauftragte des Reichskanzlers, nur Gesprächspartner des Kollegiums neben anderen. Zugleich war zweifellos bereits bekannt, daß der Kapler-Ausschuß diese Unabhängigkeit auch in personeller Hinsicht zu wahren entschlossen war und aus diesem Grund Friedrich von Bodelschwingh zum Reichsbischof ausersehen hatte. Die Jungreformatorische Bewegung jeden-

---

der Verärgerung Müllers über diese angebliche Eigenmächtigkeit Hossenfelders bei Wienecke, a.a.O., S. 46 f.

[43] Vgl. die „Denkschrift der Jungreformatorischen Bewegung über ihre Stellung zur Reichsbischofsfrage", Junge Kirche, 1. Jgg., 1933, S. 2. Die „Grundsätze zur neuen Gestaltung der evang. Kirche" der J. B. bei Gauger, a.a.O., S. 27.

[44] Gauger, a.a.O., S. 78; auch Kapler im Protokoll der Kirchenausschußsitzung am 26./27. Mai, AKK A4/24, S. 5.

falls hatte auf einem Presseempfang schon am 19. Mai eine entsprechende Erklärung abgegeben.[45]

Diese Entwicklung war für Hossenfelder und Müller gleich unerträglich und schuf wenigstens bis zur Eroberung der Macht in der Kirche eine Art Komplicenschaft zwischen beiden.

An jenem 23. Mai ereignete sich nun folgendes:[46] in einer offenbar außerordentlich stürmisch verlaufenen Sitzung gelang es Ludwig Müller, die neuen Richtlinien der DC durchzusetzen.[47] Dagegen erreichte Hossenfelder, daß die „Schirmherrschaft" Müllers nicht als oberste Leitung der DC, sondern tatsächlich nur als Ehrenamt verstanden wurde. Die gesamte Macht verblieb also in den Händen der radikalen Reichsleitung. Müller vermochte nicht einmal sein Loccumer Versprechen einzulösen, die beiden fragwürdigsten Figuren der Berliner DC-Führung, die Herren Bierschwale und Grevemeyer, „abzusägen".[48] Das war die eine Seite der Sache. Die andere Seite war die, daß diese Macht Hossenfelder nichts nützen würde, wenn Müller nicht das Reichsbischofsamt erhielte. Dementsprechend beschloß man, nunmehr Ludwig Müller offiziell als Kandidaten der DC für das Reichsbischofsamt zu wählen und diese Wahl sofort zu veröffentlichen, um damit ein Präjudiz zu schaffen und die Dinge wieder in die Hand zu bekommen.

Aber noch einmal gelang es der Kirchenbehörde, diesen Stoß zu parieren. Als die Führung der DC, Hossenfelder, Loerzer und Peters, am Vormittag des 24. Mai bei Kapler vorsprachen, um ihm „aus Loyalität" die Ergebnisse vom Abend vorher mitzuteilen, nahm dieser ihre Mitteilung zwar zur Kenntnis, erklärte aber im übrigen, „daß sich die Kirchen in der Personalfrage bereits einig seien." Das war zweifellos ein Vorgriff; denn tatsächlich gelang es Marahrens erst am Mittwochnachmittag in einem einstündigen Telefongespräch, Bodelschwingh zu einer vorläufigen Annahme der Kandidatur und zum Einverständnis der Nennung seines Namens zu bringen. Nachdem im Lauf des Mittwoch von überallher Nachrichten einliefen, Müller werde bereits als Reichsbischof genannt, entschlossen sich die Bevollmächtigten gegen 21 Uhr abends, die Notiz an die Presse zu geben, „daß kirchlicherseits D. v. Bodelschwingh als zukünftiger Reichsbischof ausersehen sei."

---

[45] Gauger, a.a.O., S. 77. Die GDC hat später immer wieder behauptet, der Kampf um den Reichsbischof sei durch die vorzeitige Nennung Bodelschwinghs seitens der Jungreformatoren verursacht worden. Tatsächlich stand seit langem fest, daß die GDC unter allen Umständen Müller in diesem Amt haben wollte. Vgl. die „Denkschrift der Jungreformatorischen Bewegung", a.a.O., S. 2–4 und W. Conrad, Der Kampf um die Kanzeln, 1957, S. 24.

[46] Der folgende Bericht schließt sich an einen handschriftlichen Aktenvermerk Kaplers an, den dieser, offenbar auf Grund vertraulicher Berichte, am 25. Mai zu Papier brachte. Er ist, soweit ich sehe, die ausführlichste und glaubwürdigste Darstellung der Vorgänge, die sich in diesen Tagen vor und hinter den Kulissen in Berlin abspielten. AKK A4/24.

[47] Diese Richtlinien bei Gauger, a.a.O., S. 79.

[48] Alfred Bierschwale, „Reichskulturreferent" in der Reichsleitung der GDC und mitverantwortlich für das Presseamt, war einer ihrer radikalsten Schreier; Max Grevemeyer, nat.soz. Stadtverordneter in Berlin, betrieb ein Konkurrenzunternehmen zum Evang. Preßverband, „das nicht reüssieren wollte". Conrad, a.a.O., S. 18.

In einer üblen Lage war an diesem Mittwoch natürlich Ludwig Müller. Er hatte drei Tage zuvor in Loccum den „Modus procedendi" unterschrieben, der jetzt so offensichtlich von ihm verletzt worden war. In einem Telefongespräch mit Kapler am Mittwochvormittag behauptete er deshalb zunächst, die DC-Führung sei zu ihrer Mitteilung nicht befugt gewesen und erklärte, er werde dafür sorgen, daß die Sache nicht in die Presse käme. Auch gegenüber Hesse und Marahrens äußerte er am Nachmittag, er habe in der Bischofsfrage keine Ambitionen.

In dieser aufs äußerste gespannten Atmosphäre kamen am 26. und 27. Mai die Vertreter aller Landeskirchen im Kirchenbundesamt zusammen, um die neue Lage zu besprechen. Es war klar, daß hier so oder so eine Entscheidung fallen mußte, und es war weiter klar, daß diese Entscheidung den zukünftigen Kurs der Reichskirche bestimmen würde. Das Protokoll dieser Sitzung ist denn auch von außerordentlicher Dramatik.[49]

Die Sache beginnt damit, daß die Versammlung der Bitte Ludwig Müllers nachkommt, ihn – als Bevollmächtigten des Reichskanzlers – vor Eintritt in die Tagesordnung anzuhören.

Müllers Rede ist faktisch eine aus Bitten und Drohungen gemischte Wahlrede für sich selbst. Seine wichtigsten Argumente für die GDC sind deren Verbindung zur jungen Volksbewegung und damit zu den Massen. „Sie will", so erklärt Müller, „auf legalem Weg Einfluß erlangen, um von innen heraus die Massen zu gewinnen. Wenn sie Ecken und Kanten zeigt und im Ton des Schützengrabens auftritt, so ist das Äußere nicht das Entscheidende, sondern das Innere" (S. 3). Er selbst habe nicht umsonst die Oberleitung übernommen, die besten und führenden Köpfe der theologischen Fakultäten hätten an den neuen Lichtlinien mitgewirkt. Müller suggeriert den Anwesenden, es gäbe im Grunde nur eine Alternative: entweder werde mit ihm, Müller, ein legaler und gemäßigter Führer an die Spitze berufen, oder die Kirche würde von den jungen Kräften mit Gewalt erobert. Und auch die falschen christlichen Töne, die Müller so meisterhaft beherrscht, fehlen nicht: „Man sagt, durch mich werde die Kirche verpolitisiert werden. Jeder, der sich vor dem Ewigen in der Stille beugt, weiß, daß es in das Innerste geht und das (!) alles andere vergänglich ist." Im übrigen scheue er vor dem Kampf nicht zurück (S. 4).

Nach diesem Auftakt beginnen um 17.10 Uhr die Verhandlungen. Geht man die lange Reihe der Voten durch, so lassen sich deutlich drei verschiedene Positionen erkennen. Die eine vertritt Meiser namens der Vereinigung der lutherischen Kirchen. Sie geht dahin, zunächst nur über die Verfassung zu beschließen und die Personalfrage zurückzustellen. Die zweite tritt mit Leidenschaft für Bodelschwingh, die dritte mit gleicher Leidenschaft für Müller ein.

Daß ein Zurückstellen der personellen Entscheidung angesichts der ganzen Situation nicht in Frage kam, wird sehr bald klar. So konzentriert sich die

[49] Das Protokoll umfaßt 29 Seiten Folio und befindet sich AKK A4/24. Bei wörtlichen Zitaten ist im Folgenden immer die Seite des Protokolls angegeben.

Diskussion denn auch ganz auf Bodelschwingh und Müller. Entscheidend aber ist, daß alle Beteiligten in diesem Augenblick wissen, daß ihre kirchliche Entscheidung zugleich eine politische Entscheidung bedeutet, deren Tragweite noch unabsehbar ist.

Für die Anhänger Ludwig Müllers formuliert Rendtorff ganz klar: „Im Augenblick ist Bodelschwingh das Symbol für die Umgrenzung und Abgrenzung der Kirche. Müller ist das Symbol für den Schritt zur Bewegung hin, die die Sehnsucht erfüllt, glauben zu dürfen . . . Er ist das gewagte Ja der Kirche zur Stunde" (S. 11).[50]

Und nicht weniger klar spricht Dibelius für die Anhänger Bodelschwinghs: „Heute ist die Freiheit der Entscheidung noch bei der Kirchenleitung. Trotz Zusage ist es nicht gelungen, die radikalen Elemente zum Stillstand zu bringen. Heute stärker als früher fühlt sich Müller als Exponent . . . Ich bin für v. Bodelschwingh. Sein Name bedeutet nicht ein Abrücken, sondern ein Ja, zur Innerlichkeit und zum Dienst. Wir nehmen den Kampf auf. Politische Gewalt wird dem Namen Bodelschwingh keine Gewalt antun" (S. 13).

Das sind tatsächlich die Alternativen. Angesichts ihres Gewichtes treten die konfessionellen Motive in den Hintergrund. Wenn da oder dort für den späteren Sieg Müllers lutherische Tendenzen mit verantwortlich gemacht werden,[51] so ist jedenfalls in dieser Debatte davon nichts zu spüren. Die Fronten gehen auch quer durch die Konfessionen; Marahrens z. B. ist entschieden gegen Müller, während Hesse durchaus Vertrauen zu ihm hat. Diese Debatte ist tatsächlich politisch und sie verrät, wieviel auch jetzt noch in der offiziellen Kirche an Selbstbewußtsein, Unabhängigkeitswillen und Widerstandsgeist lebendig ist.

Nach fünfstündiger Aussprache wird der Antrag Rendtorff, sich für Müller zu entscheiden, zur Wahl gestellt. 55 Stimmen sind dagegen, 31 dafür, nach Kirchen ausgezählt sind 13 dagegen und 11 dafür.

Es folgt eine einstündige Pause, während der Marahrens und Hesse Bodelschwingh von diesem Ergebnis unterrichten. Gegen Mitternacht wird die Sitzung mit der Behandlung des Antrags Dibelius wieder aufgenommen, Bodelschwingh als Reichsbischof zu nominieren. Diesmal erklären sich 52 Stimmen für Bodelschwingh und 28 dagegen; 11 Kirchen sind dafür, 8 Kirchen dagegen. (S. 15).

Die Fronten haben sich also nicht geändert.

Am nächsten Tag werden die Verhandlungen fortgesetzt. Marahrens teilt mit, daß Bodelschwingh bereit sei, „den schweren Weg" zu gehen. (S. 18). Auf den Verhandlungen dieses Tages lag – wie konnte es anders sein – wie ein Schatten die Erkenntnis, daß die offizielle Kirche in ihrer Meinung tief gespalten war. Noch einmal werden alle Argumente für und wider abgewo-

[50] Zu Rendtorff vgl. oben Anm. 6 und H. Baier, a.a.O., S. 90, wo es im Zusammenhang mit Rendtorffs Rechtfertigung seines Eintritts in die NSDAP am 3. Mai 1933 heißt: „Keiner der übrigen lutherischen Kirchenführer hat jemals ein derart radikales Bekenntnis zur Partei abgelegt, alle anderen hatten doch noch Vorbehalte zu machen."

[51] So etwa H. Baier, a.a.O., S. 94.

gen, wobei erneut klar wird, daß hier zugleich eine Abstimmung über die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche von Staat und Partei stattfindet. Während einerseits immer wieder die Notwendigkeit einer guten Verbindung zwischen Kirche und Staat betont wird, erklärt andererseits Dibelius klipp und klar: „Wenn wir vor dem vorgehaltenen Revolver umfallen, weiß ich [nicht], wer vor der Kirche noch Respekt haben sollte . . . Wenn sie die Türen öffnen, sind wir in Altpreußen verloren. Die Bestellung des Reichsbischofs ist nur der erste Akt. Ihr folgt die Bestellung Hossenfelders zum Landesbischof in Preußen." (S. 23).

Den Ausschlag hat dann möglicherweise Meiser gegeben, der sein Votum vom vorhergehenden Tag dahin interpretierte, daß es den relativ gesicherten Kirchen darum gegangen sei, den gefährdeten Kirchen den Kampf zu ersparen. „Wenn diese Kirchen uns aber bitten, dem anderen Vorschlage zuzustimmen, dann können wir ihnen folgen." (S. 26)

Schließlich formuliert der Präsident einen neuen Antrag zur Nominierung Bodelschwinghs, der mit allen Stimmen gegen Württemberg (4 Stimmen),[52] Mecklenburg/Schwerin (2) und Hamburg (2) angenommen wird.

Noch einmal war es der offiziellen Kirche gelungen, ihre Einheit und Selbständigkeit zu behaupten.

Daß es nun zu einem Kampf auf Biegen und Brechen mit den DC kommen würde, war schon in der Debatte des Kirchenausschusses befürchtet worden. Die folgenden Wochen sollten diese Befürchtung bestätigen. Die GDC begann eine Propaganda- und Protestkampagne größten Stils. Daß Hitler selbst dahinter stand, machen die Akten sehr wahrscheinlich. So erläßt schon am 2. Juni der Stabsleiter der PO, Robert Ley, eine Anordnung an alle Amtsleiter und Gauleiter, in der es heißt: „Wehrkreispfarrer Müller, der Beauftragte des Führers für die evangelische Kirche, teilt mir mit, daß der Führer wünscht, daß die Deutschen Christen die Reaktion aus ihrer letzten Stellung hinausdrängen. Die DC werden einen vierwöchentlichen Kampf aufnehmen. Die NSDAP hat diesen Kampf mit allen Mitteln zu unterstützen, *ohne jedoch den Kampf selber zu führen.*"[53]

In der Tat mußte Hitler die Entscheidung des Kirchenausschusses für Bodelschwingh und gegen Müller als offene Provokation empfinden, die ihn umso empfindlicher traf, als dieser Bereich (den er überdies vom Reichspräsidenten abgedeckt wußte), seinem unmittelbaren Zugriff weitgehend entzogen war. Nur diese Lage erklärt die Tatsache, daß Hitler sich – entgegen seinen Grundprinzipien – in den folgenden Wochen bis zur Wahl so stark für die DC engagierte. Sie waren seine wirksamste Waffe gegen die offensichtlich

---

[52] Wurm berief sich später als Grund für seine Wahlentscheidung u. a. auf „beruhigende Mitteilungen, die der Vertrauensmann der evangelischen theologischen Fakultäten, Professor Fezer" ihm gemacht habe. Erinnerungen aus meinem Leben, 1953, S. 86.

[53] Der letzte Halbsatz ist im Original unterstrichen. NStA Hann. Des 310 I B Nr. 3. Zum Kampf der GDC gegen Bodelschwingh vgl. im übrigen Gauger, a.a.O., S. 81–85.

renitente Kirche. Insofern war die Entscheidung des Kirchenausschusses für Bodelschwingh tatsächlich zugleich eine politische Option gegen Hitler.

Müller selbst versuchte auch in den ersten Juniwochen noch, seine Rolle als ehrlicher Vermittler weiter zu spielen und ließ die Bevollmächtigten der Kirche wissen, daß er bereit sei, einen Weg der Versöhnung und Verständigung zu suchen.[54]

Während dieser Zeit liefen für Bodelschwingh zahlreiche Grußadressen aus dem Inland, vor allem aber auch aus dem Ausland ein, die dem designierten Reichsbischof das volle Vertrauen aussprachen.

Zugleich steigerte sich die Kampagne der GDC, und sie blieb offenkundig nicht ohne Wirkung in der Kirche. Am 9. Juni gaben 7 Landeskirchen zu Protokoll, daß sie sich zwar loyal zur Entscheidung des Drei-Männer-Kollegiums stellten, „aber unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß wir uns dadurch nicht in einen Kampf oder in eine Entscheidung gegen die DC begeben müssen."[55] Das Dokument trägt die Unterschriften von Schöffel/Hamburg, Rendtorff/Schwerin, Reichardt/Eisenach, Tielemann/Oldenburg, Mordhorst/Kiel, Wurm/Stuttgart, Bernewitz/Wolfenbüttel. Zugleich gehen zwischen dem 2. und dem 17. Juni von denselben Männern Telegramme und Schreiben beim Kirchenausschuß ein, die „eine Klärung der Rechtsfragen aus Anlaß der Designierung D. v. Bodelschwinghs"[56] fordern. Das konnte nach Lage der Dinge nur eine Revision oder wenigstens Modifizierung des Beschlusses vom 27. Mai bedeuten. Und so ist es auch offenbar im Kirchenbundesamt verstanden worden. Das aber hieß, daß es auf der nächsten Sitzung des Kirchenausschusses, die für den 23./24. Juni nach Eisenach einberufen war, noch einmal zu einer – diesmal endgültigen – Entscheidung kommen mußte.

Diese – letzte – Sitzung des Kirchenausschusses begann am 23. Juni vormittags 9 Uhr im Sitzungssaal des Landeskirchenrats in Eisenach. Sie stand in ihrem ersten Teil ganz unter dem Eindruck des Rücktritts von Präsident Kapler.

Das Rücktrittsgesuch war schon im April von Kapler ausgesprochen, aber zurückgestellt worden, bis der von ihm mitzuverantwortende Teil der Kirchenreform beendet sei. Das war nun, nach Kaplers Meinung, mit der Wahl Bodelschwinghs und mit der Feststellung der Grundzüge der neuen Verfassung erreicht.[57] Demgemäß genehmigte der altpreußische Kirchensenat am 8. Juni den Rücktritt seines Präsidenten. Am 21. Juni, 2 Tage vor der Sitzung des Kirchenausschusses, war Kapler daraufhin definitiv zurückgetreten.

Es dürfte selten einen Rücktritt zu einer ungeeigneteren Zeit und mit verheerenderen Konsequenzen gegeben haben als diesen. Und was immer Kapler zu diesem eiligen Schritt bewogen haben mag – man wird ihn von der Mitschuld an den nun folgenden Vorgängen nicht freisprechen können. Denn er

---

[54] Aktenvermerk Hosemanns über ein Gespräch mit Müller am 13. 6. 1933, AKK A4/24.

[55] AKK A4/24.

[56] Protokoll der Sitzung des Kirchenausschusses in Eisenach am 23./24. 6. 1933, AKK A2/28. S. 11.

[57] Gauger, a.a.O., S. 82.

bewirkte durch seinen Weggang einen doppelten Erdrutsch, innerkirchlich und außerkirchlich, wovon wenigstens der innerkirchliche unzweifelhaft vorauszusehen war. Zwei Aspekte sind für diese innerkirchlichen Folgen von Bedeutung: zunächst ging es um den psychologischen Eindruck, daß der Kirchenbund in der gefährlichsten Phase seiner bisherigen Geschichte buchstäblich führungslos wurde und auch weit und breit niemand zu sehen war, der Kapler auch nur annähernd an Autorität und Erfahrung hätte ersetzen können.

Noch wichtiger war der andere Aspekt. Bodelschwinghs Designierung stand rechtlich auf einigermaßen schwachen Füßen. Die Befugnis des Kirchenausschusses zu diesem Schritt war umstritten und bei genauerem Zusehen blieb am Ende nur die Vollmacht Kaplers als Rechtstitel übrig. Wenn bei dieser kritischen Rechtslage der Mandatar ausschied, so mußte sich natürlich sofort die Frage erheben, ob damit nicht auch das Mandat und weiter alle auf diesem Mandat beruhenden Entscheidungen aufgegeben seien. Rendtorff und seine Freunde behaupteten denn auch, nichts anderes als eine rechtliche Überprüfung der Lage zu wollen, eine Forderung, die zwar abgelehnt wurde, die aber trotzdem eine tiefe Unsicherheit bei vielen Mitgliedern des Kirchenausschusses hervorrief.

Der andere, der außerkirchliche Erdrutsch, nämlich das schnelle Ausnutzen der Situation durch den preußischen Kultusminister mit der Einsetzung eines Staatskommissars für die preußische Landeskirche, war vielleicht nicht ganz so deutlich vorauszusehen, lag aber doch im Bereich des Möglichen und ist von Kapler schon früher mehrfach befürchtet worden.

Daß unter diesem doppelten Gesichtspunkt Kaplers Rücktritt einer Flucht gleichkam, ist offenkundig. Sie war das Signal für die Kapitulation des Kirchenausschusses, und Kapler hat das wohl auch selbst ein wenig so empfunden.

„Es ist schmerzlich," so sagte er am Morgen des 23. Juni in seinen Abschiedsworten vor dem Kirchenausschuß, „daß meine Kräfte in dieser ernsten Krise versagen und daß es mir nur möglich war, das Neue einzuleiten. Ich sehe in meinem Abtreten aber eine höhere Notwendigkeit. Die Umwelt, in der wir arbeiten, ist eine völlig andere geworden. Wir haben ein neues Volk, einen neuen Staat, eine neue Auffassung der Theologie über das Verhältnis von Staat und Kirche. Die Grundlagen, die für meine Arbeit richtunggebend gewesen sind, sind heute stark umstritten. So muß die notwendige Auseinandersetzung innerhalb der Kirche und zwischen Kirche und Staat von Männern geführt werden, die nicht in diesem Sinne vorbelastet sind wie ich . . ." (S. 11)[58]

Das ist, wenn man so will, der Abschied der alten konsistorialen Kirche, die hier ihre entscheidende Schwäche offenbar machte: sie war jahrhundertelang gewohnt, in staatskirchlichen Beziehungen zu denken, die für eine

[58] Das unter Anm. 56 nachgewiesene Protokoll der Eisenacher Sitzung umfaßt 43 Seiten in Folio. Wörtliche Zitate im Folgenden wieder mit Angabe der Seitenzahl im Text.

christologische Neubesinnung keinen Raum ließen. Auch von hier aus wird die Bedeutung der Barmer Erklärung eindrucksvoll deutlich.

Nach der Verabschiedung Kaplers beginnt die Debatte um die Designierung Bodelschwinghs. Sie konzentriert sich fast noch stärker als vier Wochen zuvor auf das politische Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat. Noch einmal beschwören die Anhänger Bodelschwinghs den Kirchenausschuß, an seiner Nominierung festzuhalten, weil sie die einzige Gewähr für die fortdauernde Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Kirche bilde. Das Protokoll läßt die Härte der Auseinandersetzung noch deutlich spüren.

Der bayerische Landesbischof Meiser macht deutlich, wie sehr die Frage Bodelschwingh–Müller inzwischen tatsächlich zu einer Frage Kirche–Staat geworden war.

„Wir stehen", so sagte er, „vor dem Problem Staat und Kirche. Verhindern wir den Ausbruch eines Konfliktes nicht, dann gibt es nur einen Weg, den in die Freikirche. Ich lehne die Verpflichtung, dies zu tun, für meine Kirche ab. Eine Fühlungnahme mit dem Staat bedeutet nicht, daß wir uns der Freiheit begeben. Treten wir in ein Vertrauensverhältnis zum Staat, dann hat der Staat nicht das Recht, die Kirche zu zerstören. Entsteht ein Konflikt, dann haben wir die Staatskirche." (S. 27)

Nicht alle haben die Alternative Staatskirche oder Freikirche so klar gesehen wie Meiser, dessen Votum hier nicht nur die weitere Entwicklung vorwegnimmt, sondern auch den zukünftigen Ort der bayerischen Landeskirche in dieser Entwicklung präzise kennzeichnet.[59]

Zu einem gewissen Höhepunkt wird dann die Rede Bodelschwinghs. Er spricht zunächst von seinem anfänglichen Zögern und seiner Befangenheit, das angetragene Amt zu übernehmen. Jetzt aber bekenne er sich, nicht zuletzt aufgrund vielfältiger Zustimmung aus der Christenheit, vorbehaltlos zu seinem Auftrag. Entgegen der verbreiteten Meinung, Bodelschwingh selbst habe zuerst resigniert, erklärt er noch an diesem 23. Juni: „Dieser Auftrag ist für mich zur innersten Verpflichtung geworden. Ich fühle mich für die Fahne verantwortlich, die ich übernommen habe. Sie habe ich zu halten. Dieser Gedanke hat mich die ganzen 4 Wochen schweren Kampfes getragen. Mein Herz ist ohne Zagen und ohne Last gegenüber allen denjenigen, die mir entgegengetreten sind . . . Nun werde ich aufgefordert, zurückzutreten. Da kommt mir immer der Gedanke an die Fahne. Gehe ich im Angriff nur einen Schritt zurück, dann ist die Schlacht verloren. Diese Verantwortung kann ich nicht übernehmen . . ." (S. 29)

Das war ein klares und mutiges Wort in dieser Stunde. Aber es war natürlich sowohl Bodelschwingh wie dem Ausschuß klar, daß der designierte Reichsbischof diesen Kampf nur dann würde durchstehen können, wenn sich wiederum eine klare Mehrheit des Kirchenausschusses zu ihm bekannte. Eben hier aber begannen die Fronten nun doch sehr zu bröckeln.

---

[59] Der politische Charakter der Entscheidung war freilich allgemein klar und wohl noch deutlicher als am 26. und 27. Mai. Vgl. dazu die sehr eindrucksvollen Zitate bei H. Baier, a.a.O., S. 94 ff.

Am Nachmittag teilte Wurm der Versammlung mit, daß sich im Auftrag von Wehrkreispfarrer Müller die Professoren Fezer und Schumann in Eisenach aufhielten und zur Verhandlung zur Verfügung stünden.

Ein Antrag von Rendtorff, Fezer im Kirchenausschuß zu hören, wird zwar abgelehnt, dafür erklären jedoch die Bevollmächtigten, sich ihrerseits mit Fezer ins Benehmen setzen zu wollen. (S. 32).

Damit aber beginnt der letzte Akt des Dramas, der jetzt weithin nur noch ein trübes Intrigenspiel darstellt, in dem Fezer eine Hauptrolle übernommen hat.

Der Bericht, den Marahrens am Nachmittag über die Verhandlungen mit Fezer und Schumann dem Kirchenausschuß erstattet, läßt folgende Entwicklung erkennen. Zunächst eröffnen die Bevollmächtigten die Aussprache mit einer halben Kapitulation. Sie erklären, daß Bodelschwinghs Designierung nur vorläufig sei und er sich der Wahl des durch die Verfassung noch zu schaffenden Gremiums unterwerfen würde, und fragen, mit welchem Entgegenkommen der anderen Seite in diesem Fall zu rechnen sei. Fezer erwidert, „es werde sofort erklärt werden, in Zukunft solle jeder gewaltsame Eingriff, auch jeder Gewissenszwang mit Machtmitteln ausgeschlossen werden. Zweifellos werde der parteipolitische Apparat zurückgezogen werden." (S. 34)[60]

Diese Verhandlungen schließen gegen 3 Uhr nachts mit dem Ergebnis, Bodelschwingh um eine entsprechende Erklärung zu bitten.

Am kommenden Vormittag, den 24. Juni, trifft in Eisenach die Nachricht von der Einsetzung eines Staatskommissars für die preußischen Landeskirchen ein. Am Nachmittag werden die Verhandlungen mit Fezer fortgesetzt, der jetzt aufgrund telefonischer Instruktionen aus Berlin den bedingungslosen Rücktritt Bodelschwinghs von seinem Amt fordert, wobei die nominelle Designation allenfalls aufrecht erhalten bleiben könne.

Das war eine klare Erpressung, und sie wurde auch durch die vielen Worte brüderlichen und schmerzlichen Mitgefühls um nichts besser.

Der Vorsitzende, der stellvertretende Präsident des Kirchenausschusses Seetzen (Dresden), faßte nach dem ausführlichen Bericht der Bevollmächtigten das Ergebnis dahingehend zusammen, daß die Entscheidung nun allein von der Stellungnahme des Reichsbischofs abhänge.

Damit war Bodelschwingh praktisch preisgegeben. Er zog sich mit den Bevollmächtigten zu einer Beratung zurück, und verlas dann gegen 19 Uhr vor dem Kirchenausschuß die bekannte Erklärung, daß ihn die Einsetzung eines Staatskommissars nötige „den mir vom DEKB erteilten Auftrag zurückzugeben." (S. 37f.).

Die noble Begründung kann den wahren Sachverhalt nicht verdecken. Die Kirche hatte kapituliert und wenigstens die klügeren unter den Mitgliedern des Kirchenausschusses wußten das auch.

---

[60] Welchen Pressionen die Mitglieder des KA zum Teil bereits ausgesetzt waren, geht wiederum aus dem Tagebuch Meisers hervor. Vgl. H. Baier, a.a.O., S. 97f.

D. Winckler, der Präses der altpreußischen Generalsynode, sprach wohl aus, was diese Minderheit dachte. Nachdem Bodelschwingh den Saal verlassen hatte, erklärte er: „Ich zweifle nicht daran, daß der Kirchenausschuß das letzte Mal zusammengekommen ist. Wer diese beiden Tage mitgemacht hat, kann dies Ende nur als ein ruhmloses ansehen. Wer trägt die Schuld? Als nach der nationalen Erhebung es auch zum Zusammenschluß einer großen evangelischen Kirche . . . kommen sollte, . . . ist keine Einheit bei dem Kirchenausschuß gewesen. Es kamen Sonderbildungen. Ich denke mit Beschämung an die Tage im Mai. Dieses ruhmlose Ende des Kirchenausschusses müssen sich diejenigen vorhalten, die es verschuldet haben." (S. 39).

Winckler sollte Recht behalten. Es war die letzte Sitzung eines frei gewählten, legalen Gremiums des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes. Was nun im Reich und in Preußen noch folgte, trug den Stempel der Kapitulation und des Kompromisses mit der Gewalt.

Hitler aber hatte mit dieser freiwilligen Kapitulation der Kirche sein Ziel erreicht. Er hätte keine Möglichkeit besessen, gegen das geschlossene Votum des Kirchenausschusses der evangelischen Kirche einen Reichsbischof zu oktroyieren – und den Weg der offenen Gewalt gegenüber der Kirche scheute er 1933 noch mit gutem Grund. Nun war der Weg zur „legalen" Machtergreifung in der Kirche frei: über die längst geplanten Kirchenwahlen, deren kräftige Unterstützung Hitler bereits zugesagt hatte, und über die sich daraus ergebende deutsch-christliche Mehrheit konnte Müller im Triumph in das Amt des Reichsbischofs einziehen.

Die offizielle Kirche hatte das Spiel verloren – ruhmlos am Ende, aber aufs Ganze gesehen doch nicht ohne Zeichen von Rechtsbewußtsein, Selbstbehauptungswillen und Widerstandsgeist.

KRITISCHE MISCELLEN

Luthers Randbemerkungen zu zwei Schriften Gabriel Biels

Kritische Anmerkungen zu Hermann Degerings Publikation

Von Hans Volz

Stand der Wissenschaft bis zum Beginn der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts in Gestalt von nur wenigen Briefen und einer gewissen Anzahl nicht sehr gut überlieferter Predigten[1] ein mehr als dürftiges Quellenmaterial für die Erforschung der theologischen Entwicklung des jungen Luther zur Verfügung, so begann mit dem Jahre 1874 eine Zeit geradezu epochemachender Funde und auf diesen basierender Editionen, die es erstmals ermöglichten, den inneren Werdegang des Reformators zu verfolgen und in allen seinen Einzelheiten zu untersuchen. Auf die Entdeckung (1874) und Drucklegung (1876)[2] von Luthers Dresdener Scholienmanuskript für sein erstes Psalmenkolleg (1513/15) folgte ein Jahrzehnt später (1885/86) nicht nur dessen nochmalige Veröffentlichung in verbesserter Form, sondern damit verbunden auch die Erstpublikation des zugehörigen Wolfenbütteler lateinischen Glossentextes,[3] der zwar bereits seit 1743 in deutscher Übersetzung gedruckt

---

[1] Aus einem bisher nicht wieder aufgefundenen Manuskript abgedruckt von Valentin Ernst Löscher in seinem dreibändigen Quellenwerk: „Vollständige Reformations-Acta und Documenta" (1720–1729) = WA Bd. 1 (1883), S. 20–141.

[2] J. K. Seidemann, Dr. Martin Luther's erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513–1516 2 Bde. (Dresden 1876).

[3] Durch G. Kawerau in WA Bd. 3 und 4. Die nach 1749 aus dem Wolfenbütteler Psalter herausgeschnittenen Blätter XL und XLI (= Bl. G 6 und H), die bei dem Abdruck der Glossen in WA Bd. 3, S. 328 f. 335–338. 350 f. 352–354. 357 f. durch den entsprechenden Text der Hallischen Abschrift (vgl. unten Anm. 4) ersetzt werden mußten, sind 1955 (Bl. XL = noch unveröffentlicht) bzw. 1891 (Bl. XLI = WA Bd. 9, S. 116–121) von der Wolfenbütteler Bibliothek wieder erworben worden. In der Dresdener Scholienhandschrift fehlen verschiedene Blätter. Eins, das sich noch jetzt in Privatbesitz befindet (= ThStKr Bd. 90 [1917], S. 521–526), enthält die bis dahin unbekannten Scholien Luthers zu Ps. 17 (18), 29–18 (19), 11. Einen Hinweis auf ein weiteres verlorenes Blatt des Scholienmanuskripts gibt vielleicht eine Angabe in dem Versteigerungskatalog der Bibliothek des Husumer Pfarrers J. M. Krafft († 1751): „Bibliotheca . . . Iohannis Melchioris Krafft . . . Pars posterior" (Husum 1753 [vorh.: Kopenhagen, Kgl. Bibl.]), S. 259 Nr. 14: „Fasciculus, in quo 1) Eine kurtze Betrachtung Lutheri über Psalm. 124. v. 4. und eine andere

vorlag, aber wegen deren schlechter Beschaffenheit wissenschaftlich völlig unbrauchbar war;[4] jene neue Ausgabe fand dann noch eine wichtige Ergänzung im gleichzeitigen Abdruck der erst kurz zuvor als von Luthers Hand stammend identifizierten Randglossen zum Dresdener „Quincuplex Psalterium" (1509) des Jakob Faber Stapulensis.[5] Um Randbemerkungen des Augustinermönches, die dann 1893 erschienen,[6] handelt es sich auch bei den zahlreichen handschriftlichen Glossen, die die 1889/90 in Zwickau ans Tageslicht gekommenen neun Folianten mit den Sentenzen des Petrus Lombardus sowie mit Schriften Augustins, Anselms von Canterbury und Johann Taulers aufweisen; unter diesen Eintragungen kommt angesichts ihrer frühen Entstehungszeit (1509/11) den außerordentlich zahlreichen zum Lombarden[7] eine ganz besondere wissenschaftliche Bedeutung zu. Weiterhin stieß man um die Jahrhundertwende in der Vatikanischen Bibliothek zu Rom sowohl auf eine Abschrift von Luthers vollständigem Kollegheft zu seiner Römerbriefvorlesung (1515/16), von dem sich dann wenige Jahre später (1903) in einem Schaukasten der Berliner Bibliothek auch noch das Original fand, wie auch auf die Kopie einer studentischen Nachschrift von seinem Hebräerbriefkolleg (1517/18).[8] Nach vorläufigen Publikationen von mehr oder minder umfang-

---

über Psalm. 126. v. 2. beyde in lateinischer Sprache von dem seel. Luthero mit eigener Hand bey noch jungen Jahren auf einen Zettul geschrieben" (in der Dresdener Handschrift fehlen die Scholien zu Ps. 122 [123]–124 [125] und 126 [127] ff.).

[4] Auf Grund seiner nach dem Wolfenbütteler Original angefertigten mangelhaften Abschrift (in Halle, Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen: J 68) lieferte der damalige Hallische Geistliche Friedrich Eberhard Rambach (1708/75) (über ihn vgl. ADB Bd. 28, S. 763 f.; RE³ Bd. 16, S. 424 f.; RGG² Bd. 4, Sp. 1695) eine schlechte, in Walchs Lutherausgabe Bd. 9, Sp. 1474–2545 abgedruckte Übersetzung; vgl. WA Bd. 3, S. 4 f. Dem Lutherbiographen Karl Jürgens (Luther von seiner Geburt bis zum Ablaßstreite. 1483–1517 Bd. 2 [Leipzig 1846], S. 438 Anm. 1) lag zwar das Wolfenbütteler Original vor, aber er begnügte sich in seiner Darstellung mit dem Abdruck bei Walch).

[5] Durch G. Kawerau in WA Bd. 4, S. 466–526.

[6] Durch G. Buchwald in WA Bd. 9, S. 1–114 veröffentlicht. Zum Taulerband vgl. die ergänzenden Bemerkungen J. Fickers in ThStKr Bd. 107 (1936), S. 46–64.

[7] Eine Kollation des Abdruckes an Hand von Filmen und Photokopien ergab, daß er (von wenigen geringfügigen Lesefehlern abgesehen) zuverlässig ist. Jedoch ist zu bemerken, daß die Eintragung auf der Innenseite des Vorderdeckels (S. 29, 1–19) trotz des beigefügten „*αὐτόγραφον* Lutheri" weder von Luthers noch einer anderen identifizierbaren Hand (z. B. der Johann Langs) herrührt.

[8] In der römischen Handschrift Cod. Pal. lat. 1825, die die Kopien dieser beiden Luthertexte enthält, befindet sich u. a. auch eine (in WA Bd. 20, S. 599 ff. noch nicht berücksichtigte) Abschrift von des Reformators Kolleg über den 1. Johannesbrief von 1527 (vgl. WA Bd. 25, S. 522 und E. Hirsch - H. Rückert, Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief [Berlin-Leipzig 1929], S. VII–XI); dieser Text ist jedoch wissenschaftlich wertlos, da er – ein Parallelfall zur handschriftlichen Überlieferung von Luthers Titusbriefvorlesung von 1527 (vgl. WA Bd. 25, S. 3 f.) – lediglich eine Abschrift aus der in Wolfenbüttel (Cod. Helmst. 786) vorliegenden Bearbeitung von Georg Rörers Kollegnachschrift (vgl. WA Bd. 20, S. 592–594) darstellt (aus dem Wolfenbütteler Text sind ebd. S. 599 ff. im Apparat größere Proben mitgeteilt). Daher stimmen die gelegentlichen Zitate, die H. Denifle (Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung [1. Aufl. Mainz 1904]) der von ihm erstmals verwerteten

reichen Auszügen aus beiden Texten (1904 bzw. 1918)[9] erfolgte dann deren vollständige Herausgabe zuerst 1908[10] bzw. (in einer Doppeledition) 1929.[11] Bereits zehn Jahre zuvor (1918) war auch noch die Erstveröffentlichung einer schon 1877 im Buchhandel aufgetauchten zwar vollständigen, aber nicht sehr guten Nachschrift von Luthers erster Galaterbriefvorlesung (1516/17)[12] erschienen; ihr dort recht mangelhaft überlieferter Text konnte dann 1955 durch Auswertung einer kurz zuvor bekannt gewordenen, sehr viel besseren zweiten Nachschrift, die allerdings nur die Glossen darbietet, an zahlreichen Stellen korrigiert werden.[13] Damit lagen nunmehr die Texte aller vier Kollegs aus dem für Luthers Entwicklung so entscheidenden Jahrfünft 1513/18 – zwei im Autograph und zwei nur in Nachschriften – geschlossen vor. Eine überraschende Bereicherung erfuhr die Lutherforschung schließlich noch im Jahre 1933, als aus Anlaß des 450-jährigen Geburtstages des Reformators dessen bisher ganz unbekannt gebliebene Randglossen zu zwei (1514 gedruckten) Schriften des spätmittelalterlichen Theologen Gabriel Biel der Wissenschaft in einer kleinen Festschrift zugänglich gemacht wurden.[14] Liegen alle übrigen soeben genannten Luthertexte[15] – zum Teil über ihre Erstver-

römischen Handschrift entnommen hat, mit der Wolfenbütteler Fassung wörtlich überein (z. B. Denifle Bd. 1^{I}, S. 59 Anm. 2 sowie Bd. 1^{II}, S. 398 Anm. 1 und 691 Anm. 2 = WA Bd. 20, S. 624, 25–32; 671, 29–31; 613, 25).

[9] Zunächst veröffentlichte Denifle (vgl. oben Anm. 8) 1904 (vor allem in Bd. 1^{II}, S. 413 ff.) weit mehr als fünfzig und teilweise recht umfangreiche Auszüge aus der Römerbrief- und außerdem auch mehrere aus der Hebräerbriefvorlesung; aus der letzteren teilte J. Ficker, Luther 1517 (in: Zwei Straßburger Reden zur Reformationsjubelfeier [Leipzig 1918]), S. 34–42 eine größere Zahl von Proben mit.

[10] J. Ficker, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 2 Bde. (Leipzig 1908).

[11] E. Hirsch-H. Rückert, Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief (Berlin-Leipzig 1929); J. Ficker, Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/18 2 Bde. (Leipzig 1929) (unter zusätzlicher Heranziehung einer studentischen Teilnachschrift in Dessau).

[12] H. von Schubert, Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17 (mit 40 Lichtdrucktafeln) (Heidelberg 1918); in der gemeinsamen Veröffentlichung von H. von Schubert und K. Meißinger, Zu Luthers Vorlesungstätigkeit (Heidelberg 1920) lieferte der Letztgenannte zahlreiche „Konjekturen und Emendationen" bzw. „Desiderata" (S. 36–47) zu dem schlecht überlieferten Text.

[13] H. Volz, Eine neue studentische Nachschrift von Luthers erster Galaterbriefvorlesung von 1516/17 (ZKG Bd. 66 [1955], S. 72–96).

[14] H. Degering, Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Sacri canonis missae expositio Lyon 1514 (Festgabe der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers zur Feier des 450. Geburtstages Luthers 10. November 1933 [Weimar 1933]).

[15] Von den vorstehend genannten Lutherautographen sind, nachdem das elf Jahre lang als verloren betrachtete Dresdener Psaltermanuskript überraschenderweise wieder aufgefunden wurde (vgl. H. Deckerts Bericht im Nachrichtenblatt der Sächsischen Landesbibliothek: Neuerwerbungen und Nachrichten April 1966, S. 44), seit 1945 noch das Dresdener Exemplar des „Quincuplex Psalterium" und das Berliner Römerbriefmanuskript verschollen; einen gewissen Ersatz für den letzteren Verlust bietet die auf J. Fickers Veranlassung hergestellte Lichtdruckausgabe: Luther, Auslegung des Römerbriefes 1515–1516. Autograph der königlichen Bibliothek zu Berlin Ms. theol. lat. qu. 21 (Straßburg 1909).

öffentlichung hinaus[16] – jetzt in wissenschaftlich einwandfreien Editionen im Rahmen der Weimarer Lutherausgabe vor bzw. ist eine solche im Gange,[17] so steht für des Reformators Bielglossen immer noch eine (für den Nachtragsband 59 der Weimarana vorgesehene) abschließende und von einem ausführlichen theologischen Kommentar begleitete Bearbeitung aus. Da aber die bisher allein vorliegende, von Hermann Degering besorgte Veröffentlichung dieser Texte infolge ihrer Mängel an entscheidenden Punkten allzu leicht zu wissenschaftlichen Fehlinterpretationen führen kann, sollen in dieser vorläufigen Form die bisher festgestellten chronologisch-paläographischen Fehler jener Edition berichtigt werden.[18]

Bei diesem Bielband, der sich im Besitz des Evangelischen Predigerseminars in Wittenberg befindet (fol. H. Th. 803), handelt es sich um die beiden in einen Folianten zusammengebundenen, laut Impressum in der Offizin des deutschen Druckers Johann Klein in Lyon im August bzw. Oktober 1514 hergestellten Werke Biels, die erstmals bereits 1501 bzw. 1488 erschienen waren:

„Collectorium in quattuor libros sententiarum"

sowie:

„Sacri canonis misse tam mystica quam litteralis expositio".[19]

Dieser Wittenberger Sammelband, der noch vor Hinzufügung aller handschriftlichen Bemerkungen seinen jetzigen Einband (aus weißem Kalbsleder mit Holzeinlage) erhielt,[20] weist außer Luthers – mit drei Ausnahmen nur im „Collectorium" begegnenden – fast neunzig Randglossen auch solche von etwa einem halben Dutzend anderer (im Einzelnen aber nicht identifizier-

---

[16] Luthers *Römerbriefvorlesung*, von der als einzigem seiner Kollegs sowohl seine eigenhändige Ausarbeitung wie auch studentische Nachschriften überliefert sind, liegt jetzt – von J. Ficker bearbeitet – vor in WA Bd. 56 (1938) (Luthers Manuskript) und – als Erstveröffentlichung – in Bd. 57 (Röm.) (1939) (fünf Nachschriften). – Luthers *Galaterbriefvorlesung* hat K. A. Meißinger unter Benutzung der oben in Anm. 12 genannten Vorarbeiten in WA Bd. 57 (Gal.) (1939) erneut ediert; die oben in Anm. 13 erwähnte zweite Nachschrift wird im Nachtragsband WA Bd. 59 berücksichtigt. – Luthers *Hebräerbriefvorlesung* hat J. Ficker in WA Bd. 57 (Hebr.) (1939) neu herausgegeben.

[17] Im Jahr 1963 erschien von der völlig neuen, mit einem reichen Kommentar ausgestatteten Neubearbeitung von Luthers erster Psalmenvorlesung (WA Bd. 55 I u. II) die erste Lieferung sowohl der Glossen wie der Scholien zu Ps. 1–15.

[18] Herzlichen Dank sage ich auch an dieser Stelle Herrn Pfarrer H. Kleinschmidt-Wittenberg und der Bibliothekarin des dortigen Evangelischen Predigerseminars Fräulein H. Huckert für die mühevolle Beschaffung der Filmaufnahmen von den Lutherglossen und vielerlei wertvolle Auskünfte sowie Herrn Dr. E. Wolgast-Göttingen und Herrn Dr. W. Werbeck-Tübingen für ihre Mitwirkung bei Entzifferung und Bearbeitung der handschriftlichen Texte.

[19] Über beide Drucke vgl. G. W. Panzer, Annales typographici Bd. 7, S. 305 Nr. 243 und 244 sowie Degering, S. V f.

[20] Diese Tatsache ergibt sich aus dem Umstand, daß keine einzige Randbemerkung durch späteres Beschneiden verletzt oder verstümmelt ist (vgl. Degering, S. VII).

barer) Hände[21] auf, unter denen Degering fälschlich auch die des Luther in jener Zeit sehr nahestehenden Augustinermönches Johann Lang vermutete;[22] alle diese fremden Notizen, die sich größtenteils auf eine Wiederholung von Worten des Drucktextes oder aber auf bloße Inhaltsangaben beschränken und mit Luthers handschriftlichen Bemerkungen in keinerlei Zusammenhang stehen, sind daher ohne jedes wissenschaftliche Interesse.

Das Verdienst, diesen Band in der Bibliothek des Wittenberger Predigerseminars entdeckt zu haben (Sommer 1924), gebührt dem Konservator der 1912 von ihm gegründeten Lutherhalle Julius Jordan[23] (1868–1928), der von 1912 bis 1924 gleichzeitig auch Ephorus des Seminars war. Nachdem er zusammen mit dem langjährigen Mitarbeiter an der Weimarer Lutherausgabe (seit 1895) Otto Albrecht[24] (1855–1939) und dem damaligen Direktor der Handschriftenabteilung der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin (bis 1932) Hermann Degering[25] (1866–1942) Luthers Handschrift in den Glossen einwandfrei identifiziert hatte, forderte der damalige Vorsitzende der Lutherkommission Karl Holl in seiner Eigenschaft als Erster Vorsitzender der Luther-Gesellschaft Albrecht auf, über diese wichtige Entdeckung unter vollständigem oder teilweisem Abdruck der Glossen im Jahrbuch der Luther-Gesellschaft einen vorläufigen Bericht zu erstatten. Da aber damals andere große Arbeiten für die Weimarer Ausgabe (WA Bd. 48 und Bibel Bd. 6) Albrecht vollauf in Anspruch nahmen, unterblieb eine solche Veröffentlichung, die dann erst 1933 Degering herausbrachte. Bedauerlicherweise zeigte sich aber auch hier wieder[26], daß dieser Gelehrte mit Luthers Schriftzügen zu wenig

[21] Vgl. die der Degeringschen Veröffentlichung beigegebene Tafel mit Handschriftenproben (von Luthers Hand stammen nur die Nrn. 20–22; vgl. unten Anm. 30).

[22] Degering ließ es bei dieser Vermutung bewenden, da er „kein sicheres Autograph Langs ausfindig machen" konnte (S. XI und Anm. 1). Über Lang (ca. 1487–1548), der vom Sommer 1511 bis Frühjahr (nach 10. März) 1516 im Wittenberger Kloster weilte (vgl. ARG Bd. 60 [1969], S. 28) und später der Reformator Erfurts wurde, vgl. Germania sacra Abt. I Bd. 3 (Berlin 1941), S. 482 f.; RGG³ Bd. 4, Sp. 225; K. Brinkel u. H. von Hintzenstern, Ach, Herr Gott, wie reich tröstest du Bd. 2 (Berlin 1962), S. 9–24.

Abbildungen von Schriftproben von Langs Hand liegen vor:

1) Widmung des von ihm herausgegebenen „Enchiridion Sixti Philosophi Pythagorici" an Johann Nathin (1514) abgebildet bei J. Ficker, Hebräische Handpsalter Luthers (Heidelberg 1919), Tafel I.
2) Widmung des Baseler hebräischen Psalterdruckes von 1516 an Luther (vgl. WA Bibel Bd. 10^{II}, S. 293) abgebildet bei Ficker a.a.O., Tafel II.
3) Unterschrift (zugleich für acht Erfurter Amtsbrüder) unter den von Spalatin abgeschriebenen Schmalkaldischen Artikeln Luthers (März 1537) abgebildet bei K. Zangemeister, Die Schmalkaldischen Artikel vom Jahre 1537 (2. Aufl. Heidelberg 1886); vgl. WA Bd. 50, S. 254, 22–31.

Diese Schriftstücke zeigen ebenso wie noch weitere vorliegende Autographen einen sich während dieser ganzen Jahre ziemlich gleichbleibenden, jedoch in den Randbemerkungen zu Biel nirgendwo begegnenden Duktus, für den die weit nach rechts ausladende ‚g'-Schleife besonders charakteristisch ist.

[23] Über Jordan vgl. RGG² Bd. 3, Sp. 372.

[24] Über Albrecht vgl. RGG² Bd. 1, Sp. 193.

[25] Über Degering vgl. NDB Bd. 3, S. 561.

vertraut war, als daß er sie hätte fehlerlos entziffern können – ein Tatbestand, auf den bereits K. A. Meißinger[27] wie dann auch später L. Grane[28] hinwies.

Eine sorgfältige Kollation ergab folgende Textberichtigungen, wobei häufige Abweichungen in Groß- und Kleinschreibung, Ersatz von 'e' durch 'ae' oder Nichtberücksichtigung der Cauda bei 'e', der der heutigen Praxis angeglichene Gebrauch von 'u' und 'v' sowie Weglassung von Interpunktionszeichen hier unberücksichtigt bleiben:

Degering:

S. 2, 22 (Bl. C III^{rb}): nā [= naturali?] (*dazu Anm.:* Man würde statt ‚naturali' hier lieber ‚Mariae' lesen, aber es steht ‚na' mit Punkt und Strich darüber da) – *Lies:* natura

S. 3, 17 (Bl. C IV^{ra}): Hominis – *Lies:* Humanitas *(korrig. aus urspr.* Homo)

S. 3, 18 *lies:* C IV^{ra}

S. 3, 21 (Bl. C IV^{ra}): sit – *Schreibf. Luthers:* sis

S. 3, 29 (Bl. C IV^{rb}): Individua *nicht von Luthers Hand (nur Textwiederholung)*

S. 4, 14–17 (Bl. C IV^{rb}): T[ame]n ad liberandum suscepturus habuisset bon[am] rem id est humanam rationem *(dazu Anm.:* L. hat bei *dem ersten* Wort den Kürzungsstrich vergessen, denn selbstverständlich kann wegen: ‚haīsȝ' = habuisset nicht ‚Tu' gelesen werden. Gleichfalls fehlt ein Kennzeichen der Abkürzung in dem Worte ‚bon[am]') – *Lies:* Tu ad liberandum suscepturus hominem Non etc. id est humanam naturam (Tu *bis* Non = *Stück aus dem Tedeum [WA Bibel Bd. 10*II*, S. 287, 27 f.]; vgl. auch Meißinger a.a.O., S. 293)*

S. 4, 24 (Bl. C IV^{rb}): ista – *Lies:* ita

S. 5, 15 u. 18 u. 22 (Bl. C VI^{rb-va}): Cenophoniae *und* odiose *und* De idiomatibus – *sehr fraglich, ob von Luthers Hand*

S. 7, 5 und 13 (Bl. D IV^{vb}): eius *(dazu Anm.:* ‚eī' statt ‚ei(us)' . . . Idolatri – *Lies:* omni . . . Idolatre

---

[26] Vgl. den von ihm in WA Bibel Bd. 4 (1923), S. 585 f. nach Luthers eigenhändigem Entwurf veranstalteten Abdruck des Schreibens der Wittenberger Universität an Kurfürst Friedrich den Weisen vom 23. November 1518 mit dem in WA Briefe Bd. 12, S. 16 f. nach der gleichen Vorlage erfolgten Wiederabdruck dieses Dokumentes.

[27] „Leider ist es fast das einzige Verdienst dieser Ausgabe, auf die Existenz einer so hochwichtigen Quelle über Luthers Bruch mit der Scholastik zuerst aufmerksam gemacht zu haben . . . Die Ausgabe selbst (20 Seiten Text) enthält, wie ich durch Vergleichung des Originals festgestellt habe, einige vierzig mehr oder weniger schwere Verlesungen" (K. A. Meißinger, Der katholische Luther [München 1952], S. 293 [zu S. 119[1]]).

[28] L. Grane, Contra Gabrielem (Kopenhagen 1962), S. 348 ff. bringt für eine Reihe von Stellen auf Grund von Photokopien der Luthereintragungen Berichtigungen und Ergänzungen (s. u.). Irrig ist dagegen Granes Beanstandung der Lesung: „impletam" (Degering, S. 14, 3), wofür er „impletionis" lesen zu können glaubt (S. 355 Anm. 15). Die Handschrift zeigt aber deutlich: „impletaȝ" (‚ȝ' = Schluß-‚m'), wobei aus Biels Text (Degering, S. 13 Zl. 2 v. u.) „observationem" zu ergänzen ist.

S. 7, 16 *lies:* D V^{ra}

S. 7, 24 (Bl. D V^{rb}) *lies:* Zu: Suo modo intelligendum est de imagine virginis gloriose que hyperdulia adoratur . . .

S. 8, 8 f. (Bl. D VI^{va}): *Die beiden Zahlen nicht von Luthers Hand*

S. 8, 25 (Bl. D VI^{va}): verum – *Lies:* videlicet

S. 9, 1 (Bl. D VI^{va}): accipitur – *Lies:* dupliciter

S. 9, 25 (Bl. G VI^{ra}) *lies:* . . . Nota 2. B *(Luthers Einweisungszeichen zu seiner Glosse gehört zum Abschnitt* B [*und nicht* D])

S. 11, 18 f. (Bl. K VI^{rb}): dicit Scrip[tura] – *Von fremder Hand hinzugefügt, um das Vorhergehende als Bibelzitat (Ps. 72 [vg.], 23) zu kennzeichnen*

S. 12, 7 (Bl. K VI^{va}): Similiter – *Lies:* Sicut

S. 12, 13 f. (Bl. K VI^{va}): *Zur Bielstelle vgl. Grane, S. 351 Anm. 7*

S. 12, 21 (Bl. L I^{ra-b}): Quoniam – *Lies:* Quomodo *(vgl. auch Grane, S. 353 Anm. 10)*

S. 14, 17 (Bl. L III^{rb}): dicit[ur] – *Lies:* dicit: *(vgl. auch Grane, S. 358 Anm. 21)*

S. 14, 32 (Bl. L III^{rb}) *lies:* vtrunque

S. 15, 1 f. (Bl. L III^{rb}): ut . . . amet diva – *Lies:* ac . . . amatiua *(vgl. auch Grane, S. 359 Anm. 23, wo aber* ‚ut' *nicht korrigiert ist)*

S. 15, 8 (Bl. L III^{rb}): viȝ *(dazu Anm.:* Vielleicht aufzulösen: ‚videlicet'?) – *Lies:* vt patet *(Grane, S. 361 Anm. 26 falsch:* „wohl ‚vide' ")

S. 15, 16 (Bl. L III^{va}): gratia – *Lies:* consequentia *(vgl. auch Grane, S. 361 f. Anm. 29)*

S. 15, 28 (Bl. L III^{va}): quaerit – *Lies:* quaeret

S. 16, 28 f. (Bl. L IV^{rb}): *Zur Bielstelle vgl. Grane, S. 365 Anm. 37*

S. 17, 26 (Bl. O II^{vb}): operat – *Lies:* operatur („lex iram operatur" = *Röm. 4, 15)*

S. 17, 33 (Bl. AA III^{va}) *lies:* alioqui

S. 18, 18 f. (Bl. AA III^{va}): vis, qua – *Lies:* nisi quod

S. 18, 21 (Bl. AA III^{va}): eius, quia – *Lies:* nisi quod

S. 18, 34 (Bl. AA V^{ra}) *lies:* Aristotele

S. 19, 8 (Bl. AA V^{vb}): differunt – *Lies:* differant

S. 19, 15 (Bl. AA VI^{ra}): Wee – *Lies:* Wie

S. 19, 20 (Bl. AA VI^{rb}): omnium – *Lies:* omnia

S. 19, 22 (Bl. AA VI^{rb}): Pulcherrime *gehört zu dem Bieltext:* nam si laicus habeat materiam eucharistie, intentionem consecrandi et proferat verba formalia, non tamen consecrat, et tamen eadem est natura specifica panis, verborum, intentionis in laico et sacerdote . . .

S. 19, 30 (Bl. t III^{rb}): maiorem – *Diese Lesung ist nach dem graphischen Befund unmöglich; es handelt sich dabei um ein auf* 'is' *ausgehendes unleserliches Wort ohne Ober- und Unterlängen*

S. 20, 24 (Bl. t III^{rb}): congruibit veritati. immo – *Lies:* congaudet veritati [= *1. Kor. 13, 6*] tantummodo.

Betrachtet man nun Luthers Randglossen in ihrer Gesamtheit nach ihrem äußeren Erscheinungsbild, so fällt auf, daß diese Eintragungen, ohne daß der jeweils zur Verfügung stehende Raum in dieser Hinsicht irgendeinen Einfluß ausgeübt hätte, in der Schriftgröße merklich differieren – eine Feststellung, die schon Degering (allerdings an relativ versteckter Stelle)[29] getroffen hat, ohne jedoch diese Tatsache irgendwie näher zu untersuchen. Ordnet man nun Luthers Glossen, die in der Regel durch Unterstreichung der Beziehungsworte im Drucktext, durch an den Rand gesetzte Klammern oder zur betreffenden Stelle hinführende Striche oder aber mit Hilfe von Einweisungszeichen in eine jeweils deutlich erkennbare Beziehung zu Biels Ausführungen gesetzt sind, entsprechend ihrer Schriftgröße,[30] so ergibt sich folgendes Bild:

Nr.	Schrift-größe:	Zahl der Luther-glossen:[31]	Degering, S.	Biel, Collect. (1514), Bl.	Behandelte Stelle:
1	größer	32	1–9 (oben)	C 3^a—4^a. 6^b—D^b. D 4^b—5^b. 6^b.	Lib. III Dist. 4. 5. 7. 9. 11
2	klein	1	9 (Mitte)	E 2^b	Lib. III Dist. 13
3	größer	9	9 (unten) – 11 (Mitte)	G 6^{a-b}	Lib. III Dist. 22
4	klein	30	11 (Mitte) – 17 (unten)	K 6^a—L^b. L 3^a—4^a. O 2^b	Lib. III Dist. 27. 37.
5	größer	12	17 (unten) – 19 (unten)	AA 3^b. 4^b—6^a	Lib. IV Dist. 1 Qu. 1
–	–	–		Biel, Expositio (1514), Bl.	–
6	klein	3 (in roter Tinte)	19 (unten) – 20	t 3^a	Lect. 57

Obige tabellarische Übersicht zeigt – von einer einzigen Ausnahme (Nr. 2) abgesehen – ganz deutlich, daß sowohl die in zierlichem Duktus geschriebenen Randbemerkungen, die nur zwei Fünftel der Gesamtzahl ausmachen, wie auch die große, weitläufige und kräftige Schriftzüge aufweisenden Luthergloss en jeweils in sich geschlossene und klar gegeneinander abgegrenzte Gruppen bilden – eine Tatsache, die einen bloßen Zufall ausschließen dürfte.

[29] S. 9 Anm. 1: „Diese Randbemerkung ist in kleiner Schrift geschrieben"; S. 11 Anm. 1: „Diese und die folgenden 24 Randbemerkungen sind in kleiner Schrift geschrieben"; S. 17 Anm. 1: „Von Bl. K. VI bis hierher sind die Randbemerkungen in der kleinen Schrift geschrieben. S. S. 11 Anm. 1".

[30] Die Degerings Veröffentlichung beigegebene Tafel mit Handschriftenproben zeigt in Nr. 20 (Bl. C 3^b = Degering, S. 2, 27–33) und 21 (Bl. C 4^a = S. 4, 14–17) die größeren, kräftigen und in Nr. 22 (Bl. L 3^a = S. 14, 22. 28 – S. 15, 3. 5. 8. 12) die kleinen Schriftzüge Luthers.

[31] Unter Ausschaltung der nicht von Luther stammenden sechs kleinen Glossen (vgl. oben S. 212 f.).

Untersucht man aber nun weiterhin diese Randnotizen auf ihre Sprache und Formulierung, so lassen sich zwischen den beiden Gruppen (Nr. 1. 3. 5 und 2. 4. 6) bedeutsame Unterschiede feststellen:

Nur in den in *größerer* Schrift abgefaßten Glossen begegnen

1) deutsche Worte: „Ah. Ah" (Bl. D 5^b = Degering, S. 8); „Ja Ja" (Bl. G 6^a = S. 10); „Was ist doch das" (Bl. AA 3^b = S. 18); „das ist recht. Wie, wenn sie feyleten" (Bl. AA 6^a = S. 19).
2) ganz knapp gefaßte apodiktische Urteile: „Stultissima" (Bl. C 3^a = S. 2); „Recte" (Bl. C 3^b u. D 6^b = S. 3 u. 8); „Nihil" (Bl. D^a u. G 6^b [zweimal] = S. 6 u. 10 u. 11); „Non" (Bl. G 6^b = S. 10); „Pulcherrime" (Bl. AA 6^a = S. 19).

Dagegen findet sich in den Glossen in *kleiner* Schrift nicht nur kein einziges deutsches Wort, sondern Luther kleidet hier Ablehnung oder Zustimmung (teilweise mit begründendem Zusatz) stets in einen vollständigen Satz: „quod [*bzw.*: hoc] est falsum" (Bl. L^b [zweimal] u. L 3^a = S. 13 u. 14); „Haec omnia falsa sunt" (Bl. O 2^b = S. 17); „quod et verum est, quia . . ." (Bl. L 3^a = S. 15); „Et hoc est verum, vt patet . . ." (Bl. L 3^a = S. 15); „Et hoc verum est, quia . . ." (Bl. O 2^b = S. 17).

Was ergibt sich aber nun aus den Unterschieden in Schriftgröße und Form der Glossen für deren zeitliche Ansetzung?

Daß die kleinen, zierlichen Schriftzüge vom jungen Luther, der sich zudem auch in seinen aus der Frühzeit stammenden kritischen Randbemerkungen zu andern theologischen Werken[32] – ebenso wie hier – niemals der deutschen Sprache zu bedienen pflegte, herrühren, kann, wie ein Vergleich mit seiner Handschrift im Römerbriefkollegheft[33] lehrt, keinerlei Zweifel unterliegen. Eine solche Datierung erfährt aber auch noch eine – vom Graphischen und Formalen völlig unabhängige – Bestätigung durch das Ergebnis von L. Granes Untersuchungen, die sich ausschließlich auf den Inhalt der betreffenden Glossen (zu Lib. III Dist. 27 und 37 des „Collectoriums") erstrecken.[34] Da nämlich Luthers auf eine bestimmte Stelle bei Biel abzielende Bemerkung, die er etwa um die Jahreswende 1516/17[35] in seiner Galaterbriefvorlesung machte, zeigt, daß ihm jenes Werk damals vorlag, hält Grane die Niederschrift des hier in Frage stehenden Teiles der Glossen zu diesem Zeitpunkt für durchaus möglich;[36] als sonstiger (späterer) Termin käme höchstwahrscheinlich noch die Periode unmittelbar vor der von Luther am 4. September 1517 veranstalteten Disputation gegen die scholastische Theologie in Frage,[37] da für deren 97 Thesen gerade jene beiden Distinktionen eine ganz entscheidende

---

[32] Vgl. oben Anm. 6 und WA Bd. 9, Handschriftentafel I–II.
[33] Vgl. oben Anm. 15 und WA Bd. 56, Tafel A und B.
[34] Vgl. Grane a.a.O., S. 348–368.
[35] Zur ungefähren Datierung dieser Stelle (WA Bd. 57 [Gal.], S. 80, 6 ff. = Scholie zu Gal. 3, 10) vgl. ZKG Bd. 66 (1955), S. 95 f.
[36] Vgl. Grane a.a.O., S. 368.
[37] Vgl. ebd.

Grundlage bildeten.[38] Ein näherer Anhaltspunkt fehlt dagegen für die Datierung der Glosse zu Lib. III Dist. 13 (= oben Nr. 2) sowie der drei auf einer Seite von Biels „Expositio" unmittelbar aufeinander folgenden, mit roter Tinte[39] geschriebenen Bemerkungen zu Lectio 57 (= oben Nr. 6), wenn auch diese vier Bemerkungen fraglos aus jenen frühen Jahren stammen.

Was nun die größer geschriebenen Glossen, die sich vorwiegend mit christologischen Erörterungen in Buch III von Biels „Collectorium" befassen, betrifft, so bietet sich – abgesehen von dem von vorneherein ganz allgemein schon auf eine spätere Entstehungszeit deutenden veränderten Schriftduktus – für deren ungefähre Datierung eine zwiefache Stütze an. Einmal begegnen nämlich die für diese Gruppe (Nr. 1. 3. 5) charakteristischen Besonderheiten in gleicher Weise auch in den überaus zahlreichen Randbemerkungen, die der Reformator, von leidenschaftlicher Antipathie und Feindschaft gegen den „Feind jeder Religion", „Skeptiker" und „Epikuräer" Erasmus[40] erfüllt, bei der Lektüre von dessen „Annotationes" zum Neuen Testament (in der Ausgabe von 1527) in sein Handexemplar eintrug – und zwar wahrscheinlich im Zusammenhang mit seiner privaten und öffentlichen Polemik gegen diesen Humanisten in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre.[41] Auch hier bediente sich Luther zu einem nicht geringen Teil der deutschen Sprache – sowohl in seinen den Gegner persönlich apostrophierenden Angriffen (z. B.: „du bist nicht from" [S. 39], „Du bube" [S. 157], „Ey pfu dich" [S. 429], „Du bist ein bube" [S. 594] u. ä.) wie auch in seiner sachlichen Kritik (z. B.: „Sihe da, lieber" [S. 107], „Sihe da" [S. 213], „Sihe" [ebd.], „Ach ia" [S. 263], „oho" [S. 529], „Sihe? Sihe. Nihil" [S. 529], „das ist von noten" [S. 533; vgl. auch: „O necessarium" (S. 534)], „Ah" [S. 534], „Ja Ja, das thets" [S. 547]). Bei meist gleicher Wortwahl wie in den Bielglossen bringt Luther auch hier Ablehnung oder (seltene) Zustimmung auf die denkbar

---

[38] Vgl. Grane a.a.O., S. 349 und 383–385 sowie ZKG Bd. 26 (1905), S. 104 ff. Granes Datierung (Ende 1516 oder Sommer 1517) (vgl. dazu a.aO., S. 299 f. Anm. 43 und 348 f. und 368) dürfte sehr viel fundierter sein als Degerings mißglückter Versuch (S. VII–XII), die Lutherglossen – und zwar unterschiedslos (vgl. dazu unten Anm. 42) – einer wesentlich früheren Zeit, nämlich Anfang 1515 bis Mai 1516 (wegen Johann Langs [aber vielmehr schon nach dem 10. März 1516 erfolgter] Übersiedlung nach Erfurt [vgl. oben Anm. 22]), zuzuschreiben.

[39] Zur Verwendung roter Tinte durch Luther (seit der Römerbriefvorlesung [vgl. WA Bd. 56, S. XIX]) vgl. ThStKr Bd. 107 (1936), S. 55 f. Anm. 24.

[40] Vgl. WA Briefe Bd. 6, S. 566; Bd. 7, Nr. 2086 und 2093; ARG Bd. 12 (1915), S. 245; WA Tischreden Bd. 1, Nr. 446. 466. 468. 484. 797. 811. 817–823; Bd. 3, Nr. 3008. 3010. 3031a/b.

[41] Vgl. den vorläufigen Bericht von C. P. Hofstede de Groot in ThStKr Bd. 57 (1884), S. 325–359 über dieses seit 1724 auf der Groninger Universitätsbibliothek (Hs. 494) befindliche Handexemplar Luthers und dessen dort enthaltene (von H. d. G. allerdings nur auszugsweise mitgeteilte) Randglossen. Deren vollständiger Abdruck erfolgt im Nachtragsband WA Bd. 59. – Auch die beiden von Luther im „Collectorium" als Hinweiszeichen auf den Rand gemalten Hände mit ausgestrecktem Zeigefinger (Bl. C 6^b und AA 5^b), die in dieser Form allerdings auch schon in Luthers Frühzeit begegnen (vgl. WA Bd. 56, S. XX), haben in den „Annotationes" (S. 430) eine Parallele.

knappste Form lateinischer apodiktischer Urteile; so schleudert er außer einem seine Entrüstung ausdrückenden (und dem deutschen: „Sihe" [vgl. oben] entsprechenden) „Vide" (S. 213. 591 [zweimal]) oder „Ecce" (S. 633. 634) dem verhaßten Gegner fast zwanzigmal ein an den Rand gesetztes bloßes „Nihil" (z. B. S. 153. 164. 165 u. ö.) und mehrfach ein „Non" (S. 90. 528. 529) entgegen; ganz vereinzelt begegnet auch ein zustimmendes „Recte" (S. 88. 528. 529 [zweimal]), „Pulcherrime" (S. 431) oder „Belle" (S. 432).

Da der hier zutage tretende Stil des älteren Luther aber nun auch in der zweiten Gruppe der Bielglossen begegnet, wird man wohl kaum fehlgehen, wenn man diese in eine von der Entstehungszeit der frühen Glossen etwa um rund zwei Jahrzehnte getrennte spätere Zeit ansetzt[42] (Luthers Handschrift gestattet keine genauere Datierung). Vielleicht kann man aber darüberhinaus vom Glosseninhalt her doch noch einen Schritt weiterkommen. Da sich nämlich der Reformator am Ende der dreißiger Jahre mit christologischen Fragen beschäftigte, darf man vielleicht mit der Möglichkeit rechnen, daß er bei der Vorbereitung auf die über jenes Thema von ihm damals abgehaltenen Wittenberger Disputationen[43] auch Biels „Collectorium" zur Hand nahm und seine Randglossen zu diesem Thema eine Frucht jener Lektüre darstellen.

Zum Schluß erhebt sich nur noch die Frage nach dem Schicksal, das diesem Bande mit den beiden im Spätsommer 1514 im fernen Lyon erschienenen Schriften Gabriel Biels beschieden war. Angesichts der Tatsache, daß dies Buch offensichtlich gleichzeitig, wie die vielen Eintragungen sowie Unterstreichungen zeigen, von einem größeren Personenkreis, zu dem auch Martin Luther gehörte, benutzt worden war, kann man mit ziemlicher Wahrschein-

---

[42] Da *Degering* infolge seiner mangelnden Vertrautheit mit der Entwicklung von Luthers Schriftzügen nicht erkannte, daß dessen Randglossen in zwei ganz verschiedenen, durch etwa zwei Jahrzehnte voneinander getrennten Perioden entstanden sind, datiert er auch die allererste im „Collectorium" (Bl. C 3^a = Deg., S. 2 und IX f.) begegnende Eintragung von Luthers Hand, die ein überaus scharfes Verdammungsurteil gegenüber Biels Ausführungen enthält („Stultissima"), irrtümlich bereits auf das Jahr 1515, während sie in Wahrheit eine späte Sentenz des Reformators darstellt. Diesen Irrtum übernahm auch *H. Bornkamm* (in seinem Nachwort zu: H. Boehmer, Der junge Luther [4. Aufl. Stuttgart 1951], S. 360), während die beiden anderen dort von ihm in deutscher Übersetzung zitierten Randglossen (Degering, S. 17 und 20) tatsächlich von der Hand des jungen Luthers herrühren.

Obwohl *Meißinger* nach eigenem Zeugnis selbst das Original eingesehen hat (vgl. oben Anm. 27) und genau wußte, daß innerhalb der Lutherglossen „mehrere Duktus zu unterscheiden sind", erklärte er trotz langjähriger Beschäftigung mit Lutherautographen in völliger Verkennung des Tatbestandes: „Der Habitus der sämtlichen Glossen ... macht es ... wahrscheinlich, daß sie nur einen kurzen Zeitraum umfassen" (Meißinger a.a.O., S. 120).

Grane beschränkte seine Untersuchungen lediglich auf die (tatsächlich aus Luthers Frühzeit stammenden) dreißig Glossen zu Lib. III Dist. 27 und 37, während alle übrigen für ihn in diesem Zusammenhang ohne Interesse waren (Grane a.a.O., S. 349), sodaß er daher keinerlei Veranlassung hatte, sich überhaupt mit dem Datierungsproblem zu befassen.

[43] In der Disputation über Joh. 1, 14 vom 11. Januar 1539 zitiert Luther ausdrücklich Gabriel Biel (Coll. 3, 7, 1 O); vgl. WA Bd. 39^{II}, S. 11, 24 f. u. 35.

lichkeit annehmen, daß es wohl alsbald nach Erscheinen vom Wittenberger Augustinerkloster erworben wurde.[44] Nach dessen Auflösung im Jahre 1525[45] blieb der Band, wie des Reformators spätere Randbemerkungen eindeutig beweisen, in seinem Besitz. Dieses Exemplar gehörte also zu denjenigen scholastischen Werken, von denen Luther, dabei Biels „Canonis missae expositio" ausdrücklich erwähnend, am 2. Februar 1538 in einer Tischrede äußerte: „Ich behalte noch die bucher, die mich also gemartert haben".[46] Vermutlich gelangte der Band, der verschiedene (meist nicht identifizierbare) Bibliothekssignaturen aufweist,[47] dann irgendwie auf die im Laufe der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstandene neue Wittenberger Universitätsbibliothek,[48] mit deren theologischen, philosophischen und philologischen Beständen er dann 1817 in das Eigentum des damals errichteten Evangelischen

---

[44] Vgl. Degering, S. VI und VIII.

[45] Über die Bibliothek des Wittenberger Augustinerklosters, ihren einstigen Bestand und ihren Verbleib liegen (ebenso wie über das Schicksal des Archives [vgl. Germania sacra Abt. I Bd. 3 (Berlin 1941), S. 440]) keinerlei Nachrichten vor. – Nicht im Besitze des *Wittenberger* Klosters befand sich (wie zuletzt noch O. Clemen, Melanchthons Briefwechsel Bd. 1 [Leipzig 1926], S. 25 Anm. 4 und 292 Nr. 413 und in WA Bd. 30II, S. 324 f. Anm. 1 [vgl. auch den Rev.-Nachtrag] annahm) dagegen die von Melanchthon in seiner Widmung an den Tübinger Professor Caspar Churrer vom 30. Mai 1525 als „in Augustinensium Monachorum bibliotheca" aufbewahrt erwähnte (jetzt aber verschollene) und auf seine Veranlassung im August jenes Jahres in Tübingen gedruckte alte Handschrift der Annalen des Lambert von Hersfeld, sondern es handelt sich dabei vielmehr, wie J. Haller in der Dopsch-Festschrift: Wirtschaft und Kultur (Baden-Leipzig 1938), S. 417–419 nachgewiesen hat (vgl. dazu auch E. E. Stengel im Deutschen Archiv für Geschichte des Mittelalters Bd. 3 [1939], S. 530), um ein Manuskript des *Tübinger* Augustinerkonventes.

[46] Vgl. WA Tischreden Bd. 3, S. 564, 7 f.

[47] Vgl. Degering a.a.O., S. VII (die Zahl: „803" gehört zur gegenwärtigen Bibliothekssignatur: „fol. H. Th. 803").

[48] Nachdem auf Grund einer Bestimmung der Wittenberger Kapitulation vom 19. Mai 1547 die Wittenberger Schloß- und Universitätsbibliothek (Bibliotheca Electoralis) als Privateigentum der Ernestiner im Juni jenes Jahres nach Weimar überführt worden war (vgl. Geschichte der Universitätsbibliothek Jena 1549–1945 [Weimar 1958], S. 13 f.), entstand in Wittenberg ganz allmählich – wohl aus gelegentlichen Zuwendungen – der Grundstock einer neuen Universitätsbibliothek (vgl. W. Friedensburg, Geschichte der Universität Wittenberg [Halle 1917], S. 341). – Ein ähnliches Schicksal wie der Bielband hatte nach Luthers Tod offenbar auch eine 1517 in Venedig gedruckte dreiteilige griechische Homerausgabe, die Melanchthon laut eigenhändiger Widmung im Jahre 1519 dem Reformator geschenkt hatte. Nach Angabe von J. G. Walter, Ergänzte und verbesserte Nachrichten von den Letzten Geschichten des seligen D. Luthers Bd. 1III (Jena 1753), S. 203 f. Nr. 30 befand sich damals auch dieses Buch „in der Universitätsbibliothek zu Wittenberg", wurde aber ihr (oder der Bibliothek des Ev. Predigerseminars) in der zweiten Hälfte des 18. oder im 19. Jahrhundert entfremdet, befand sich dann 1897 in englischer Privathand und gelangte schließlich nach mehrmaligem Besitzerwechsel in die Bibliothek der Columbia-Universität in New York (Plimpton Collection 880/1517); vgl. ZKG Bd. 32 (1911), S. 112 f.; Luther-Jahrbuch Bd. 1 (1919), S. 151; Harvard Theological Review Bd. 12 Nr. 2 (April 1919) (Cambridge/Mass.), S. 216 f.; ARG Bd. 45 (1954), S. 228; WA Briefe Bd. 13, S. 55 und Bd. 14 (Nachträge zu Bd. 3, S. 51 Anm. 7).

Predigerseminars in Wittenberg überging.[49] Nachdem das Buch hier noch ein weiteres volles Jahrhundert völlig unbeachtet geblieben war, fand es der damalige Ephorus des Predigerseminars J. Jordan im Jahre 1924 auf der Suche nach Ausstellungsmaterial für die von ihm gegründete Lutherhalle; nach alsbaldiger Identifizierung der in dem Bande enthaltenen Schriftzüge des Reformators gelangten jedoch dessen Randbemerkungen erst 1933 zur Veröffentlichung. Daß die Forschung von diesem bedeutsamen Fund bisher nur wenig Notiz genommen hat,[50] mag auf die unzulängliche, jeglichen theologischen Kommentars entbehrende Veröffentlichung H. Degerings zurückzuführen sein.

[49] Vgl. Friedensburg a.a.O., S. 626.

[50] Der einzige Gelehrte, der sich bisher wenigstens mit einem Teil der Lutherglossen und ihrer theologischen Bedeutung ausführlicher befaßt hat, ist L. Grane (vgl. oben Anm. 28).

QUELLEN

Die historische Wirkung der Collectio Herovalliana

Von Hubert Mordek

I. Der Name Collectio Herovalliana S. 221. II. Die handschriftliche Überlieferung der Sammlung S. 222. III. Ihre Hauptvorlage S. 224. IV. Zum Einfluß der Collectio Herovalliana S. 225.

1. Herovalliana-Einfluß in Gallien S. 227. a) Formulae Flaviniacenses S. 227. b) Codd. Verdun, Bibl. publ. 45 und Paris, BN. Lat. 2710 S. 228. c) Die 29-Kapitel-Sammlung der Codd. Paris, BN. Lat. 3841 und 2449 S. 228. d) Cod. Paris, BN. Lat. 1455 S. 229. e) Der Dionysio-Hadriana-Cod. Verdun, Bibl. publ. 46 S. 230. f) Cod. Paris, BN. Lat. 13659 S. 230.

2. Herovalliana-Einfluß in Italien S. 232. a) Das sogenannte Capitulare Nr. 113 S. 233. b) Cod. Bamberg, Staatl. Bibl. Patr. 101 [früher B. V. 19] S. 234. – Die Sammlung der Vallicellianischen Handschrift (t. XVIII) S. 236. – Cod. Rom, Bibl. Casanat. 2010 [früher B. V. 17] S. 239. c) Die Collectio duorum librorum des Cod. Mailand, Bibl. Ambros. A. 46 inf. S. 239. – Die Codd. Vatikan, Lat. 4983 und Ottob. Lat. 224 der Collectio Anselmi Lucensis (Form C) S. 241. d) Cod. Rom, Bibl. Vallicell. B. 58 S. 241.

V. Zusammenfassung S. 242.

Es liegt in der Natur einer systematischen Kirchenrechtssammlung, daß man sie wohl nie als Vorlage für eine Sammlung der historischen Ordnung heranziehen wird, sondern nur zur Abfassung neuer systematischer Sammlungen, deren Verfasser ihre Quelle mehr oder weniger stark exzerpieren. Diese Exzerpte erleiden später oft dasselbe Schicksal, das sie ihrer Vorlage bereitet haben: Sie werden ihrerseits wieder Quelle für neue Sammlungen. Auf diese Weise verzweigt sich die Überlieferung immer mehr, und es wird in zunehmendem Maße schwieriger, das verschlungene Geflecht der Tradition sauber zu entwirren, d. h. die einzelnen Stücke über alle Zwischenglieder auf die Urvorlage zurückzuführen.

Ein gutes Beispiel für eine solche immer schwerer zu überschauende Überlieferung bietet die im 8. Jahrhundert in Gallien entstandene Collectio Herovalliana, die selbst hervorgegangen aus einer systematischen Collectio, weiterwirkte in zahlreichen neuen systematischen Sammlungen des kanonischen Rechts.[1]

I. Der Name Collectio Herovalliana

Herovalliana wird die Sammlung genannt nach Antoine Vyon d'Hérouval († 1689), dem einstigen Besitzer von Cod. Par. Lat. 13657,[2] jener Handschrift, mit deren Hilfe Jean Petit 1677 eine allerdings unvollständige Edition der Collectio veranstaltet hat.[3] Die Bezeichnung Herovalliana war keineswegs die ursprüngliche für die Sammlung. Kanonisten des 16., 17. und 18. Jahrhunderts wie Sirmond († 1651), Morin († 1659), Baluze († 1718) und Hardouin († 1729) sprachen von ihr als der „Sammlung der Handschrift von Angers",[4] ein Name, den Maaßen[5] in Unkenntnis dieses Sachverhalts der heute sogenannten Collectio Vetus Gallica[6] beilegte, während sich für unsere

---

[1] Zur Herovalliana vgl. P. und G. *Ballerini*, De antiquis tum editis, tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque tractatus in quatuor partes distributus, in: A. *Gallandi*, De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge (Venedig 1778) Abh. III, p. IV, c. VII, § II, S. 239 E – 241 D; F. *Maaßen*, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande 1 (1870) S. 828–833; F. *Walter*, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen, hg. von H. *Gerlach*[14] (1871) S. 195; R. *von Scherer*, Handbuch des Kirchenrechtes 1 (1886) S. 207 Anm. 51; A. *Tardif*, Histoire des sources du droit canonique (1887) S. 120; G. *Le Bras*, in: Le Moyen Age 24 (1922) S. 129 f.; P. *Fournier*-G. *Le Bras*, Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien 1 (1931) S. 84 und öfters; B. *Kurtscheid*-F. A. *Wilches*, Historia iuris canonici 1 (1943) S. 100; A. *Van Hove*, Prolegomena. Commentarium Lovaniense in codicem iuris canonici 1, 1 [2](1945) S. 277 (fehlerhaft!); A. M. *Stickler*, Historia iuris canonici Latini 1 (1950) S. 103; R. *Naz*, Artikel: Herovalliana (Collectio), in: Dictionnaire de Droit Canonique (= DDC.) 5 (1953) Sp. 1112 f. (fehlerhaft!); R. *Losada Cosme*, Las colecciones canónicas en función de autenticidad, universalidad y unificación del Derecho, in: Revista española de Derecho canónico 10 (1955) S. 73 ff.; B. *de Gaiffier*, La lecture des passions des martyrs à Rome avant le IX[e] siècle, in: Analecta Bollandiana 87 (1969) S. 64 f.

[2] Vgl. H. *Mordek*, Der Codex Andegavensis Jacques Sirmonds, in: Traditio 25 (1969) S. 487 ff. A. *Van Hove*, Prolegomena S. 277 und – ihn kopierend – R. *Naz*, in: DDC. 5 Sp. 1112 täuschen sich, wenn sie Cod. Par. Lat. 3848 (gemeint ist wohl 3848 B) für die Hs. von Hérouval halten. Der Codex Herovallianus ist auch keineswegs – wie Van Hove und Naz glauben – die einzige Hs. der Sammlung, s. dazu unsere folgenden Ausführungen zur handschriftlichen Überlieferung der Herovalliana.

[3] Theodori sanctissimi ac doctissimi archiepiscopi Cantuariensis Poenitentiale, Omnibus quae reperiri potuerunt ejusdem Capitulis adauctum, per Canones selectos ex antiquissima Canonum Collectione MS. nec non per plura ex variis Poenitentialibus hactenus ineditis excerpta expositum ... Jacobus *Petit* primus in lucem edidit 1 (Paris 1677) S. 97–280 (= *Migne* PL. 99, 1864, Sp. 989 – 1086 A). Einzelne Teile der Herovalliana wurden später nochmals veröffentlicht: Die *Ballerini* (s. oben Anm. 1) übernahmen aus der Petitschen Edition die Capitulatio; *Maaßen* druckte in seiner Geschichte der Quellen S. 969–971 unter Heranziehung dreier Hss. den Schlußindex der Sammlung.

[4] Vgl. Traditio 25 (1969) S. 486 ff.

[5] *Maaßen*, Geschichte der Quellen S. 821 ff.

[6] Über diese Sammlung zuletzt: H. *Mordek*, Sur la tendance, la date, la patrie et l'influence de la *Collectio Vetus Gallica*. Contribution à l'histoire des sources canoniques dans la Gaule du haut moyen âge, in: Revue historique de droit français et étranger 47 (1969) S. 441–453.

Sammlung der schon von den Brüdern Ballerini[7] benutzte Name Herovalliana eindeutig durchsetzte.

II. Die handschriftliche Überlieferung der Collectio Herovalliana

Nachdem die Ballerini in ihrer Abhandlung *De antiquis . . . collectionibus et collectoribus canonum . . .* der Herovalliana eine ausführliche Beschreibung gewidmet hatten, gab als erster Maaßen eine Übersicht über die bisher bekannten Handschriften. Nach Maaßen ist die Herovalliana in folgenden Codices überliefert:[8]

Paris, BN. Lat. 3848 B (8.–9. Jh. Flavigny)[9] foll. 70^{r}–178^{v}
Paris, BN. Lat. 2123 (a. 814–816 Flavigny)[10] foll. 65^{v}–104^{v}
Paris, BN. Lat. 4281 (9. Jh. ¼ Burgund – Ostfrankreich)[11] foll. 1^{r}–63^{v}
Vercelli, Bibl. Cap. CLXXV (9. Jh. ¼ Frankreich oder Italien)[12] foll. 1^{r}–86^{r}

---

[7] S. oben Anm. 1.

[8] *Maaßen,* Geschichte der Quellen S. 828 f.; Maaßens z. T. ungenaue Angaben werden hier stillschweigend verbessert.

[9] E. A. *Lowe,* Codices Latini antiquiores 5 (1950) Nr. 555 S. 11 und S. 55 mit weiteren Literaturangaben; B. *Bischoff,* Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Großen, in: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2 (1965) S. 242 Anm. 66; *ders.,* Bibliographie. Frühkarolingische Handschriften und ihre Heimat, in: Scriptorium 22 (1968) S. 311 (Die Hs. läuft dort irrtümlicherweise unter der Nummer 3834 B).

[10] Vgl. L. *Duchesne,* Le Liber Pontificalis 1 (1886) S. LIV f.; W. M. *Lindsay,* Notae Latinae. An Account of Abbreviation in Latin MSS. of the Early Minuscule Period (c. 700–850) with a Supplement . . . by D. *Bains* (1963) S. 472; Ph. *Lauer,* Bibliothèque Nationale: Catalogue général des manuscrits latins 2 (1940) S. 329 f. – Die Hs. kann frühestens im Jahre 814 geschrieben worden sein, da der fol. 105^{r} überlieferte Computus bis zum Tode Karls d. Gr. geführt ist. Der Zeitansatz Lindsays, der sich die Hs. zwischen 795 und 816 entstanden dachte, ist demgemäß zu präzisieren. – Nach Cod. Par. Lat. 2123 beschrieb *Maaßen* die Herovalliana in seiner Geschichte der Quellen S. 828 ff. (vgl. dort S. 829 Anm. 2). Maaßen traf damit unter den ihm bekannten Hss. eine unglückliche Wahl; denn gerade in Par. Lat. 2123 fehlen zahlreiche Kapitel der Sammlung, so daß man eigentlich nur von einem großen Auszug aus der Collectio sprechen kann. Maaßens Beschreibung der Herovalliana konnte daher auch nicht restlos exakt sein. – Eine Kopie des Herovalliana-Kap. LXVIII, 30 (*Migne* PL. 99 Sp. 1073 A–B) von Cod. Par. Lat. 2123 findet sich in der Hs. Paris, BN. Baluze 4 (17. Jh.) fol. 129^{r} mit der Provenienzangabe: *In codice 116 bibliothecae Thuanae fol. 103 antiquissimo.*

[11] Genaue Datums- und Provenienzbestimmung: B. *Bischoff*; zum Inhalt vgl. den Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae 3 (Paris 1744) S. 574. S. auch unten Anm. 14.

[12] Vgl. G. *Mazzatinti,* Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia 31 (1925) S. 120. Herr Prof. *Bischoff,* München, schrieb mir am 5. VIII. 1968: „Vercelli CLXXV, aus dem I. Viertel des IX. Jhs., ist *wahrscheinlich* in Frankreich entstanden, aber noch in dem gleichen Jahrhundert in Italien mit den interessanten Federzeichnungen geschmückt worden. Im XII. Jh. war sie sicher in Vercelli".

[13] W. M. *Lindsay* (Notae Latinae S. 458) meint: „part I, to fol. 55^{v} . . . written in 813; part II = foll. 57^{r}–111 . . . apparently contemporary". Die Provenienz bestimmte B. *Bischoff.* Allgemein zur Hs. vgl. G. *Mazzatinti,* Inventari dei Manoscritti . . . 4 (1894) S. 5. Der Codex ist am Schluß unvollständig.

Ivrea, Bibl. Cap. XLII (9. Jh.[1] Nordfrankreich)[13] foll. 57^{r}–111^{v}
Paris, BN. Lat. 2400 (11. Jh.[2])[14] foll. 103^{r}–129^{v}
Paris, BN. Lat. 13657 (11. Jh.[2])[15] foll. 5^{r}–111^{r}.

Dazu kommen eine weitere vollständige Handschrift in
Poitiers, Bibl. publ. 6 [121] (11. Jh.[2])[16] foll. 2^{r}–33^{r}
und das Fragment eines früher sicher auch kompletten Codex in
Vat. Reg. Lat. 263 (12. Jh.)[17] foll. 205^{r}–226^{v}.

Mit acht vollständigen Handschriften, einem Fragment und zahlreichen Auszügen aus der Sammlung[18] kann die Verbreitung der Herovalliana durchaus als bedeutend angesehen werden.

Die bekannten Codices gliedern sich in zumindest zwei Hauptklassen: eine ursprüngliche Form A, vertreten durch die älteren Handschriften Par. Lat. 3848 B, 2123, 4281, Vercelli CLXXV, Ivrea XLII und die Handschrift des 11. Jahrhunderts Par. Lat. 2400, sowie eine jüngere, redigierte Form B, bei der einige Zusätze in die Sammlung selbst aufgenommen wurden[19] und vor allem der Schluß eine erhebliche Überarbeitung und Erweiterung erfuhr; zu ihr gehören die sehr eng verwandten Codd. Par. Lat. 13657 und Poitiers 6, ferner das Fragment in Vat. Reg. Lat. 263.

---

[14] Die Hs. stammt – wie Par. Lat. 4281 – aus Saint-Martial in Limoges; vgl. L. *Duchesne*, Le Liber Pontificalis 1 (1886) S. CLXXXII ff.; Ph. *Lauer*, Bibliothèque Nationale: Catalogue général des manuscrits latins 2 (1940) S. 444 f.

[15] Zum Schicksal dieses Codex und zu verschiedenen jüngeren Teilkopien in den Hss. Paris, BN. Baluze 2, 4 und 9 vgl. Traditio 25 (1969) S. 486 ff.

[16] Provenienz: Saint-Hilaire le Grand in Poitiers; vgl. L. *Duchesne*, Le Liber Pontificalis 1 S. CLXXII f.; Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France 25 (1894) S. 40–42. Cod. Poitiers 6 gehört zu jenen Hss., die G.-B.-T. Libri-Carrucci (1803–1869; über ihn ausführlich: L. *Delisle*, Les manuscrits des fonds Libri et Barrois à la Bibliothèque Nationale, 1888, Vorwort) um einige Lagen beraubt hat. Die fehlenden Teile befinden sich heute in Florenz, Bibl. Med.-Laur., Ashburnham 1814 (24 Blatt), vgl. Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France Bd. 46, 5. Ser., Bd. 6 (1885) S. 173 f.; L. *Delisle*, Notice sur des manuscrits du fonds Libri conservés à la Laurentienne, in: Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques 32, 1 (1886) S. 81–87. S. auch unten S. 232 f. Anm. 64 und 65.

[17] A. *Wilmart*, Codices Reginenses latini 2 (1945) S. 43–46, der eine ausführliche Beschreibung des Handschriftenfragments vorlegt, konnte seinen Inhalt nicht verifizieren. Er bemerkte daher auch nicht, daß die drei erhaltenen Lagen falsch miteinander verbunden sind; die richtige Reihenfolge lautet: 1) foll. 221^{r}–226^{v} 2) foll. 205^{r}–220^{v}. Das Herovalliana-Fragment beginnt also fol. 221^{r}, reicht zunächst bis fol. 226^{v} und findet dann seine Fortsetzung foll. 205^{r}–212^{r}. Wir werden diese Hs. an anderem Ort noch genauer untersuchen.

[18] S. unten S. 228 ff. Das von *Maaßen*, Geschichte der Quellen S. 833 Anm. 8 vermutete Exzerpt in CLM. 6243 foll. 192^{r}–196^{v} ist dagegen ein Derivat der Vetus Gallica.

[19] Vgl. E. *Seckel*, Studien zu Benedictus Levita, in: Neues Archiv 31 (1905) S. 62 Anm. 4, S. 106 Anm. 4; auch Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 23 (1934) S. 314 f. Nach *Seckel(-Juncker)* stammen die Interpolationen aus der Hispana Gallica Augustodunensis, aus Angilram und Benedictus Levita. Ob der Redaktor die Sammlung des Benedictus Levita direkt benutzte, erscheint indes als sehr fraglich, s. unten S. 231 Anm. 62.

Von den Handschriften der Form A lassen sich Par. Lat. 3848 B und 2123 näher zusammenfassen; ihr auffälligstes Merkmal besteht in einem starken Einschub nach der Capitulatio, den die Codd. Par. Lat. 4281, 2400, Vercelli CLXXV und Ivrea XLII in dieser Form vermissen lassen, und der auch nicht in die Handschriften der Klasse B übergegangen ist: Beide Codices stammen aus Flavigny.

III. Die Hauptvorlage der Collectio Herovalliana

Verrät die handschriftliche Verbreitung eine erstaunliche Beliebtheit der Herovalliana im frühen und hohen Mittelalter – Originalität wird man ihrem Verfasser nicht zusprechen dürfen. Er verzichtet darauf, selbst ein System für seine Sammlung zu entwerfen, greift vielmehr bei der Abfassung seines Werkes auf eine bereits systematisch angeordnete Collectio canonum der Merowingerzeit zurück, in der sich partikuläres gallisches Kirchenrecht mit den allgemein anerkannten Kanones der ökumenischen Konzile des Ostens verband: die Collectio Vetus Gallica.[20]

Ein Vergleich beider Sammlungen in Aufbau und Inhalt[21] macht deutlich, daß der Verfasser der Herovalliana sämtliche Themen der redigierten Vetus Gallica in ihrer süddeutschen Form übernommen, nur wenige Titel umgestellt und einige neue hinzugefügt hat. Die nicht sehr zahlreichen Kapitel der Vetus Gallica, die in der Herovalliana fehlen, werden durch die Aufnahme neuer Stücke zahlenmäßig mehr als ausgeglichen.[22] Andererseits verkürzt der Autor den Text der Vorlage nicht selten, oder er gibt ihm durch Veränderung des Wortlauts einen anderen, strafferen Sinn. Dies ist überhaupt das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Vetus Gallica und Herovalliana: Während sich der Verfasser ersterer Sammlung außerordentlich getreu an den Text seiner Vorlage hält, geht der Herovalliana-Autor wesentlich freier mit seiner Quelle um; er verändert ihren Wortlaut, wenn er seinen Intentionen nicht voll entspricht.[23] Die dadurch auftretenden Unterschiede im Text sind für uns heute ein wichtiger Anhaltspunkt, mit deren Hilfe die Nachwirkung der beiden Sammlungen verfolgt und sauber voneinander getrennt werden kann; denn nicht nur die Vetus Gallica, sondern auch die Herovalliana hat im Mittelalter eine beachtliche Wirkung ausgeübt.

---

[20] Literatur zur Vetus Gallica s. oben S. 221 Anm. 5 und 6. Ausführlich werde ich über diese bedeutende Rechtssammlung in meinem Buch „Kirchenrecht und Reform im Frankenreich" handeln, das auch eine kritische Edition der Collectio enthalten wird.

[21] Vgl. dazu die Beschreibung beider Sammlungen bei *Maaßen*, Geschichte der Quellen S. 821 ff.

[22] Vgl. *Maaßen*, Geschichte der Quellen S. 832 f. Besonders hervorzuheben ist die Hinzufügung von Kanones spanischer und afrikanischer Konzile, von Canones Romanorum und zahlreichen Auszügen aus Papstbriefen.

[23] Ein Beispiel für die Arbeitsweise des Herovalliana-Verfassers gibt G. *Le Bras*, in: Le Moyen Age 24 (1922) S. 129 f. (Besprechung von G. *Lardé*, Le Tribunal du clerc dans l'Empire romain et la Gaule franque).

IV. Zum Einfluß der Collectio Herovalliana

Der Einfluß der Herovalliana muß einerseits weit größer veranschlagt werden, als man bisher gedacht hat, andererseits sah man die Sammlung zuweilen zu Unrecht da rezipiert, wo in Wahrheit die Vetus Gallica gewirkt hat,[24] oder wo sie überhaupt nicht benutzt worden ist.

Letzterer Fall liegt vor bei der Sammlung in zwei Büchern, die in den Handschriften Paris, BN. NAL. 452 (9. Jh.[1])[25] und Vatikan, Reg. Lat. 407 (9. Jh. ca. Mitte)[26] überliefert ist.[27] Die beiden Bücher sind in ihrer Art ganz verschieden. Das hier interessierende zweite Buch bringt nur kirchliche Vorschriften *ex diversis ... conciliis, quae in Romano canone non habentur*, wobei in erster Linie gallische Kanones zitiert werden. Bei diesen vermutete P. Fournier einen Einfluß der Herovalliana,[28] P. Séjourné denkt an die Vetus Gallica[29] als Quelle der Sammlung, während G. Le Bras „zögert, einen direkten Einfluß der beiden Collectiones zuzugeben".[30] Tatsächlich hat die Sammlung in zwei Büchern weder mit der Vetus Gallica, noch mit der Herovalliana das geringste zu tun. Séjourné führte für seine These überhaupt keine Begründung an, so daß sie sich von selbst erledigt, zumal sie im Text der Sammlungen keinerlei Stütze findet.

Fournier konstatiert: 1) Die Sammlung in zwei Büchern enthalte die Statuta ecclesiae antiqua mit Ausnahme der Nummern 4, 6, 11, 15 (Teil), 28, 45, 51, 57–60, 68, 71, 78, 79, 81, 82 und 85. „Il faut remarquer que cette série présente quelques analogies avec la collection canonique dite Herovalliana".[31] Indes – es genügt, nur einige Nummern nachzuprüfen; 4, 6, 11,

---

[24] So z. B. in der Sammlung der Hs. von Laon (Cod. Laon 201; vgl. P. *Fournier*, Notices sur trois collections canoniques inédites de l'époque carolingienne. II La collection de Laon, in: Revue des sciences religieuses 6, 1926, S. 221 Anm. 2 und S. 226; wiederholt bei *Fournier–Le Bras*, Histoire des collections canoniques 1 S. 115), in der Sammlung der Hs. von Troyes (Cod. Troyes 1406; vgl. P. *Fournier*, Un groupe de recueils canoniques inédits du X^e siècle, in: Annales de l'université de Grenoble 11, 1899, S. 351) und in der 342-Kapitel-Sammlung (Cod. Montpellier H. 137 und andere; vgl. P. *Fournier*, Notice sur le manuscrit H. 137 de l'Ecole de Médecine de Montpellier, in: Annales de l'université de Grenoble 9, 1897, S. 381).

[25] Vgl. L. *Delisle*, Les manuscrits des fonds Libri et Barrois à la Bibliothèque Nationale (1888) S. 41 f.; *ders.*, Bibliothèque Nationale. Manuscrits latins et français ajoutés aux fonds des nouvelles acquisitions pendant les années 1875–1891. Inventaire alphabétique 1 (1891) S. 243.

[26] Vgl. A. *Wilmart*, Codices Reginenses latini 2 (1945) S. 482–486.

[27] Vgl. P. *Fournier*, Notices sur trois collections canoniques inédites de l'époque carolingienne. III La collection en deux livres, in: Revue des sciences religieuses 6 (1926) S. 513 ff.; Ch. *Munier*, Les Statuta Ecclesiae antiqua (Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'université de Strasbourg 5, 1960) S. 48 f.

[28] P. *Fournier* (s. vorige Anm.) S. 519; auch *Fournier-Le Bras*, Histoire des collections canoniques 1 S. 115.

[29] P. *Séjourné*, Saint Isidore de Séville (1929) S. 426.

[30] G. *Le Bras*, in: Revue des sciences religieuses 10 (1930) S. 249 Anm. 1.

[31] *Fournier*, Notices (s. oben Anm. 27) S. 519.

28, 45: Sie alle sind durchaus in der Herovalliana überliefert.[32] Von einer Analogie zwischen den fraglichen Sammlungen kann keine Rede sein.

Fournier bemerkt ferner: 2) Die Collectio duorum librorum bringe entsprechend der Herovalliana den Zusatz zu Statuta ecclesiae antiqua, Kap. 52: *Falsus accusator deprehensus absque ecclesia fiat, donec penitendo emendetur.* Dazu bedarf es der ergänzenden Feststellung, daß dieser Zusatz keine Besonderheit der Herovalliana darstellt. Er findet sich schon in den süddeutschen Handschriften der Vetus Gallica (= Kap. XXXVI, 4), vor allem aber: Er steht auch in den historisch geordneten Sammlungen der Codd. Brüssel, 8780–8793 und Paris, BN. Lat. 1454:[33] Nicht aus der Herovalliana, sondern aus einer Sammlung der historischen Ordnung ist er in die Collectio duorum librorum hineingekommen.

Auch die in Cod. Paris, BN. Lat. 4278 enthaltene Sammlung in 309 Kapiteln, eine Collectio der karolingischen Reform, bei der jüngst J. Rambaud-Buhot einen Einfluß der Herovalliana vermutete,[34] muß aus dem Kreis der Herovalliana-Derivate ausgeschieden werden. Der Text der in Frage stehenden Kapitel kongruiert eindeutig mehr mit der Urvorlage als mit der Hero-

---

[32] Herovalliana, Kapp. XLIV, 4, 6, *(Migne* PL. 99 Sp. 1044 C), XV, 1 *(Migne* PL. 99 Sp. 1008 B–C), XLII, 4 *(Migne* PL. 99 Sp. 1042 B–C), XLIV, 30 *(Migne* PL. 99 Sp. 1047 B).

[33] Corpus Christianorum. Series Latina 148: Concilia Galliae. A. 314 – A. 506, ed. Ch. *Munier* (1963) S. 174.

[34] J. *Rambaud-Buhot,* Une collection canonique de la réforme carolingienne (ms. lat. de la Bibliothèque nationale n.° 4278, ff. 128–167), in: Revue historique de droit français et étranger 34 (1956) S. 55.

[35] Wir demonstrieren das nur an einem Beispiel:

Herovalliana, Kap. XXXVIII, 14 (Cod. Par. Lat. 3848 B foll. 132^{v}–133^{r})	309-Kapitel-Sammlung, Kap. 21 (Cod. Par. Lat. 4278 fol. 128^{v})
IN EPISTOLA SYMMACHI PAPAE	*EX EPISTOLA SYMMACHI PAPAE AD CESARIUM EPISCOPUM CAP I*
Possessiones	*Possessiones quas unusquisque*
ecclesiae episcopi	*ęcclesię proprio dedit aut reliquid arbitrio,*
alienare quibuslibet titulis	*abalienare quibuslibet titulis*
aut contractibus	*atque distractionibus vel sub quocumque argumento*
non praesumant nisi forsitan	*non patimur nisi forsitan*
clerices ho‹no›rum meritis aut	*aut clericis honorum meritis aut*
monasterii‹s› relegionis intuitu aut	*monasteriis religionis intuitu aut certe*
peregrinis necessitas largere	*peregrinis si necessitas largiri*
suaserit; Sic tamen ut hęc ipsam non	*suaserit, sic tamen ut haec ipsa non*
perpetuo, sed donec vixerint, teneant.	*perpetuo sed temporaliter perfruantur.*

Die Herovalliana bringt also praktisch nur einen Auszug aus der Urvorlage *(Migne* PL. 62 Sp. 54 D–55 A); die 309-Kapitel-Sammlung dagegen folgt ihr weit wortgetreuer und bietet zudem die vollständigere Inskription. Sie hat mit der Herovalliana nichts zu tun. Zum Gebrauch des Wortes *aera* (fol. 138^{r}) ist der Autor der 309-Kapitel-Sammlung nicht durch die Herovalliana, sondern durch den Ordo de celebrando concilio angeregt worden, vgl. Deutsches Archiv 25 (1969) S. 221 f. mit Anm. 32.

valliana,[35] kann daher unmöglich der an zahlreichen Stellen abweichenden systematischen Sammlung entnommen sein.[36]

Nach diesen negativen Ergebnissen nun zum positiven Befund, zur tatsächlich nachweisbaren Verbreitung der Collectio Herovalliana.

1. Herovalliana-Einfluß in Gallien

a) Formulae Flaviniacenses

Eine allerdings nur formale Nachwirkung der Herovalliana zeigen die Formulae Flaviniacenses, die in den Codd. Paris, BN. Lat. 2123 (a. 814–16) und Kopenhagen, Kungl. Bibl. Fabr. 84. 8° (9. Jh.) überliefert sind.[37] In den Nummern 34, 70 und 88a[38] wird auf andere Kapitel mit den Worten verwiesen:

XXXIIII ... alibi require sub hera LXXVIII.
LXX ... require in hr̄ LXXXIII.
LXXXVIII ... et reliqua sicut in hir̄.[39]

Hera für Kapitel oder Nummer[40] ist gerade in Formelsammlungen „sehr ungewöhnlich".[41] Hier aber erklärt sich das Vorkommen des Wortes ganz einfach, da Cod. Par. Lat. 2123, jene die ursprünglichere Form der Formulae Flaviniacenses tradierende Handschrift,[42] auch die Herovalliana enthält: Der Verfasser oder Kopist der Formeln von Flavigny wurde durch die Lektüre dieser Collectio, für die die Verwendung von *hera* in den Inskriptionen ebenso charakteristisch ist wie für die Vetus Gallica, zur Übernahme des Wortes in die Formelsammlung angeregt.[43]

---

[36] In Parenthese sei noch ein Hinweis V. *Roses* (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin 12, Verzeichnis der lateinischen Handschriften 1, 1893, S. 185) besprochen, man solle zu dem auf die Dacheriana folgenden Gregor-Stück in Cod. Phill. 1765 „den Anhang der Herovalliana bei Ball. p. 278 (Maaßen I, 831)" vergleichen. Tut man dies, so kann man auch bei intensiver Suche keinen Zusammenhang zwischen Phill. 1765 und Herovalliana entdecken. Hier wie dort werden zwar Auszüge aus Schreiben Gregors d. Gr. an Brunhilde zitiert – indes aus gänzlich verschiedenen Briefen!

[37] Nach Cod. Par. Lat. 2123 ediert von K. *Zeumer*, MGH. Formulae (1886) S. 469–492; vgl. dazu *dens.*, Über die älteren fränkischen Formelsammlungen, in: Neues Archiv 6 (1881) S. 103 ff.; R. *Schröder*, Über die fränkischen Formelsammlungen, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Germ. Abt. 4 (1883) S. 86 f.; H. O. *Lange*, En Codex redivivus af de marculfinske Formler, in: Opuscula philologica (1887) S. 39 ff.; K. *Zeumer*, Die Lindenbruch'sche Handschrift der Formelsammlung von Flavigny, in: Neues Archiv 14 (1889) S. 589–603; R. *Buchner*, Die Rechtsquellen. Beiheft zu W. *Wattenbach* – W. *Levison*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (1953) S. 53.

[38] In der Kopenhagener Hs. sind die Nummern 34 und 88a aus Nachlässigkeit oder mit Absicht ausgelassen, vgl. *Zeumer*, in: Neues Archiv 14 S. 598 f.

[39] Cod. Par. Lat. 2123 foll. 120^{rb}, 136va, 142ra (vgl. MGH. Formulae S. 478 und 484).

[40] Vgl. H. *Mordek*, Aera, in: Deutsches Archiv 25 (1969) S. 216–222.

[41] W. *Wattenbach*, Das Schriftwesen im Mittelalter ^{4}(1958) S. 186.

[42] Vgl. *Zeumer*, in: Neues Archiv 14 S. 599. Der Codex ist in Flavigny geschrieben worden, s. oben S. 222.

[43] Ein den Formulae Flaviniacenses sehr ähnliches *(h)era*-Zitat findet sich in der

b) Codd. Verdun, Bibl. publ. 45 und Paris, BN. Lat. 2710

Einen drei Titel umfassenden Auszug aus der Sammlung enthält Cod. Verdun 45 (10.–11. Jh.) foll. 1^{r}–2^{r}, den schon E. von Dobschütz zur Edition des Decretum Gelasianum herangezogen hat.[44] Der Exzerptor verrät ein sehr beschränktes Interesse; ihm geht es nur um jene Kapitel, in denen von den Büchern der Hl. Schrift, von den wahren und den apokryphen Schriften, die Rede ist (= Herovalliana, Titel II–IV).[45] Diese wenigen Stücke kopiert er wortgetreu mit den in der Herovalliana überlieferten Rubriken, so daß an der verwendeten Vorlage kein Zweifel bestehen kann.

Trotz der Singularität des Themas war dem kleinen Werk ein Fortleben beschieden. Die drei Titel finden sich nämlich nicht nur in Cod. Verdun 45, sondern auch in Par. Lat. 2710 foll. 42^{r}–44^{v}, in einer Handschrift also, die man noch ins 9. Jahrhundert wird datieren müssen.[46] Da Verdun 45 nicht unmittelbar von Par. Lat. 2710 abhängt, muß es schon vor Par. Lat. 2710 zumindest ein weiteres Exemplar unseres Herovalliana-Exzerpts gegeben haben. Es dürfte demnach spätestens in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts und – nach der Provenienz der Handschriften zu urteilen – in Gallien entstanden sein.

c) Die 29-Kapitel-Sammlung der Codd. Paris, BN. Lat. 3841 und 2449

Als Teil der – wie wir sie nennen wollen – 29-Kapitel-Sammlung in Cod. Par. Lat. 3841 (10. Jh.[2]) foll. 136^{v}–147^{v} lassen sich vier Kanones der Herovalliana feststellen, die thematisch alle das Mönchsleben betreffen:

EX EODEM CANONES ARELETENSIS HR II.
Ut monasteria et monachorum disciplina – constituta.
EX EODEM HR XV.
Ut monachi abbati suo vel praeposito sint hobedientes.
Ut compatres nullus monachorum audeat – corrigatur.
EX EODEM.
De abbatibus vero vel monachis – contagiis.[47]

Eine allgemeine Beschreibung der 29-Kapitel-Sammlung – ohne Feststellung der unmittelbaren Quellen – verdanken wir P. Fournier;[48] ihm war die

---

Hieronymus-Hs. Berlin, Phill. 1674 (9. Jh.). Nach V. *Rose* (s. oben Anm. 36) S. 18 ist dort fol. 94 nachgetragen: *Prefationem huius libri req in era LXXX*; fol. 324^{r} steht: *De cetero librum huius operis req(uire) in era XXII ... (Rose*, a.a.O., S. 20); vgl. auch W. *Wattenbach*, Das Schriftwesen im Mittelalter S. 186.

[44] E. *von Dobschütz*, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 38, 4, 1912) S. 79 ff., auch S. 161 f. (Beschreibung der Hs. Verdun 45).

[45] *Migne* PL. 99 Sp. 992 A–995 A (in der Edition stark gekürzt; Titel II, der 24. Kanon des Konzils von Karthago [a. 419], fehlt in der Ausgabe ganz).

[46] Vgl. Bibliothèque Nationale: Catalogue général des manuscrits latins 3 (1952) S. 16 f. Die Hs. ist im Katalog mit „IX^{e} s. (1^{re} moitié)" zu früh datiert.

[47] Es handelt sich um die Kapp. LI, 8, 11, 13 und 15, 1. Teil der Herovalliana (*Migne* PL. 99 Sp. 1053 A-C).

[48] P. *Fournier*, Un groupe de recueils canoniques inédits du X^{e} siècle, in: Annales de l'université de Grenoble 11 (1899) S. 357–373.

Collectio jedoch nur in der Parallelhandschrift Par. Lat. 2449 (Ende 9. Jh.)[49] bekannt, die zwar älter als Par. Lat. 3841 ist, an zahlreichen Stellen aber einen stark verkürzten Text aufweist. So fehlen hier auch die Auszüge aus der Herovalliana. Nach der allgemeinen Kürzungstendenz des Schreibers von Par. Lat. 2449 wird man es als sehr wahrscheinlich bezeichnen dürfen, daß erst er es war, der diese Kanones aus der Sammlung eliminierte, zumal er schon den Schlußsatz des unmittelbar vorausgehenden Kapitels wegläßt. Vielleicht kamen ihm die Herovalliana-Exzerpte wegen des Wortes HR irgendwie verdächtig vor. Durch ihre Überlieferung in Cod. Par. Lat. 3841, der die ursprünglichere Form der 29-Kapitel-Sammlung repräsentiert, sehen wir sie jedenfalls als zur Urform der Collectio gehörig an, die in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts[50] in Gallien – vermutlich in Lyon[51] – verfaßt wurde.

d) Cod. Paris, BN. Lat. 1455

Ebenfalls in Gallien hat der Verfertiger der Handschrift Par. Lat. 1455 (9. Jh.²)[52] gearbeitet, der in seinen Codex zwei große Sammlungen, die Collectio Colbertina und die Collectio S. Amandi, aufgenommen hat.[53] Vor diesen Collectiones canonum der historischen Ordnung sind auf den ersten beiden Blättern der Handschrift von drei sicher gleichzeitig arbeitenden Händen einzelne Kanones zitiert. Den Anfang bildet ein Auszug aus einem Leo-Brief über die Sukzession des Metropoliten, an den sich Kap. VII, 11 der Herovalliana anschließt:

CAN̄ AURELIANENSIS HER̄ III.
Metropolitani a metropolitano omnibus si fieri potest praesentibus cum provincialibus episcopis ordinetur – ab omnibus eligatur.[54]

Nach weiteren Exzerpten aus Dekretalen und einzelnen Kanones folgt fol. 2ʳ von einer neuen Hand nochmals ein Kapitel der Herovalliana (XVI, 1):

---

[49] Nach Ph. *Lauer*, Bibliothèque Nationale: Catalogue général des manuscrits latins 2 (1940) S. 463 wäre in Cod. Par. Lat. 2449 das Konzil von Trosly-Loire vom Jahre 909 zitiert *(Labbé-Coleti,* Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta, Venedig 1730, Sp. 731–774 C). Ein genauer Textvergleich legt indes eindeutig klar, daß die in Par. Lat. 2449 überlieferten pseudoisidorischen Kanones der Urvorlage weit näher stehen als der Text derselben Stücke in der Synode von Trosly, die zudem zahlreiche Sätze wegläßt. Nicht die Synode von Trosly also ist in Cod. Par. Lat. 2449 exzerpiert, sondern umgekehrt: Auf jener Synode wurde ein Pseudoisidor-Auszug der Form von Par. Lat. 2449 als Quelle benutzt. Damit steht vom Inhalt her nichts im Wege, die Hs. ins endende 9. Jahrhundert zu datieren.

[50] Beide Hss. enthalten zahlreiche Auszüge aus Pseudoisidor, so daß das Werk als Ganzes nicht vor der Mitte des 9. Jahrhunderts entstanden sein kann; s. auch vorige Anm.

[51] Vgl. *Fournier,* a.a.O., S. 372.

[52] Vgl. Ph. *Lauer,* Bibliothèque Nationale: Catalogue général des manuscrits latins 2 (1940) S. 11: „X^e s."

[53] Eingehende Beschreibung des Inhalts bei *Maaßen,* Geschichte der Quellen S. 536 ff. und 780 ff.; auch *ders.,* Bibliotheca Latina iuris canonici manuscripta, in: Sitzungsberichte Wien, philos.-hist. Classe 54 Jg. 1866 (1867) S. 195 ff.

[54] *Migne* PL. 99 Sp. 1004 C–1005A.

CAN̄ AURELIANENSIS H̄R̄ XVIIII.

Peregrinis episcopis cum in urbe veniunt – offerant.[55]

Die verschiedenen Auszüge handeln fast alle vom Metropoliten und von den Bischöfen. Ein echtes System in der Zusammenstellung dieser Einzelstücke wird man indes schwerlich entdecken können. Bemerkenswert ist eben nur, daß die Schreiber für die beiden einzigen zitierten gallischen Kanones nicht eine Sammlung der historischen Ordnung benutzten, etwa die im folgenden ganz übernommene Collectio S. Amandi, sondern die systematische Collectio Herovalliana. Man hatte offensichtlich doch bestimmte Themen ins Auge gefaßt, zu denen das Material in einer systematischen Sammlung natürlich leichter zu finden war. Vielleicht war sogar mehr geplant; das Ausgeführte jedenfalls ist ein unbedeutender Torso geblieben.

e) Der Dionysio-Hadriana-Cod. Verdun, Bibl. publ. 46

Umfangmäßig bescheiden nimmt sich auch die Herovalliana-Überlieferung in der aus dem Benediktinerkloster Saint-Vannes stammenden Handschrift Verdun 46 (11. Jh.)[56] aus. Sie enthält hauptsächlich die Dionysio-Hadriana, der als Einleitung der Prolog der Statuta ecclesiae antiqua mit seinen Anforderungen an einen Kandidaten für das Bischofsamt vorausgeschickt ist:

CANON AFRICA . . .

Qui episcopus ordinandus est – definitionibus adquiescat.[57]

Auf die Spur der Herovalliana als Quelle für diesen Kanon setzt uns sofort die auffallende Form der – leider nicht mehr vollständig lesbaren – Inskription; ein Textvergleich bestätigt die Vermutung, daß die gesuchte Vorlage nur unsere systematische Sammlung gewesen sein kann.[58] Wie die Vetus Gallica so ist also auch die Herovalliana im Laufe ihrer Tradition mit der Dionysio-Hadriana, jener einflußreichen karolingischen Collectio der historischen Ordnung, auszugsweise verbunden worden,[59] mag diese Kombination auch wenig bedeutend gewesen und erst zu einer Zeit entstanden sein, da beide Sammlungen den Höhepunkt ihrer historischen Wirkung bereits überschritten hatten.

f) Cod. Paris, BN. Lat. 13659

Einen weiteren späten Herovalliana-Einfluß vermuten wir in der kleinen Kanonessammlung, die den Anfang des Sammelcodex Par. Lat. 13659 (12. Jh.) bildet (foll. 1^{r}–20^{r}). Die Collectio beginnt mit Auszügen aus Dekretalen Pseudoisidors, nimmt dann jedoch auch Kanones besonders gallischer Syno-

[55] *Migne* PL. 99 Sp. 1010 B.

[56] Vgl. die sehr allgemein gehaltene Beschreibung der Hs. im Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements (in Quarto) 5 (1879) S. 454 f.; auch MGH. Conc. II, 2 S. 912.

[57] Herovalliana, Kap. VII, 10 (*Migne* PL. 99 Sp. 1004 A–C [unvollständig gedruckt]).

[58] Nur in der Herovalliana und in Cod. Verdun 46 fehlen z. B. die Worte: *si misericors* (Corpus Christ. Ser. Lat. 148 S. 164 Zeile 3 f.), omnium creaturarum (ebenda S. 165 Zeile 19 f.), *sui morte resurrexit vera* (ebenda S. 165 Zeile 21).

[59] Zur Verbindung von Dionysio-Hadriana und Vetus Gallica vgl. Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 55 (1969) S. 39–63.

den auf. In diesem Teil, schon mehr gegen Ende der Sammlung, dürfte der Autor kurz die Herovalliana konsultiert haben, wie der Text zweier Kapitel verrät (fol. 15^{v}):

ORMISDA PAPA.
Si quis diaconus aut presbiter – ab offitio abitiatur.
In epistola S[c]iricii papae ad Genesium episcopum cap II.
Si sanus vir leprosam duxerit uxorem – mundę iungatur.

Der apokryphe Brief Papst Hormisdas *Ecce manifestissime* wird speziell in der Herovalliana, die hier auf die Vetus Gallica zurückgeht, mit jenem oben zitierten 22. Kanon des 1. Konzils von Orange eingeleitet (Herovalliana, Kap. XVIII, 25),[60] die seltsame Inskription *(Siricius) ad Genesium* (statt *Himerium)* ist bisher außerhalb der Herovalliana-Überlieferung nicht nachgewiesen worden; das Siricius-Stück – andernorts bezeichnet als Auszug aus dem Schreiben Papst Stephans II. an die britischen Bischöfe *In epistola Leonis*[61] – bildet Kap. LIV, 21 der Collectio Herovalliana.[62]

---

[60] *Migne* PL. 99 Sp. 1014 B–C.

[61] JE. 2315. Nach A. J. *Binterim,* Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten 2, 1 (1825) S. 12 ff. ist dieser Kanon gefälscht; vgl. auch *Maaßen,* Geschichte der Quellen S. 833 und S. 870 mit Anm. 1.

[62] *Migne* PL. 99 Sp. 1060 C; auch P. *Coustant,* Epistolae Romanorum pontificum 1 (Paris 1721) Sp. 709 D. Das Herovalliana-Exzerpt der Form von Cod. Bamberg, Patr. 101 (s. unten S. 234 f.), in dem die hier behandelten Kanones zitiert sind, scheidet aufgrund einer Variante als unmittelbare Vorlage für die Sammlung von Cod. Par. Lat. 13659 aus: Beim Siricius-Kanon überliefert Cod. Bamberg, Patr. 101 wie die ihm nahe stehende Herovalliana-Hs. Vercelli CLXXV *postea* statt *postmodum;* alle übrigen Herovalliana-Codices haben das *postmodum* der Urquelle bewahrt – so auch Cod. Par. Lat. 13659. – Ob die Herovalliana auch in der mit reichem kanonistischen Inhalt ausgestatteten Hs. Albi, Bibl. munic. 38 (10. Jh.; vgl. G. *Le Bras,* Notes pour servir à l'histoire des collections canoniques, in: Revue historique de droit français et étranger 8, 1929, S. 768 ff.) auszugsweise vorkommt, läßt sich nicht sicher entscheiden. Fol. 120^{r}, in einem Teil des Codex, in dem die Hände mehrfach wechseln, steht folgendes Gregor-Exzerpt: *ITEM GREGORIUS IN LIBRO PASTORUM. Incestum comitit, qui se consanguineę sue vel quam consanguineus habuit infra afinitatis lineam coniungit. Nullus enim fidelium usque ad affinitatis lineam, idest usque in septimam proieniam consanguineam suam ducat uxorem vel eam aliquomodo incesti macula pulluat.* Dieses Stück taucht in erweiterter Form in der Herovalliana auf (Kap. LIV, 8, 1. Teil; *Migne* PL. 99 Sp. 1058 C; vgl. dazu E. *Seckel*-J. *Juncker,* Studien zu Benedictus Levita. VIII., in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 23, 1934, S. 313 ff.), allerdings nur in der redigierten Klasse B, deren älteste Vertreter dem 11. Jahrhundert angehören. Es müßte schon ein seltsames Spiel des Zufalls gewesen sein, wenn der Schreiber von Albi 38 gerade den Teil eines späteren Zusatzstückes – und nur diesen – aus dem großen Korpus der Herovalliana entlehnt haben sollte. Wahrscheinlicher dürfte es sein – dafür spricht auch das Alter des Cod. Albi 38 –, daß uns hier ein Auszug aus einer der Quellen sichtbar wird, mit denen der Redaktor bei der Erweiterung der Sammlung gearbeitet hat. Wenn dies zutrifft, dann hat der Redaktor der Herovalliana sein Zusatzstück n i c h t direkt aus Benedictus Levita, Add. III, 123 und 124 zusammengestellt (gegen *Juncker,* a.a.O., S. 315), sondern er übernahm es in fertiger Form aus jener Zwischenquelle, deren Text teilweise noch in Cod. Albi 38 erhalten ist.

2. Herovalliana-Einfluß in Italien

Wesentlich früher als die Vetus Gallica, nämlich – wie das Alter der Handschrift Vercelli CLXXV beweist – spätestens im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts, ist die Herovalliana nach Italien gelangt und dort verbreitet worden.

Daß sie schon dem Verfasser des Anhangs der spanischen Epitome in Cod. Lucca 490 (um 800) bekannt gewesen ist, kann nur aus dem Vorkommen des Wortes *ERA* in den Inskriptionen vermutet, aufgrund des Fehlens weiterer Indizien jedoch nicht eindeutig nachgewiesen werden.[63] Das Gleiche gilt für das – der *opinio communis* nach – um 800 entstandene, handschriftlich aber erst seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts zu belegende Poenitentiale Vallicellianum primum,[64] dessen Kapitelüberschriften auffallend den Vetus-Gallica- und Herovalliana-Inskriptionen mit den Worten *canon* und

---

[63] Vgl. Deutsches Archiv 25 (1969) S. 219 Anm. 20.

[64] Ed. H. J. *Schmitz*, Das Poenitentiale Romanum, in: Archiv für kath. Kirchenrecht 33 (1875) S. 3–48 und *ders.*, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche 1 (1883) S. 227–342; vgl. G. *Le Bras*, Artikel: Pénitentiels, in: Dictionnaire de théologie catholique 12, 1 (1933) Sp. 1171; H. *Leclercq*, Artikel: Pénitentiels, in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 14, 1 (1939) Sp. 218–221. Schmitz kannte nur die Hs. Rom, Bibl. Vallicell. E. 15; vgl. auch J. T. *Mc Neill* – H. M. *Gamer*, Medieval Handbooks of Penance (Records of Civilization, Sources and Studies 29, 1938) S. 430. Auf eine weitere Überlieferung in Cod. Mailand, Bibl. Ambros. I. 145 inf. (12. Jh.) ab fol. 61 machte P. *Fournier*, Etudes sur les pénitentiels, in: Revue d'histoire et de littérature religieuses 6 (1901) S. 289 f. Anm. 2 aufmerksam. J. *Madoz*, Una nueva recensión del Penitencial Vallicellanum I. El códice 228 de la B.U.B., in: Analecta sacra Tarraconensia 18 (1945) S. 27–58 entdeckte eine zweite Form des Pönitentiale in Cod. Barcelona, Bibl. Univ. 228 (11. Jh.) foll. 49^{v}–70^{r}, die er am angegebenen Ort edierte. Zu dieser Hs. vgl. auch R. *Kottje*, Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus (ungedruckte Habil.schrift Bonn 1965) S. 15 ff. Kottje hat das Poenitentiale Vallicellianum primum in weiteren zwei Hss. nachgewiesen (alle Angaben nach Kottje): Florenz, Bibl. Med.-Laur., Ashburnham 1814 (11. Jh.^{2}) foll. 17^{r}–20^{r}; Vercelli, Arch. Cap. CXLIII [159] (10. Jh.^{2}) foll. 118^{r}–124^{v}. – Eine sechste bisher unbekannte Überlieferung des Poenitentiale Vallicellianum primum findet sich in Cod. Rom, Bibl. Vallicell. F. 54 (12. Jh.^{1}) foll. 158^{v}–169^{r} (vgl. zur Hs. E. A. *Lowe*, A new List of Beneventan Manuscripts, in: Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda 2, Studi e Testi 220, 1962, S. 233). Zu beachten ist auch Cod. Berlin, Deutsche Staatsbibl., Hamilton 290, der einen dem Ordo poenitentiae des Poenitentiale Vallicellianum primum sehr ähnlichen Text tradiert (vgl. *Schmitz*, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren 2, 1898, S. 260 und 270 ff.; *Kottje*, a.a.O., S. 17 ff.; H. *Boese*, Die lateinischen Handschriften der Sammlung Hamilton zu Berlin, 1966, S. 142 f.). – Das Entstehungsgebiet des Bußbuches ist umstritten. Während H. *Leclercq* (a.a.O., Sp. 219) energisch, aber mit teilweise wenig überzeugender Begründung für eine Herkunft aus Gallien eintrat, glaubte P. *Fournier* (a.a.O., S. 316 f.) an eine Abfassung des Pönitentiale in Italien. Vielleicht würde es sich lohnen, die Frage der Provenienz mit Hilfe der nunmehr aufgedeckten breiten Überlieferung neu zu prüfen und auch das bisher angenommene Datum für die Entstehung des Bußbuches in eine kritische Untersuchung mit einzubeziehen. In Italien sind jedenfalls die meisten der oben genannten Hss. entstanden; fünf werden heute noch dort aufbewahrt.

hera gleichen,[65] und für den Lex-Romana-Curiensis-Anhang der heute verschollenen Handschrift Leipzig, Universitätsbibl. 3493/3494.[66]

Sicheren Boden erreichen wir erst, wenn wörtlich aus unserer Sammlung zitiert wird.

a) Das sogenannte Capitulare Nr. 113

An das Capitulare Mantuanum Karls d. Gr. vom Jahre 781[67] schließen sich in Cod. St. Paul in Kärnten 4/1 (früher XXV^{a}/4) (a. 817–825)[68] einige Capitula canonica an (= Capitulare Nr. 113 in der Edition der MGH.), die – so der Herausgeber A. Boretius – „e nescio qua canonum collectione in aeris et capitibus distincta excerpta sunt".[69] Diese bislang unbekannte Quelle für das sogenannte Capitulare Nr. 113 ist keine andere als die Collectio Herovalliana.

Der Autor des sieben Kapitel umfassenden Exzerpts aus der systematischen Sammlung interessierte sich nur für Texte, die sich entweder ausschließlich oder unter anderem auf die Bischöfe beziehen:

ISTA LEX CANONICA

(1.) *CAP̄L Apostolorum. Episcoporum, presbiterorum – deponatur.*

(2.) *CAP̄ XXXV H̄R XV. Ut episcopus – utantur.*

(3.) *CANON AFRICANA HR L. Inrita erit – clericorum.*

---

[65] In Cod. Vallicell. E. 15 trägt Kap. 15 des Bußbuches als erstes eine Überschrift, die folgendermaßen lautet: *XV Canone Ancirano hera XVIIII.* Die weiteren Inskriptionen sind in ähnlicher Art gestaltet: *XVII Canoñ Calcidoni hera XVII . . . XX Canoñ Ancirano hera XV* usw. (Text nach Cod. Vallicell. E. 15. Schmitz hat ihn in seiner Edition oft kommentarlos „korrigiert"). In Cod. Barcelona 228 ist bereits Kap. 3 mit einer Inskription versehen: *Canone Ancyrano, era XXI et XV* (Text nach *Madoz* [s. vorige Anm.] S. 43). Es fällt übrigens auf, daß Herovalliana und Poenitentiale Vallicellianum primum in einer Hs. zusammen überliefert sind: in Cod. Poitiers 6 + Florenz, Bibl. Med.-Laur., Ashburnham 1814 (s. oben S. 223 Anm. 16).

[66] Der Lex-Romana-Curiensis-Anhang der Hs. Leipzig, Universitätsbibl. 3493/3494 beginnt mit den Worten: *H̄r I Ut non liceat monasterium alienare. H̄r II De eo qui rem ecclesiae* usw. Auch den folgenden Rubriken geht stets das Wort *H̄r* voraus bis *H̄r XII Ut episcopus de rebus ecclesiae* usw. (E. *Meyer-Marthaler*, Lex Romana Curiensis. Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen. XV. Abteilung: Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden, 1959, S. 620; auch MGH. LL. V S. 292 f.). Auf die Herovalliana als Quelle für *Hera* deutet die Provenienz der Hs. Der erste Teil des Codex wurde im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts in Verona geschrieben. Der zweite, hier interessierende Teil, „der wohl noch um oder vor 850 zu datieren ist, . . . ist sicher oberitalienischer, wahrscheinlich ebenfalls Veroneser Herkunft" *(Meyer-Marthaler*, a.a.O., S. XVIII nach den Ermittlungen von B. *Bischoff)*. In Oberitalien aber war nach unserer Kenntnis im 9. Jahrhundert nicht die Vetus Gallica, sondern die Herovalliana verbreitet, deren Hss. das Wort *hera* fast stets in der auch in Cod. Leipzig, Universitätsbibl. 3493/3494 gebotenen Abkürzung überliefern.

[67] MGH. Capit. I S. 190 f. Zum Datum vgl. zuletzt F. L. *Ganshof*, Was waren die Kapitularien? (1961) S. 37 Anm. 63.

[68] Vgl. MGH. Capit. II S. XXVI; MGH. Leg. nat. Germ. III, 2 S. 36.

[69] MGH. Capit. I S. 231.

[70] Text nach Cod. St. Paul in Kärnten 4/1 (früher XXV^{a}/4) foll. 168^{v}–169^{r} (vgl. MGH. Capit. I S. 231).

(4.) *CANON ARILIANENSIS HR XIIII. Episcopi presbiteris – inplicent.*
(5.) *CAP LIIII HR III. Ut episcopus – vacet.*
(6.) *ITEM DE VENATIONIBUS CAP XLV.*
CAN MATICENSES HR XX. Volumus ig[n]itur – habitari.
(7.) *CAN EPANENSES HR IIII. Episcopis, presbiteris – cesset.*[70]

In gleichbleibender Reihenfolge entstammen diese Kanones den Kapp. XVIII, 23,[71] XXXV, 5,[72] XXXVIII, 1,[73] XLII, 2,[74] XLIV, 3,[75] XLV, Rubrik, 1 und 2[76] der Herovalliana. Bei den Nummern 2, 5 und 6 hat der Exzerptor auch die Titelzahl seiner systematischen Vorlage abgeschrieben, bei Nr. 6 sogar die Rubrik. Es spricht wenig für ihn, daß er die Titelzahlen mit kopiert. Denn aus dem Zusammenhang gerissen, fehlt ihnen jeglicher Sinn, wie denn überhaupt dem ganzen Auszug keine besondere Bedeutung zukommt und offenbar nicht die geringste Wirkung beschieden war.

Auf Italien als Entstehungsgebiet des unechten Capitulare weist nicht nur die Provenienz der einzigen Handschrift hin, in der es auf uns gekommen ist,[77] sondern auch der Wortlaut des Textes, der eindeutig der italienischen Herovalliana-Überlieferung von Cod. Vercelli CLXXV am nächsten steht.[78]

b) Cod. Bamberg, Staatl. Bibl. Patr. 101 [früher B. V. 19]

In Italien dürfte auch ein größerer Auszug aus der Sammlung verfertigt worden sein, den die Handschrift Bamberg, Patr. 101 (9. Jh.²)[79] auf den Blättern 136ᵛ bis 148ᵛ enthält.[80] Die Form des in Cod. Bamberg, Patr. 101 überlieferten Exzerpts zeigt deutlich, daß es sich nur um die Abschrift einer älteren vollständigeren Vorlage handeln kann. Setzt doch die Capitulatio erst ein mit: *Cap XXVIII In epistola sancti Syrici papae hr I*, und endet bereits mit: *XLVII In concilio Cęlestini papae kap V.* Es fehlen also die

[71] *Migne* PL. 99 Sp. 1014 B (Canon apostolorum, Kap. 7).
[72] *Migne* PL. 99 Sp. 1032 A (Statuta eccl. ant., Kap. 15).
[73] *Migne* PL. 99 Sp. 1032 D (Statuta eccl. ant., Kap. 50).
[74] *Migne* PL. 99 Sp. 1042 B (4. Konzil von Orléans, a. 541, Kap. 13 [stark veränderter Auszug]).
[75] *Migne* PL. 99 Sp. 1044 B–C (Statuta eccl. ant., Kap. 3).
[76] *Migne* PL. 99 Sp. 1048 B–D (2. Konzil von Mâcon, a. 585, Kap. 13 ohne den Anfangssatz und Konzil von Epaone, Kap. 4).
[77] Vgl. A. *Boretius*, Capitularia im Langobardenreich (1864) S. 30 f.
[78] Nur in Cod. Vercelli CLXXV z. B. ist der Schluß von Kap. 4 des Konzils von Epaone *ab omni officio et communione cessabit* zu *a communione et officio cessit* verändert: Das Exzerpt in Cod. St. Paul in Kärnten 4/1 bietet den gleichen Text wie Vercelli CLXXV.
[79] Vgl. die Beschreibung der Hs. bei F. *Leitschuh* – H. *Fischer*, Katalog der Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Bamberg I, 1, 3 (1903) S. 481–483. S. auch unten Abbildung 1 S. 237.
[80] Es handelt sich um folgende Kapitel der Herovalliana: III, 1; VI, 6, 7, 11, 14–21; VII, Rubrik, 1, 13; XVIII, 25, 26; XX, 2; XXIII, 14–17; XXIV, 1 (= Ed. XXIII, 18); XXVII, 8; XXXVIII, 14, 19; XLIV, 14, 15; LI, 17, 18; LII, 16; LIII, 3; LIV, 14, 19–23; LV, 2; LVI, 9, 10; LXIX (= Ed. LXVIII), 6 (Auszug), 11, 22 (Auszug), 23, 25, 31 (Schluß); LXXI (fehlt in der Edition), 3; LXXII (= Ed. LXXI) (Fragment).

Rubriken der ersten 27 Kapitel der Sammlung sowie ein Hinweis auf die beiden letzten Textstücke, die *Constitutio in synodo Matiscensium* und den Auszug aus dem *Libellus responsionum* Gregors d. Gr. an Augustinus. Umgekehrt sucht man im Korpus der Sammlung vergebens den Text zu den Rubriken *XXXI In epistola Simmachi papae* und *XXXIII In epistola Innocentii papae hr VI.*

Der Exzerptor arbeitete nach dem einfachen Schema, nur Papstbriefe und Canones Romanorum in seine Kompilation aufzunehmen. Dadurch ergibt sich das Kuriosum, daß er fast ausschließlich jene Kapitel aus seiner Vorlage herausschreibt, die der Verfasser der Herovalliana absichtlich erst ins systematische Kanonesgerüst der Vetus Gallica, seiner Hauptquelle, eingebaut hatte. Daß in Cod. Bamberg, Patr. 101 aber keineswegs eine der Quellen für den Herovalliana-Autor, sondern tatsächlich ein Exzerpt aus der schon fertigen Sammlung vorliegt, wird durch die Übernahme auch jener Dekretalenauszüge, die bereits in der süddeutschen Form der Vetus Gallica gestanden haben und ja eindeutig von da in die Herovalliana gelangt sind,[81] klar erwiesen. Zudem kopiert der Exzerptor die Herovalliana-Rubriken von Titel III *SENTENTIA PAPAE LEONIS DE APOCRIFA SCRIPTURA* und Titel VII *QUALES VEL QUALITER AD SACROS ORDINES ACCEDANT ET UBI ORDINANTUR,* einmal zitiert er ungewollt Kap. 47 der Statuta ecclesiae antiqua, nur deshalb, weil es in seiner Vorlage ohne neue Inskription an eine Leo-Stelle anschloß und daher vom Abschreiber als zu diesem Stück gehörig angesehen wurde. Auch die Kapitelbezeichnung *hera* behält er bei.

Für die Auswahl der 47 erhaltenen Kapitel der Sammlung war also nicht das Thema, sondern allein die Provenienz der Stücke maßgebend. Man könnte sich sehr gut vorstellen, daß jemand, der ein so ausschließliches Interesse an Papstbriefen und römischen Kanones bekundet, in Italien, vermutlich in Rom selbst, gearbeitet hat. Diese Vermutung bestätigt auch das heute bekannte Verbreitungsgebiet des Exzerpts. Es wurde später selbst wieder exzerpiert: vom Verfasser der 72-Titel-Sammlung im berühmten Cod. Vallicell. t. XVIII[82] foll. 49r–58v.

[81] Kapp. III, 1, VII, 13, XVIII, 25, XX, 2 und LXXII der Herovalliana.

[82] Ausführliche Beschreibung der Hs. bei A. M. *Giorgetti*-S. *Mottironi*, Catalogo dei manoscritti della Biblioteca Vallicelliana 1 (Indici e cataloghi, neue Ser. 7, 1961) S. 243–252. S. auch unten Abbildung 2 S. 238. Die Entstehungszeit der Hs. ist umstritten. *Giorgetti-Mottironi* setzen sie ins 9.–10. Jh., *Fournier* (Un groupe de recueils canoniques italiens des Xe et XIe siècles, in: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 40, 1916, S. 96) hält sie für 10. Jh., *Lowe* (Studi e Testi 220 S. 233) für 11. Jh. und *von Dobschütz* (Das Decretum Gelasianum S. 164) gar für 12. Jh. Ich neige dazu, in der Hs. ein Zeugnis des 10. oder beginnenden 11. Jh.s zu sehen. – Lebhaft beschäftigt hat man sich in jüngster Zeit mit der in Cod. Vallicell. t. XVIII enthaltenen Sammlung *De episcoporum transmigratione* (vgl. J. P. *Pozzi*, in: Apollinaris 31, 1958, S. 313–350; S. *Lindemans*, in: Revue d'histoire ecclésiastique 57, 1962, S. 470–484), für die Anastasius Bibliothecarius als Autor geltend gemacht wird. Das weist auf eine Entstehung der Sammlung in Rom: In Rom dürfte auch eine Quelle der 72-Titel-Sammlung verfaßt worden sein, s. dazu die folgenden Ausführungen. – Weitere Hinweise zu Cod. Valli-

Die Sammlung der Vallicellianischen Handschrift (t. XVIII)[83]

Incipit capitula sanctorum canonum septuaginta duo. Mit dieser Überschrift eröffnet der Verfasser sein kleines Werk, das er ordentlich in eine die Themen zusammenfassende Capitulatio und den Text der Kapitel selbst eingeteilt hat. Die Kanones der Sammlung der Vallicellianischen Handschrift rekrutieren sich – wie schon Fournier-Le Bras bemerkten[84] – hauptsächlich aus zwei verschiedenen Quellen: im zweiten Teil aus der Sammlung Halitgars von Cambrai,[85] im ersten Teil bis einschließlich Kap. 31 aus der Herovalliana. Über Fournier-Le Bras hinaus aber wissen wir heute, daß der Verfasser der Sammlung der Vallicellianischen Handschrift den ersten Abschnitt seines Werkes nicht in selbständiger Gestaltung aus einer vollständigen Herovalliana-Handschrift erstellte, sondern daß er mit jenem vorgefundenen Auszug der Form von Cod. Bamberg, Patr. 101 arbeitete, den er nur an einigen Stellen verkürzte, sonst aber unverändert übernahm.[86] Somit kann die Art des Exzerpts auch nicht als Indiz für den Entstehungsort der 72-Titel-Sammlung gelten; nur die Tatsache allein, daß ihr Verfasser eben jenen für Rom charakteristischen Auszug und nicht die vollständige Herovalliana benutzte, bleibt bemerkenswert.[87]

cell. t. XVIII bei H. *Fuhrmann,* Eine im Original erhaltene Propagandaschrift des Erzbischofs Gunthar von Köln (865), in: Archiv für Diplomatik 4 (1958) S. 30ff.; J. *Kunsemüller,* Die Chronik Benedikts von S. Andrea (phil. Diss. Erlangen 1961) S. 7 Anm. 23 und S. 72 Anm. 69 („Zu erwägen wäre . . ., ob nicht die Hs. Vall. Tom. XVIII wegen der großen Ähnlichkeit der Schrift mit der des Chigi F. IV. 75 nach S. Andrea gesetzt werden könnte"); W. *Wattenbach*–W. *Levison* – H. *Löwe,* Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Heft 4 (1963) S. 447; R. *Naz,* Artikel: Vallicelliane (Manuscrits de la bibliothèque), in: DDC. 7 (1965) Sp. 1400f.; H. *Fuhrmann,* Pseudoisidor in Rom, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 78 (1967) S. 17 Anm. 3, S. 32f. Anm. 41.

[83] Zur Sammlung der Vallicellianischen Hs. (= 72-Kapitel-Sammlung) vgl. P. und G. *Ballerini,* De antiquis . . . collectionibus (s. oben Anm. 1) p. IV, c. VII, § III, S. 241f. (mit Abdruck der Capitulatio); *Maaßen,* Geschichte der Quellen S. 869f.; *Fournier-Le Bras,* Histoire des collections canoniques 1 S. 114f.; *Van Hove,* Prolegomena S. 294; R. *Naz,* Artikel: Soixante-douze chapitres (Collection en), in: DDC. 7 (1965) Sp. 1067.

[84] *Fournier-Le Bras,* a.a.O., S. 115 nach *Fournier,* Un groupe (s. oben Anm. 82) S. 98. Maaßen, der die Hs. nicht selbst einsah, konnte das nur nach der Beschreibung der Ballerini vermuten, vgl. *Maaßen,* Geschichte der Quellen S. 870.

[85] Kapp. 34–70. Die Kapp. 32 und 33 sind – laut Inskription – Auszüge aus Reden Augustinus' bzw. Johannes Chrysostomus', vgl. *Fournier,* Un groupe (s. oben Anm. 82) S. 98. In den Schlußkapiteln 71 und 72 wird Prosper (= Julianus Pomerius, De vita contemplativa I, 20 und 21) zitiert. Wenn *Fournier,* a.a.O., S. 99 und R. *Naz,* in: DDC. 7 Sp. 1067 meinen, es handle sich hier um die Kanones 26 und 32 der Institutio canonicorum des Konzils von Aachen (a. 816), so irren sie. Ein Textvergleich zeigt, daß die Sammlung der Vallicellianischen Hs. mit den Kanones des Konzils von Aachen nichts zu tun hat.

[86] Die 72-Kapitel-Sammlung enthält von den 47 Herovalliana-Kapiteln des Cod. Bamberg, Patr. 101 (s. oben Anm. 80) folgende 31: III, 1; VI, 11, 14, 18, 20 (1. Teil), 21; VII, 1, 13; XVIII, 26; XXIII, 14–17; XXIV, 1; XXVII, 8; XXXVIII, 14, 19; XLIV, 14; LI, 17, 18; LIII, 3; LIV, 20, 21, 23; LV, 2; LXIX, 6 (Auszug), 11, 22 (Auszug), 25; LXXI, 3; LXXII (Anfang).

[87] Der in Cod. Vallicell. t. XVIII foll. 151^{rb}–152^{ra} überlieferte Brief Isidors von Sevilla an Bischof Massona von Mérida *(Veniente ad nos),* an den sich ein Hinweis

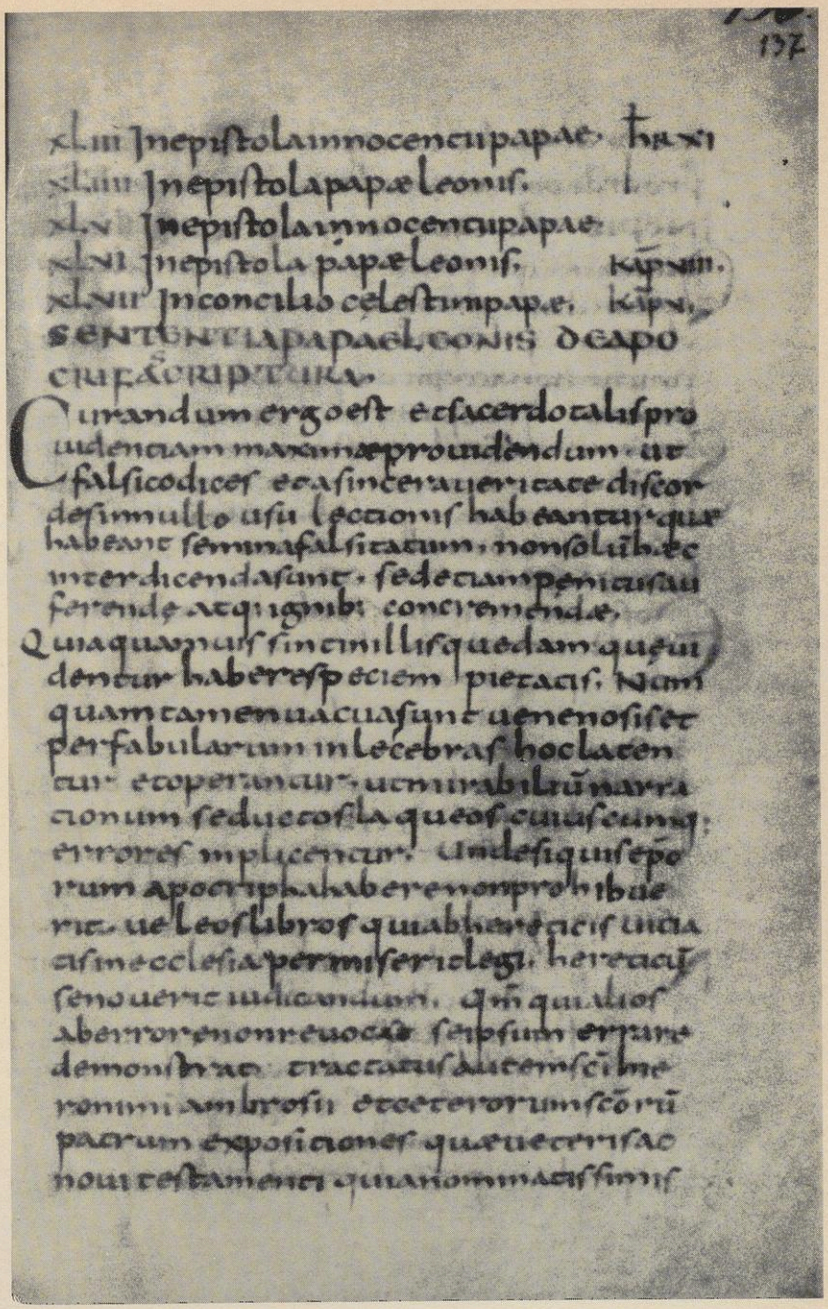


Abb. 1: Cod. Bamberg, Staatl. Bibl. Patr. 101 (fol. 137[r]): Exzerpt aus der Herovalliana. Ein Herovalliana-Auszug dieser Form bildete die Vorlage für die Sammlung der Vallicellianischen Handschrift (t. XVIII), s. S. 235 f. und Abbildung 2.

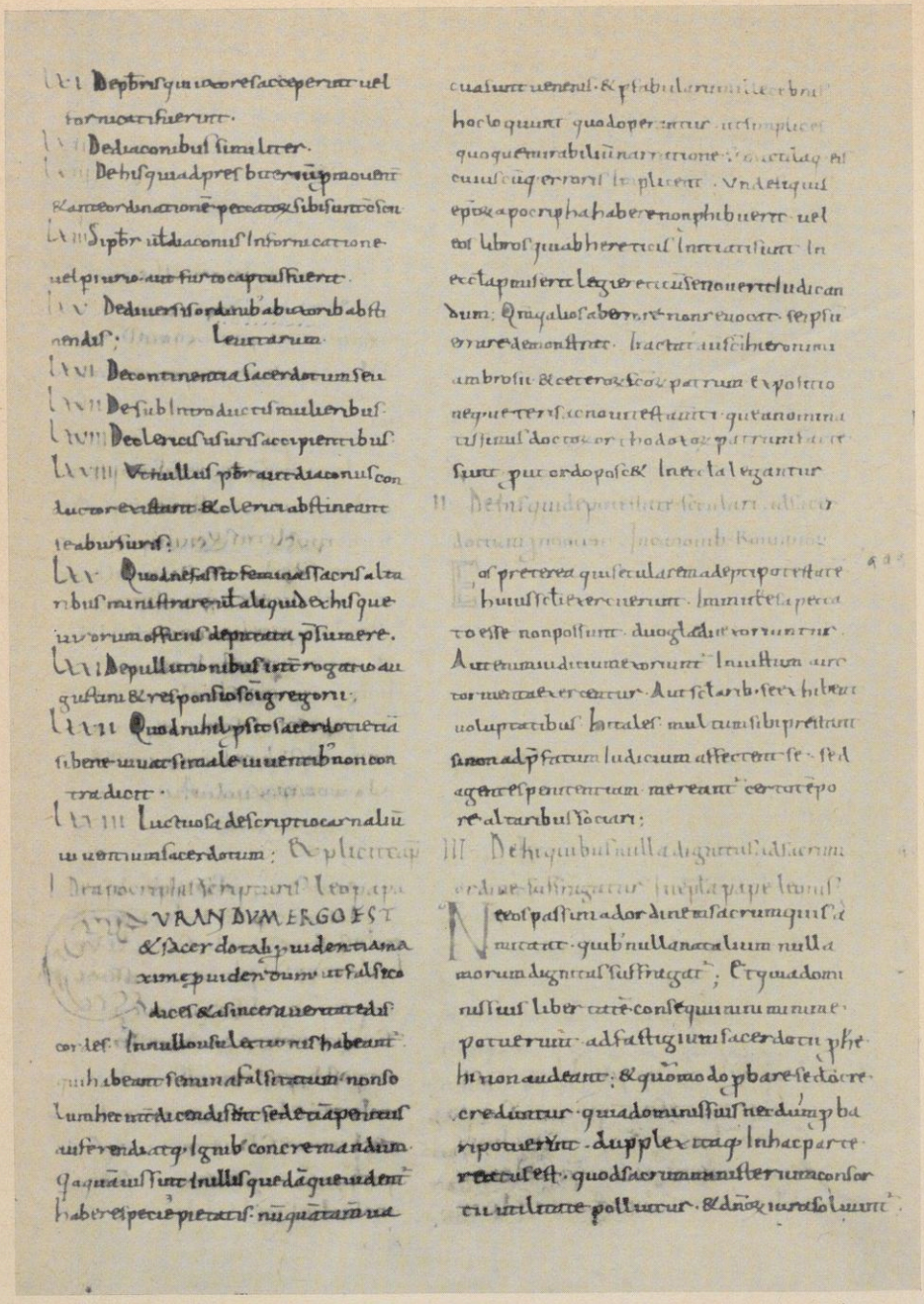


Abb. 2: Cod. Rom, Bibl. Vallicell. t. XVIII (fol. 50r): die Sammlung der Vallicellianischen Handschrift (72-Kapitel-Sammlung), Ende der Capitulatio und Beginn des Textes der Collectio. Eine Quelle der Sammlung der Vallicellianischen Handschrift war das Herovalliana-Exzerpt der Form von Cod. Bamberg, Staatl. Bibl. Patr. 101, s. S. 234 ff. und Abbildung 1.

Cod. Rom, Bibl. Casanat. 2010 [früher B. V. 17]

Die Atomisierung unseres Herovalliana-Exzerpts der Form von Cod. Bamberg, Patr. 101 ist mit seiner Verwendung in der Sammlung der Vallicellianischen Handschrift aber noch keineswegs beendet. In nochmaliger Verkürzung und zudem nur noch fragmentarisch erhalten, taucht es in einer heute gleichfalls in Rom aufbewahrten Handschrift auf: im Cod. 2010 der Bibl. Casanat. (Anfang 12. Jh.).[88] Wie in Cod. Vallicell. t. XVIII tritt uns nach der Concordia canonum des Cresconius das vertraute Leo-Stück in Verbindung mit dem Schluß der römischen Leseordnung entgegen als erstes Kapitel einer neuen Sammlung: *I Curandum ergo est et sacerdotali providentia – in aecclesia legantur.*[89] Es schließen sich Kapp. 4, 5 und 6 der Sammlung der Vallicellianischen Handschrift an; letzteres Kapitel ist jedoch nur noch unvollständig überliefert, da der Text mitten im Satz am Ende von fol. 127^{v} abbricht. Danach muß Blattverlust in der Handschrift angenommen werden.

Die Vorlage für unser kurzes Stück in Cod. Casanat. 2010 kann nur die Sammlung der Vallicellianischen Handschrift gewesen sein. Ob der Schreiber von Casanat. 2010 dafür und für einen weiteren Teil der Handschrift Cod. Vallicell. t. XVIII selbst oder einen anderen, heute verlorenen Codex gleichen Inhalts benutzt hat, ist anhand des hier verglichenen kurzen Abschnittes nicht zu entscheiden.

c) Die Collectio duorum librorum des Cod. Mailand, Bibl. Ambros. A. 46 inf.

F. Maaßen[90] entdeckte die Herovalliana als Mitquelle der Sammlung in zwei Büchern, die in Cod. Mailand, Bibl. Ambros. A. 46 inf. (10. Jh.)[91] foll.

---

auf den 20. Kanon des Konzils von Ankyra mit den charakteristischen Worten *Canon Anquiritani hera XX* anschließt, stammt *nicht* aus der Herovalliana; er geht vielmehr direkt oder mittelbar auf die Vetus Gallica zurück, wobei eine Verwandtschaft mit der Textform der Vetus-Gallica-Hs. Stuttgart, Württ. Landesbibl. HB. VI 112 (10. Jh.; foll. 65^{v}–67^{r}) nicht zu verkennen ist. Zum Brief Isidors an Massona s. auch unten S. 240 mit Anm. 96.

[88] Vgl. L. *Duchesne*, Le Liber Pontificalis 1 (1886) S. CCIV; F. *Patetta*, Contributi alla storia del diritto romano nel medio evo, in: Bullettino dell' Istituto di diritto romano 3 (1890) S. 293 f.; J. *Giorgi*, Appunti intorno ad alcuni manoscritti del Liber Pontificalis, in: Archivio della R. Società Romana di Storia Patria 20 (1897) S. 278 ff.; V. Wolf *von Glanvell*, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit (1905) S. XXIX–XXXI; J. P. *Pozzi* (s. oben Anm. 82) S. 322 (fälschlich 1020 statt 2010!); H. *Schwarzmaier*, Der Liber vitae von Subiaco, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 48 (1968) S. 90 f. Anm. 26 und 27. Zur allgemein üblichen Datierung der Hs. ins endende 11. Jahrhundert sei darauf hingewiesen, daß die in ihr überlieferte Papstliste mit Paschalis II. endet, dessen Regierungszeit nicht mehr angegeben ist. Zur Zeit seines Pontifikats (1099–1118) ist die Hs. in Farfa geschrieben worden, vermutlich also erst Anfang des 12. Jahrhunderts.

[89] Cod. Casanat. 2010 fol. 127$^{r–v}$.

[90] *Maaßen*, Ein Commentar des Florus von Lyon zu einigen der sogenannten Sirmond'schen Constitutionen, in: Sitzungsberichte Wien, phil.-hist. Classe 92 (1878) S. 303.

[91] Vgl. A. *Amelli*, Indice dei codici manoscritti della Biblioteca Ambrosiana, in: Rivista delle Biblioteche e degli Archivi 20 (1909) S. 144.

9^r–85^v enthalten ist. P. Fournier[92] widmete der Collectio eine eingehende Beschreibung, ohne allerdings sämtliche in ihr tradierte Herovalliana-Kanones verifizieren zu können. Aus Titel XL und XXXIX der systematischen Vorlage stammen nicht nur die Kapp. 34–50, sondern auch Kap. 33 und Kap. 51 des zweiten Buches der Collectio duorum librorum:[93] Fast alle Kanones handeln vom kirchlichen Anklage- und Prozeßwesen. Um die bischöfliche Gerichtsbarkeit geht es auch in Kap. 158 des zweiten Buches, für das wiederum Titel XXXIX der Herovalliana als Quelle herangezogen wurde.[94]

Das weit verbreitete Schreiben Isidors von Sevilla an Bischof Massona von Mérida[95] zitiert der Autor vollständig im zweiten Buch der Sammlung (= Kap. 96), sein Thema *De lapsis sacerdotibus* scheint ihm besonders wichtig gewesen zu sein. Der Brief ist aus der Vetus Gallica auch in die Herovalliana übergegangen; für seine Überlieferung in der Mailänder Collectio dürfte letztere Sammlung jedoch – soweit sich dies im Augenblick anhand des Textes feststellen läßt – als Quelle nicht in Frage kommen.[96]

Die jüngsten Vorlagen der Collectio duorum librorum – nach Fournier Auszüge aus den Werken Nikolaus' I., Hinkmars von Reims und der sogenannten Kanonessammlung des Remedius von Chur – gehören der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts an;[97] auch die Entstehungszeit des am spätesten anzusetzenden Dokuments des übrigen Inhalts der Handschrift, die Collectio Anselmo dedicata, fällt noch ins 9. Jahrhundert:[98] Die Mailänder Sammlung dürfte um 900 herum verfaßt worden sein.

---

[92] *Fournier*, Un groupe (s. oben Anm. 48) S. 373–399; vgl. auch *Fournier-Le Bras*, Histoire des collections canoniques 1 S. 205, 217 und öfters.

[93] Es werden 21 Kapitel der Herovalliana in folgender Reihenfolge zitiert: XL, Rubrik, 1–14 und XXXIX, 1, 2, 4–7, 13 (*Migne* PL. 99 Sp. 1037 C – 1040 B und 1036 A–C, 1037 B–C).

[94] Herovalliana, Kap. XXXIX, 14 (*Migne* PL. 99 Sp. 1037 C).

[95] *Migne* PL. 83 Sp. 899 A–902 A.

[96] Es fehlt eine kritische Edition des im Mittelalter außerordentlich verbreiteten Isidor-Briefes, von dem wir heute noch weit über hundert handschriftliche Überlieferungen kennen. Die ältesten von ihnen werden ins endende 8. Jahrhundert datiert: Cod. Stuttgart, Württ. Landesbibl. HB. VI 113 foll. 191^r–193^r; Köln, Dombibl., Fragment ohne Nummer (vgl. E. A. *Lowe*, Codices Latini antiquiores 8, 1959, S. 40 Nr. 1164).

[97] Als Abfassungszeit für die sogenannte Kanonessammlung des Remedius von Chur werden im allgemeinen die Jahre um 900 genannt. Dieses Datum erweist sich jedoch allein auf Grund des Alters der erhaltenen Remedius-Codices als zu spät: Nach B. *Bischoff* (vgl. *Kottje* [s. oben S. 232 Anm. 64] S. 33) ist die Remedius-Hs. Köln, Dombibl. 118 „saec. IX ex. in Reims oder Umgebung geschrieben"; der aus Freising stammende CLM. 6245 entstand schon in den siebziger oder spätestens achtziger Jahren des 9. Jahrhunderts, vgl. *Bischoff*, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit 1 ^{2}(1960) S. 126 f. Zur Sammlung selbst vgl. H. *Fuhrmann*, Die sogenannte Kanonessammlung des Remedius von Chur, in: Deutsches Archiv 18 (1962) S. 231–235; auch R. *Naz*, Artikel: Remedius de Coire, in: DDC. 7 (1965) Sp. 577 f.

[98] Vgl. A. *Amanieu*, Artikel: Anselmo dedicata (Collection), in: DDC. 1 (1935) Sp. 578–583; J.-C. *Besse*, Histoire des Textes du Droit de l'Église au Moyen-Age de Denys à Gratien. Collectio Anselmo dedicata. Étude et Texte. Extraits (1960);

Die Codd. Vatikan, Lat. 4983 und Ottob. Lat. 224 der Collectio Anselmi Lucensis (Form C)

Kehren wir nochmals nach Rom zurück. Zwei Anselm-von-Lucca-Handschriften der Bibl. Vaticana, Cod. Vat. Lat. 4983 (16. Jh.[2]) und seine Abschrift Cod. Ottob. Lat. 224 (a. 1600), haben ein Kapitel der Herovalliana (XL, 8)[99] in die Collectio Anselmi aufgenommen, Ans. Luc. Buch III, Kap. 26:

De clericis, qui ad secularia iudicia transeant.
Canon Cartaginensis HR I.
Si quis episcoporum aut clericorum – liceat provocari.[100]

Dieser Kanon, der sich thematisch tadellos den vorhergehenden Ans.-Luc.-Kapiteln über Kleriker vor dem weltlichen Gericht anfügt, dürfte kaum unmittelbar einem Codex der Herovalliana entlehnt sein. Eine spezifische Textvariante deutet vielmehr auf eine enge quellenmäßige Verwandtschaft mit der Mailänder Sammlung in zwei Büchern;[101] in ihr wird man wohl die direkte oder indirekte Quelle für den Herovalliana-Kanon der Collectio Anselmi Lucensis sehen müssen.

Die Ans.-Luc.-Redaktion der Klasse C, der der hier besprochene Einschub eigen ist, kennen wir nur aus sehr jungen Handschriften, die Vorlage von Cod. Vat. Lat. 4983 ist jedoch vermutlich schon um 1140 geschrieben worden. Denn der in Vat. Lat. 4983 an die Sammlung Anselms von Lucca anschließende Papstkatalog[102] endet mit Innozenz II. (1130–1143), die danach folgende Herrscherliste[103] nennt als letzten deutschen König Konrad III. (1138 bis 1152). Beide Angaben passen gut zusammen und lassen den Schluß auf eine Entstehung der Vorlage zwischen 1138 und 1143 als durchaus gerechtfertigt erscheinen.[104]

d) Cod. Rom, Bibl. Vallicell. B. 58

Schließlich sei noch auf eine – wohl ins 11. Jahrhundert zu datierende – Herovalliana-Überlieferung in Cod. Vallicell. B. 58 hingewiesen. Der zweite Teil der Handschrift, der von 1–85 neu durchfoliiert ist, vereinigt zahlreiche Stücke theologischen und kanonistischen Inhalts. Wir werden sogleich aufmerksam, wenn uns fol. 79^{r} das Wort *hera* begegnet:

C. G. *Mor*, Artikel: Anselmo dedicata, Collectio, in: New Catholic Encyclopedia 1 (1967) S. 585.

[99] *Migne* PL. 99 Sp. 1039 A–B.

[100] Auf den Herovalliana-Kanon in Cod. Vat. Lat. 4983 hat als erster aufmerksam gemacht: P. *Fournier*, Observations sur diverses recensions de la collection canonique d'Anselme de Lucques, in: Annales de l'université de Grenoble 13 (1901) S. 445. F. *Thaner* berücksichtigte diesen Zusatz in seiner Edition der Sammlung Anselms von Lucca nicht, erwähnte ihn auch nicht im kritischen Apparat.

[101] Die Mailänder Sammlung in zwei Büchern und die Ans.-Luc.-Hss. der Klasse C verändern das in der Urvorlage und in allen Herovalliana-Codices überlieferte *purgare voluerit* zu *voluerit purgare*; ansonsten lassen sich in den Hss. keine gravierenden Textabweichungen feststellen.

[102] Cod. Vat. Lat. 4983 foll. 616^{r}–618^{v}.

[103] Cod. Vat. Lat. 4983 foll. 619^{r}–621^{r}.

[104] Vgl. *Fournier*, Observations (s. oben Anm. 100) S. 443 f.

DE ADAM PRIMUM CAN̄ CARTAGINENSEM H̄R̄ I.
Quicumque dicit Adam primum hominem mortalem factum – anathema sit.
EXPLICIT.

Daran schließt sich unmittelbar an:

III · SENTENTIA PAPE LEONIS DE APOCRIPHIS SCRIPTURIS.
Curandum ergo est et sacerdotali diligentia – in ecclesia legantur.

Der Leo-Auszug über die falschen Schriften in Verbindung mit dem Schluß der römischen Leseordnung bildet Titel III der Herovalliana.[105] Der Exzerptor von Cod. Vallicell. B. 58 hat mit der Rubrik auch die Titelzahl seiner Vorlage übernommen.

Schwieriger ist es, die Quelle für den afrikanischen Kanon nachzuweisen, der sich nicht im eigentlichen Korpus der Herovalliana findet. Er läßt sich jedoch in einigen Handschriften außerhalb der Sammlung selbst feststellen, so in Cod. Par. Lat. 2123 fol. 105ra nach dem Schlußindex, in den Handschriften Vercelli CLXXV, Ivrea XLII, Par. Lat. 2400, Par. Lat. 13657 und Poitiers 6 in den Stücken vor der Capitulatio. Da der Kopist in Cod. Vallicell. B. 58 sein Zitat mit *EXPLICIT* abschließt, darf vermutet werden, daß er seinen afrikanischen Kanon in der Vorlage am *Ende* einer Kapitelreihe vorfand. Dies trifft allein bei Cod. Vercelli CLXXV zu, der den Canon Carthaginiensis unmittelbar vor der Capitulatio der Herovalliana überliefert. Eine weitere Übereinstimmung zwischen Cod. Vercelli CLXXV und Cod. Vallicell. B. 58 besteht darin, daß beide Handschriften in der Rubrik nach *PRIMUM* das für das Verständnis notwendige Wort *HOMINEM* auslassen.[106] Der Verfasser des Exzerpts in Cod. Vallicell. B. 58 hat also zweifellos entweder mit Cod. Vercelli CLXXV selbst oder mit einer dieser Handschrift textmäßig genau entsprechenden Vorlage gearbeitet.

V. Zusammenfassung

Am Anfang der karolingischen Reform in Gallien entstanden, fand die Collectio Herovalliana in einer Zeit echter religiöser und kirchenpolitischer Erneuerung rasch Anklang. Sie wurde in zahlreichen Codices über große Teile des Frankenreiches hin verbreitet, Exzerpte der Sammlung gewannen eigenständiges Leben oder dienten zur Anreicherung und Gestaltung anderer Collectiones canonum, eines Formelbuches, eines Pönitentiale, einer Gesetzessammlung. Der Höhepunkt ihrer Wirkung lag zweifellos im Gallien und Italien der Karolingerzeit, ihr Einfluß dauerte jedoch fort bis ins 12. Jahrhundert. Gewiß – oft waren es nur bescheidene Anleihen, die aus der Sammlung getätigt wurden; wir kennen auch keine Konzilstexte, deren Wortlaut

---

[105] *Migne* PL. 99 Sp. 992 A–993 A.

[106] So auch in den Codd. Ivrea XLII, Par. Lat. 2400, Par. Lat. 13657 und Poitiers 6; hier steht der afrikanische Kanon jedoch *nicht* am Ende des Capitulatio-Vorspannes.

eine Verwendung der Herovalliana auf Synoden klar erweisen würde. Die heute noch eindeutig sichtbare Verbreitung und Benutzung der Collectio vor allem im 9. und 11. Jahrhundert zeugt aber dennoch von einem tiefen Interesse, das dieser systematischen Sammlung des kirchlichen Rechtsstoffes gerade in Zeiten der Reform entgegengebracht wurde. Mittelalterliche Reformbewegungen „treten gern unter dem Zeichen der Restauration auf".[107] Neben der Concordia canonum des Cresconius, der Vetus Gallica, der Hibernensis und der Dacheriana gehörte – wie nunmehr nachgewiesen sein dürfte – die Herovalliana zu den bedeutendsten systematischen Sammlungen des alten Rechts, deren authentischer Texte sich die Reformer im Kampf für die Durchsetzung ihrer Ziele bedienten. Es war erst Gratians umfassendes Dekret, das jene alten Collectiones canonum der systematischen Ordnung endgültig aus der kirchlichen Rechtspraxis verdrängte.

[107] P. *Fournier,* Un groupe (s. oben Anm. 48) S. 402.

Germania Sacra

Bericht des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Göttingen, für das Jahr 1968/69

Die Zahl der Mitarbeiter betrug 16.

1. Kirchenprovinz Köln:
   Erzbistum Köln: W. Stüwer, Düsseldorf, steht vor dem Abschluß des Bandes über die Abtei Werden. H. Richtering, Münster, ist weiterhin von den Arbeiten zur GS beurlaubt worden. Ebenso konnte G. von Roden, Duisburg, die Arbeiten wegen anderer Belastungen nicht weiterführen. E. Wisplinghoff, Düsseldorf, bearbeitete anhand von Rechnungen aus der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts die Wirtschaftsgeschichte des Klosters Brauweiler. A. v. d. Brincken, Köln, ist für ein Jahr beurlaubt worden, an ihrer Stelle wird G. Wegener, Köln, das Kanonikerstift St. Kunibert in Köln bearbeiten.
   Bistum Münster: W. Kohl, Münster, hat das Manuskript der Augustinerchorherrenstifte Marienwalde bei Frenswegen und Nazareth genannt Schaar bei Breedevoort fertiggestellt, so daß es zum Druck gegeben werden konnte. Als nächste Institution wird er das Stift Freckenhorst bearbeiten. J. Prinz, Münster, erfaßt weiter Materialien zur Bischofsreihe.
2. Kirchenprovinz Trier:
   Erzbistum Trier: F. J. Heyen, Koblenz, steht vor dem Abschluß seines Manuskriptes über das Stift St. Paulin, Trier. J. Simmert, Koblenz, konzentrierte sich auf den Abschluß des Manuskriptes über die Kartausen. Für das Stift Münstermaifeld hat Graf v. Looz-Corswaren, Koblenz, Querschnitte durch den Güterbesitz im 14. und 18. Jahrhundert und zur Zeit der Aufhebung erarbeitet. W. H. Struck, Wiesbaden, hat mit der Aktendurchsicht des Stiftes Limburg begonnen und die Nekrologien des Stifts Dietkirchen und des Franziskanerklosters in Limburg ausgewertet.
3. Kirchenprovinz Mainz:
   Bistum Würzburg: Der zweite Teil der Bischofsreihe (1254–1455) von A. Wendehorst, Würzburg ist erschienen.
   Bistum Hildesheim: H. Goetting, Göttingen, arbeitet am Manuskript über das Reichsstift Gandersheim als der letzten noch zu bearbeitenden Gandersheimer Institution.
4. Kirchenprovinz Magdeburg:
   Erzbistum Magdeburg: Das Manuskript über die stadtmagdeburgischen Stifte von G. Wentz † und B. Schwineköper ist dem Verlag zum Druck übergeben worden.
5. Kirchenprovinz Salzburg:
   Erzbistum Salzburg: E. Krausen, München, bearbeitet weiter das Zisterzienserkloster Raitenhaslach.

Veröffentlichungen:

Germania Sacra. Neue Folge 4: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg 2: Die Bischofsreihe 1254–1455, bearbeitet von Alfred Wendehorst. 1969.

Studien zur Germania Sacra 9: Michael Erbe, Studien zur Entwicklung des Niederkirchenwesens in Ostsachsen vom 8. bis zum 12. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 26) 1969.

Im Druck:

Germania Sacra. Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg. Das Erzbistum Magdeburg: Das Domstift St. Moritz in Magdeburg. Die Kollegiatstifter St. Sebastian, St. Nicolai, St. Peter und Paul und St. Gangolf in Magdeburg, bearbeitet von Gottfried Wentz † und Berent Schwineköper.

Germania Sacra. Neue Folge 5: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Münster 2: Die Augustinerchorherrenstifte Marienwalde bei Frenswegen und Nazareth genannt Schaar bei Breedevoort, bearbeitet von Wilhelm Kohl.

Studien zur Germania Sacra 10: Christof Römer, Das Kloster Berge bei Magdeburg und seine Dörfer 968–1565 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 30).

H. Heimpel *J. Prinz*

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

ESTONIA CHRISTIANA. (Festschrift für Alt-Erzbischof Dr. hc. (Riga), Dr. hc. (Szeged), Dr. hc. (Tartu), Prof. hon. (Debrezen), Prof. Johann Koepp (= Papers of the Estonian Theological Society in Exile – Eesti usuteadlaste selts paguluses toimetused, Nr. 15). Stockholm (Estonian Theological Society in Exile) 1965. XXIII, 334 S., kart. S. 7.50.

In diesem Band haben die Schüler des letzten Erzbischofs der Estnischen Evangelisch-lutherischen Kirche zur Zeit der selbständigen Estnischen Republik, des früheren Professors der Theologischen Fakultät und Rektors der Universität Tartu (Dorpat), dem 90-jährigen ihre Huldigung dargebracht, indem sie ihm Ergebnisse ihrer Forschungen widmeten. Der ehrwürdige Jubilar verkörpert seinerseits selbst ein gewichtiges Stück dieser Kirchengeschichte. Seine Rolle bei der Neugründung und konstitutionellen Entwicklung der Evangelisch-lutherischen Estnischen Volkskirche, beim Neuaufbau der Theologischen Fakultät nach den Desastern von 1917 bis 1921, bei der Gestaltung des Selbstverständnisses der Estnischen Evang.-luth. Kirche im Exil, ist unübersehbar. Als praktischer Theologe hat er dazu mindestens 2 Generationen estnischer Pastoren geformt.

Der Band, der ihm zu Recht dargebracht wurde, entwirft nun aus der Feder verdienstvoller und teilweise international anerkannter und bekannter Gelehrter – ihnen allen voran A. Vööbus – ein Bild wesentlicher Kapitel und Etappen der Kirchengeschichte des estnischen Volkes. Absichtlich formuliere ich das Thema so, denn „Estonia Christiana" wird ethnisch und nicht geographisch verstanden. Wenn wesentliche Etappen dieser Kirchengeschichte und ihre Probleme skizziert werden, so geschieht es aus der Sicht des kleinen estnischen Volkes, das viele Jahrhunderte lang der unmittelbaren wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Herrschaft der deutschen Feudalherren unterworfen war und dessen Territorium darüber hinaus Zankapfel und Spielball der angrenzenden Großmächte und großen Völker war: Deutsche, Schweden, Russen. So werden sie beschrieben in den Kategorien des nationalen Wiedererwachsens im 19. Jahrhundert, das seine Krönung in der Errichtung der Republik Eesti fand. Dieses Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einem Volk mit wahrhaft tragischem Schicksal, das durch den Verlauf der Ereignisse zu der westeuropäischen kleinen Völkern viel früher möglichen Selbstbestimmung lange nicht zugelassen wird und das sie, kaum hat es sie gewonnen, wieder verliert, stellt das Koordinationssystem der Werte, in dem die eigene Kirchengeschichte geschaut wird.

Die Front ist dabei immer noch die alte: A. Vööbus zeigt in eingehender Interpretation der entsprechenden Berichte bei Henricus de Lettis im Chronicon Livonie und der zeitgenössischen päpstlichen und regionalen Urkunden, daß für ihn die Frage, was die „Schwertmission" des Deutschen Ritterordens nun eigentlich gewesen sei „Christianization or War of Conquest?" (S. 45–78), eindeutig im Sinne des zweiten Begriffs zu beantworten ist. Und tatsächlich: solange man nicht geneigt ist, die urkundlich belegten Fakten von gewaltsamer Taufe, Wiedertaufe, Hinderung an der Taufe (im Interesse der Möglichkeiten, Ungetaufte materiell besser auszunehmen, da sie des bischöflichen und päpstlichen Schutzes so lange entraten) zur Kenntnis zu nehmen und solange man bestrebt ist, sie im Sinne einer christlich-abendländischen Kulturmission als der Eigenart damaliger Zeit entsprechend zu verharmlosen – solange muß dies Zeugnis der Quellen, die ja nicht aus der Feder der

zwangsweise Getauften, sondern der „Missionare" stammen, energisch unterstrichen werden.

Aus den späteren Momenten der estnischen Kirchengeschichte werden dann jene besonders herausgehoben, die eine wirkliche christliche Belehrung des estnischen Volkes ermöglichten, so das Wirken des Bischofs Joachim Ihering in der Schwedenzeit (A. Vööbus, S. 115–130), die Rolle des Pietismus und insbesondere der Herrnhuter Brüder in Estland (Julius Juhkentaal, S. 155–162; Max Saar, S. 163–172; Jakob Aunver, S. 173–181), die Rolle der Aufklärung bei der Entstehung einer estnischen Predigt- und Volksbildungsliteratur (O. Webermann, S. 181–200). Es ergibt sich das Bild einer Lutherischen Kirche, die soziologisch gesehen, zunächst als Kirche der Pfarrherren und ihrer Patrone ganz Instrument zur Aufrechterhaltung der Herrschaft der deutschen Oberklassen, von innen her aus dem Geiste des Evangeliums lebendig wird und die schließlich seit 1921 die sich weitgehend demokratisch selbstbestimmende und verwaltende Kirchengemeinde, die ständige Versammlung der Gemeindeglieder, als ihre Basis und ihren Daseinszweck erkennt, wobei sie – gerade unter der theologischen Einwirkung J. Koepps – sich in weiser Distanz zum Staat zu halten bemüht. Freilich – ein Volksentscheid wünscht 1923 die Integration christlicher Erziehung in Schule und Hochschule – gegen den demokratischen Laizismus einiger der Gründer der Rupublik – und allmählich geht die Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche, mittlerweile als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt und der Rechtsaufsicht des Staates unterworfen, doch engere Bindungen zum estnischen Staat ein. (Vgl. die Beiträge von K. Raudsepp, Ilmar Arens, Gottfried Redi, Aleksander Hinno, A. Vööbus, S. 213–276). So weit, so gut: Nur genügen diese neuzeitlich nationalbewußten Koordinaten für mittelalterliche Verhältnisse wirklich zur historischen Würdigung des damals Geschehenen? Ist wirklich über die Geschichte der Christianisierung alles gesagt, wenn ihr Eroberungscharakter – den sie- wie gesagt, ohne Zweifel trug – hervorgehoben wird? Nur am Rande und ohne Beleuchtung im gesamteuropäischen Zusammenhang erscheinen hier die Spannungen zwischen dem die Baltenmission fördernden päpstlichen Stuhl und dem theokratischen Reichsverständnis eines Albert von Bremen, der Schwertbrüder und Deutschherren. Gerade aber diese Spannungen zeigen das eigentlich mittelalterliche Verständnis des Geschehens von seiten aller Beteiligten, das eine Trennung von geistig-geistlichem Auftrag und weltlicher Herrschaft und Rechtssetzung eben nicht kennt. Das Reich, das hier ausgebreitet ist, wird von den besten Trägern dieser Mission als „heiliges, römisches, deutscher Nation" oder als dem ewigen Heil dienende Ausbreitung oberster Herrschergewalt des Papstes im Sinne von Innozenz III und Gregor IX verstanden. Daß beute- und landgieriger Abschaum mitläuft, widerlegt die Idee als solche nicht – wie dies etwa auch von den klassischen Kreuzzügen ins Heilige Land gelten muß. Die Widerlegung kann für den Kirchengeschichtler nur aus dem Evangelium selbst kommen, das die „Schwertmission" als entsetzlichen und tragischen Irrtum und als Schuld der deutschen Christen entlarvt.

Ebenso ist nur angedeutet die Rolle deutscher Pastoren, wie H. Stahl, J. Fischer, E. und H. Gutsleff, H. J. von Jannau, F. G. Arvelius, F. W. Willmann, J. M. Helm, u. a. bei der Entstehung estnischer Bibelübersetzungen und Volksbildungsliteratur. (Für ein Land der Reformation ist es allerdings wirklich eine Schande, wie spät dieser Prozeß in Gang kam – erst nach 1715, und daß dieses mit der Herrschaftsstruktur des Landes zusammenhing, in dem die Grenze der herrschenden Schichten und der Bildung auch die Grenze zwischen Völkern und Sprachen war, steht außer Zweifel).

Besonders interessant und lesenswert ist der Aufsatz von Karl Aun (Waterloo Lutheran University) über den „Great Northern War As a Pivot of Baltic History (S. 144–154). Ihm gelingt es zu zeichnen, wie paradox die Situation des estnischen Volkes nach dem Frieden von Nystad war. Die Versuche während der Schwedenzeit, das Bildungs- und Lebensniveau des estnischen Bauernvolkes durch Kirchen-Lehre nach skandinavisch-lutherischem Muster zu heben, erleiden Schiffbruch, das alte Feudal-Patronatsregime wird wieder hergestellt. Und doch bildet die deutsche Herrenklasse, – in das russische Reich integriert und in dessen Verständnis vom

Aufbau einer Ständegesellschaft (nicht in sein Rechtssystem, da die alten Sonderrechte der baltischen Provinzen weitgehend garantiert wurden) eingepaßt (Einführung der Adelsmatrikel in Parallele zu den russischen „Knigi") – die Brücke zur Verbindung mit der westeuropäischen Kultur und auch zu deren kirchlichen Strömungen.

Das vorliegende Buch ist eine Festschrift, keine Kirchengeschichte des estnischen Volkes oder gar Estlands. Wenn fast völlig unberührt bleibt, wie die Kirchengeschichte der deutschen Oberschicht denn eigentlich aussah, wenn die Frage der Verflechtung von Kirchen- und Nationalpolitik im 19. Jh. angesichts der Versuche der Zarenregierung, die estnische Bauernbevölkerung orthodox und russisch zu machen, nicht tiefer durchleuchtet wird, wenn das Problem der freiwilligen Entnationalisierung von Generationen gebildeter Esten auf Grund der Hinnahme der Gleichung von Bildungs- und nationalen Grenzen im Rahmen der gleichen Konfession nicht angegangen wird, wie überhaupt das für Osteuropa und Ostmittel- und Südosteuropa so wichtige Problem des Verhältnisses natio et confessio, das unbedingt zum Problem eruditio, natio et confessio auszuweiten ist, – so ist dem vorliegenden Band daraus kein Vorwurf zu machen. Es soll nur hingewiesen werden, wieviel Probleme in der Geschichte der Ostseeprovinzen noch ihrer gerecht abwägenden Darstellung harren.

Die Kirchengeschichte als Geschichte der Kirche von Leuten der Kirche betrieben, hat dabei gegenüber rein profangeschichtlichen Fragestellungen einen unüberschätzbaren Vorteil hier voranzukommen im Abbau alter Einseitigkeiten und Vorurteile. Muß ein kleines Volk seine Geschichte vielleicht notwendigerweise so betreiben, daß es in ihr seine nationale Identität und Eigenart findet und damit den Sinn, in dem es seine nationale Existenz – nun auch im Exil – aufrechtzuerhalten versucht, so muß die Kirche fragen nach der Lebensgestalt, die in ihr und in ihrer Umgebung und unter ihrem Einfluß das Evangelium, die Frohbotschaft von der Befreiung des in kollektiver und persönlicher Schuld, Ideologie und Irrwahn gefangenen Menschen zur frohen Daseinsberechtigung (Rechtfertigung) vor Gott mit Jesus Christus, hervorgebracht hat. Das Ziel solch kirchengeschichtlichen Fragens kann nicht die konfessionelle oder nationale oder kulturelle Selbstrechtfertigung sein, überhaupt nicht die Selbstrechtfertigung der Kirche in ihrer empirisch nachzeichenbaren irdisch-institutionellen Gestalt. Gerade die Kirchengeschichte und der Kirchengeschichtler ist in seinem Glauben an den lebendigen Gott und Vater Jesu Christi und seine in alle Wahrheit vorwärtsführende Leitung im Heiligen Geist frei, vergangenem Versagen, Irrglauben und aus weltlichen Motiven begangener Untreue in die Augen zu sehen und sie für seine Kirche zu bekennen und aus Umkehr und stellvertretender Buße den Weg zu neuen Anfängen freizumachen. Solche Haltung öffnet auch die Augen für das Leben, das Evangelium aeternum, da, wo es unter Bedingungen gelebt wird, die von historischen Mustern nicht vorgezeichnete Entscheidungen verlangen, ohne auch solchen Versuchen gegenüber der brüderlichen Kritik entsagen zu müssen – sei es im leidvollen Exil – sei es daheim im alten Lande, in dem trotz allem Leiden der estnischen Christen, besonders in der Stalinzeit, die Stimme des Evangeliums erklingt, was zu verschweigen ein Unrecht wäre.[1]

Erlangen *Fairy v. Lilienfeld*

---

[1] Die Haltung der estnischen lutherischen Theologen im Exil gegenüber der Leitung der heutigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetrepublik Estland, wie sie sich in bissigen Bemerkungen z. B. über Altbischof Kiivit (S. 299 g) Luft macht, ist nach dem 1944–45 von ihnen Erlebten subjektiv verständlich, aber ohne Zweifel ungerecht ohne Ansehung der Kirche-Staat-Verhältnisse in der Sowjetunion überhaupt und ohne praktische Beantwortung „Wie kann die Kirche institutionell weiterleben?" eingenommen.

ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. Χαριστήριον εἰς τὸν Καθηγητὴν Παναγιώτην Κ. Χρήστου. Σπουδαστήριον Ἐκκλησιαστικῆς Γραμματολογίας, 6. *Θεσσαλονίκη* 1967. 522 σελ.

Die vorliegende Festschrift zum 50. Geburtstag des bekannten griechischen Theologen P. K. Christu bietet eine Reihe von Beiträgen seiner Schüler, die wegen der vielseitigen und z. T. aktuellen Thematik Beachtung verdienen.

Über das koptische *Thomasevangelium* (Nag-Hammadi) steuert zunächst I. D. Karavidopulos einen vor allem für den griechischen Leser aufschlußreichen Aufsatz bei (S. 25–67). Nach einer kurzen Einleitung, in der über den heutigen Stand der Forschung referiert wird, bietet er eine mit reichhaltigem Apparat ausgestattete Rückübersetzung des Thomasevangeliums in ein *κοινή*-ähnliches Griechisch. Da diese Übertragung als *ἐπαναμετάφρασις* bezeichnet wird, möchte man annehmen, der Verfasser werde nach dem Beispiel von R. Kasser erneut versuchen, das griechische Original dieses Apokryphons anhand der vorliegenden koptischen Fassung wiederherzustellen. Das ist aber nicht der Fall, denn Karavidopulos benutzt für seine „Rückübersetzung" nicht die koptische Vorlage, sondern die aus ihr in der jüngsten Zeit vorgenommenen modernen Versionen. Dies kann man ihm nicht ganz verübeln, zumal ihm diese Methode Gelegenheit bietet, die oft voneinander abweichenden Interpretationen miteinander zu konfrontieren. Es wäre aber von Nutzen gewesen, hätte der Verf. den koptischen Text vor Augen gehalten, um wenigstens die zahlreichen in ihm vorkommenden Hellenismen in der neuen griechischen „Rückübersetzung" – die ja das Griechisch der „Evangelien und der apokryphen Literatur" sprachlich nachahmen will – retten zu können. Damit wollen wir uns selbstverständlich kein Urteil über die besondere, den koptischen Entlehnungen aus dem Griechischen anhaftende Problematik erlauben. Aber in diesem konkreten Fall möchte man meinen, daß bestimmte griechische Ausdrücke im koptischen Text aussagekräftiger erscheinen als die entsprechenden in Karavidopulos' „Rückübersetzung" [z. B. im Vers 47: ñf'epithymei (kopt) – *θέλει* (Karavid.); fnaṙhybrize (kopt) – *καταφρονήσει* (Karavid.)], abgesehen von mancher Fehlinterpretation [wie im Vers 3,: shn̄thalassa (kopt) – *ὑπὸ τὴν γῆν* (Karavid.)], vor der die Beibehaltung des koptischen Hellenismus bewahrt hätte.

Der größte Teil des umfangreichen Bandes ist den Kirchenvätern gewidmet. Von der Christologie der *Ignatiusbriefe* handelt ein ausführlicher Beitrag von V. P. Stoyannos (S. 69–110). Zunächst kritisiert der Verfasser die verschiedenen Methoden, mit denen man bisher an die Ignatiusbriefe herangegangen ist. Vor allem lehnt er die Ergebnisse der dogmen- und religionsgeschichtlichen Schule ab, aus der bisher die überwiegende Mehrheit der Arbeiten über Ignatius v. Antiochien hervorgegangen ist. Er wirft den Vertretern dieser und ähnliche wissenschaftlicher Richtungen Einseitigkeit, konfessionelle Voreingenommenheit und nicht zuletzt historischen Anachronismus vor. Er plädiert dagegen für die Anwendung einer neuen „formgeschichtlichen" Methode, die eine sachlich und historisch gerechte Analyse der Ignatiusbriefe garantieren soll. Wie diese Methode allerdings im konkreten Fall aussehen soll und wie sie anzuwenden sei, wird nicht gesagt. Der Verfasser weist lediglich auf manche stilistischen Merkmale hin (z. B. den Gebrauch von Relativ- und Partizipialkonstruktionen, die Voranstellung des Zeitwortes, den Parallelismus von zwei Sätzen usw.), deren Anwesenheit das Vorhandensein von „typisierten Elementen" bei den Ignatiusbriefen verraten soll. Diese „typisierten Elemente" werden von Stoyannos als Bestandteile einer schon vor Ignatius bestehenden „liturgischen Tradition" betrachtet, die aber nicht näher bestimmt wird. Auf solche Elemente hatten schon u. a. Harnack, v. d. Goltz und Lietzmann als Entwicklungsstufen des Apostolicum hingewiesen. Stoyannos greift nun diese Ergebnisse wieder auf und bildet daraus ein für seine Argumentation notwendiges „tertium comparationis", d. h. diese „fremden Elemente" in den Ignatiusbriefen werden als Zeugnisse einer vorhandenen „liturgischen Tradition" hingestellt und gleichzeitig als Maßstab für die Orthodoxie des Ignatius in seinen christologischen Ansichten angesetzt. Im Endergebnis wird daraus eine doppelte Abhängigkeit der Ignatiuschristologie (von der

Liturgie und von der Tradition im allgemeinen) gefolgert, wobei heterodoxe Einflüsse (etwa gnostischer Einschlag, wie wenigstens beim Epheserbrief Schlier vermutet) völlig auszuschließen sind. Trotz der großen Belesenheit, die der Verfasser in seiner Arbeit an den Tag legt, kann sich der Leser zum Schluß des Eindruckes nicht erwehren, das erzielte Ergebnis sei mehr durch die Einstellung des Verfassers als durch das Gewicht der vorgebrachten Argumente bedingt.

Die von *Basilius dem Großen* entwickelte Theologie der Charismen erläutert G. A. Tsananas (S. 121–140). Basilius versteht die Charismen als Gaben des hl. Geistes im Sinne des Neuen Testamentes: Sie werden in der Kirche verteilt und dienen primär dem Aufbau der Gemeinde. In seiner praktischen Veranlagung redet Basilius manchmal von Charismen in einer Art, die unserer heutigen Berufsauffassung sehr nahe kommt.

Im Vergleich zum Titel *„Das ökumenische Konzil von Nizäa nach Athanasius dem Großen"* weist der Inhalt des Aufsatzes von K. Chr. Karakolis eine spürbare Akzentverschiebung auf. Der Verfasser geht nämlich von dem heute in der Orthodoxie geltenden Begriff der Ökumenizität eines Konzils aus und versucht zu zeigen, daß das Konzil von Nizäa eben in diesem Sinne ökumenisch war. Das soll auch die Auffassung des Athanasius gewesen sein (S. 111–119).

Die Theologie und das Leben des *Gregor von Nazianz* sind Gegenstand zweier Untersuchungen. Chr. N. Bukis versucht in einer aufschlußreichen Arbeit, den Sinn von *θεολογεῖν* bei diesem Kirchenvater zu präzisieren (S. 141–164). Er betont, daß das richtige *θεολογεῖν* nach Auffassung des Gregors und anderer griechischer Kirchenväter nicht nur das logische Erfassen von bestimmten Wahrheiten, sondern auch das mystische Erleben des Wahrheitsgehaltes erfordert. Die anthropologische Voraussetzung dafür besteht darin, daß der menschliche *νοῦς* als Ebenbild Gottes geschaffen ist und in mannigfaltiger Weise nach ihm tendiert. In ihrem Suchen nach Gott ist die menschliche Vernunft auf die Offenbarung Gottes (Hl. Schrift und Tradition) angewiesen. Bukis untersucht weiterhin den Gegenstand, das Ziel und die Methode des *θεολογεῖν* nach Gregor von Nazianz. – D. G. Tsamis beschäftigt sich dagegen mit einem eher existentiellen Aspekt im Leben des Großen Kappadoziers. Es geht vor allem um Gegensätze wie „Unsicherheit und Festigkeit", „Weltflucht und Präsenz in der Welt", „Ängstlichkeit und Lebensmut", die bei ihm sehr oft auftauchen. Tsamis versucht, das Zusammensein dieser entgegengesetzten Geisteshaltungen aufgrund von biographischen und psychologischen Beobachtungen zu erklären, und läßt oft Gregor selbst in eigener Sache zu Wort kommen (S. 165–190).

In seinem Aufsatz *„St. Augustine and St. John Cassian on Human Destiny, Human Will and Divine Grace"* (S. 245–258) bemüht sich P. D. Carras um eine Gegenüberstellung der Ansichten der beiden Kirchenväter über diese Fragenkomplexe, wobei Cassian als Vertreter der kirchentreuen Tradition (östlicher Einfluß) und Augustin als Außenseiter hingestellt wird. Das Thema wäre sicherlich einer tiefgreifenden Behandlung wert, die jedoch weit über den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes hinausgehen müßte.

Die Arbeit von V. St. Psevtongas stellt einen historiographischen Beitrag zur Frage über die Echtheit der *50 geistlichen Homilien des Makarios* dar. Über dieses noch immer aktuelle Problem haben Ende des XVIII. Jahrhunderts zwei griechische Kleriker eine interessante Polemik geführt, die außerhalb Griechenlands bisher kaum beachtet worden ist. Psevtongas untersucht die zwei Handschriften, in denen die Auseinandersetzung erhalten ist (Nr. 6026 des Panteleimonklosters auf dem Athos und Nr. 1267 der Athener Universitätsbibliothek), und versucht, die Autoren- und Entstehungsfrage zu klären. Als Kontrahenten werden einerseits Neophytos Kavsokalyvitis (Gegner der Echtheit) und andererseits Dorotheos Vulismas, der die Ansichten des Neophytos zu widerlegen versucht, identifiziert. Diese Auseinandersetzung soll in Zusammenhang mit dem vom berühmten Abt des rumänischen Neamtsu-Klosters (Paisi Veličkovskij) gegründeten Kreis entstanden sein. Das in den Makarioshomilien vorhandene „messalianische" Element liefert beiden Diskussionspartnern Argumente für und wider die Autorschaft des Makarios (S. 191–214).

Das Zeugnis des *Kyrill von Skythopolis* über die Ereignisse anläßlich des

V. Ökumenischen Konzils in Konstantinopel (i. J. 553) wird von E. Chrysos einer sorgfältigen Analyse unterzogen. Es geht hauptsächlich um die vieldiskutierte Frage, ob Origenes offiziell erst in diesem ökumenischen Konzil oder schon in einer kurz vorangegangenen „endemusa"-Synode verurteilt wurde, wie bereits F. Diekamp seinerzeit vermutet hatte. Aufgrund des von E. Schwarz besorgten kritischen Textes des Lebens des hl. Sabas von Kyrill ist E. Chrysos eine einwandfreie Untermauerung der These von Diekamp geglückt, die bisher vorwiegend auf Argumenten „ex silentio" beruhte (S. 259–273).

Liturgische Fragen werden in zwei Beiträgen behandelt. Der von G. Garitte 1960 veröffentlichte *Traktat über die Beimischung von Wasser zum eucharistischen Wein* aus dem griechischen Kodex Nr. 1699 (s. XIV) des Sinaiklosters ist zunächst Gegenstand einer Untersuchung von I. M. Funtulis. Es geht vor allem um das Fragment einer Anaphora, die im Kodex (fol. 91r–91v) dem „Großen Epiphanius" zugeschrieben wird. Dieses Fragment, wie der gesamte Traktat, ist aus dem Armenischen ins Griechische übersetzt worden, wobei die nunmehr verlorengegangene armenische Fassung auf ein griechisches Original zurückgehen dürfte. Funtulis untersucht die vorliegende fragmentarische Anaphora, und aufgrund von äußeren und inneren Kriterien (vor allem das Zeugnis des Th. Andidon und die Christologie des Fragmentes) kommt er zum überzeugenden Schluß, daß der Verfasser kein anderer als Epiphanius von Zypern sein kann (S. 215–244).

Von den verschiedenen Formen der *Trishagios-Hymne* in der byzantinischen Liturgie handelt der Beitrag von Ch. S. Tzogas. Die Behauptung, daß diese Hymne in der römischen Liturgie nur ein einziges Mal im Jahr gesungen wird, trifft wohl nur für die Form *ἅγιος ὁ Θεός* zu – die übrigens auch in der gallikanischen Messe anzutreffen ist –, nicht selbstverständlich für den „Sanctus". Mit Nutzen hätte der Verfasser für den historischen Hintergrund neuere Literatur (z. B. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd. II, S. 161 ff.) heranziehen können (S. 277–286).

Die Geschichte der *byzantinischen Spiritualität* und des *Mönchtums* ist Gegenstand weiterer Beiträge. Über die „Imitatio Christi nach Gregorios Palamas" schreibt G. I. Mantzarides einen aufschlußreichen Aufsatz. Abgesehen von der eingangs vorgebrachten überspitzten Bemerkung, wonach die mittelalterliche Imitatio Christi im Westen ausschließlich eine rein „ethische Nachahmung des Lebens des historischen Jesus" dargetellt haben soll, kann man dem Verfasser bei seinen Ausführungen über die palamitische Auffassung der Imitatio Christi in jedem Punkt folgen. Nach dieser Auffassung beinhaltet die Imitatio zwar die Aufforderung, das Leben des historischen Jesus nachzuahmen (Kenosis, Gehorsam, Kreuz). Das aber nur als eine Art Antwort an das sich im Menschen durch Gottes Gnade vollziehende Heilswerk, dessen Endziel die Vergöttlichung eben dieses Menschen ist. Dadurch wird er, der *κατ' εἰκόνα Θεοῦ* geschaffen ist, auch *κατ' ὁμοίωσιν*. In diesem Prozeß, der von den griechischen Kirchenvätern oft *ἀνάπλασις* genannt wird, spielt die sakramentale Teilnahme an dem Tod (Taufe) und der Auferstehung (Eucharistie) Christi eine wesentliche Rolle (S. 353–388).

Die Persönlichkeit und die Spiritualität des *Nikodemos vom Berge Athos*, der als Mönch und geistlicher Lehrer einen großen Einfluß auf das geistige Leben im Griechenland des XVIII. Jahrhunderts ausgeübt hat, ist im Westen wenig bekannt. Aufgrund einer eingehenden Studie hebt N. G. Zacharopulos seine Bedeutung als Erneuerer der byzantinisch-palamitischen Tradition in der Auseinandersetzung mit der aus dem Westen in Südgriechenland hereinströmenden Frömmigkeitsbewegung hervor (S. 463–486).

Mit der Geschichte des *Klosters der „Phaneromene"* auf der Insel Salamina beschäftigt sich G. A. Stogioglu. Die Bedeutung dieses Klosters liegt nicht nur auf historischem Gebiet. Kirchenrechtlich gesehen bietet es nämlich die Besonderheit, durch einen Erlaß vom Ökumenischen Patriarchen Seraphim II. im Jahre 1759 „stavropigiakon" (= exempt) geworden zu sein. Dadurch wurde es dem Ökumenischen Patriarchat direkt unterstellt und der Jurisdiktion der Erzbischöfe von Athen entzogen. Stogioglu veröffentlicht zum ersten Mal verschiedene Dokumente und „Sigillia", in denen das „stavropigiakon"-Privileg dieses Klosters von verschiedenen

Patriarchen im Laufe des XVIII. Jahrhunderts bestätigt und erneuert wurde (S. 423–462).

Das von Kaiser Manuel I. Komnenos 1166 *in Konstantinopel einberufene Konzil,* in dem über den richtigen Sinn von Joh. 14, 28 („der Vater ist größer als ich") diskutiert wurde, ist mehrmals untersucht worden. Nicht so die 1170 ebenfalls von Kaiser Manuel I. einberufene Synode, die man als Nachspiel des voraufgegangenen Konzils bezeichnen könnte. In vorbildlicher Weise untersucht und veröffentlicht St. N. Sakkos die spärlich erhaltenen Urkunden der Synode von 1170 und zeigt, daß der Streit um den richtigen Sinn von Joh. 14, 28 nicht 1166 mit der offiziellen Erklärung des Konzils, sondern erst 1170 mit der Verurteilung des Metropoliten von Korfu, Konstantin, und des Mönches Ioannes Eirenikos endgültig beigelegt wurde. Diese beiden hatten nämlich eine „distinctio rationis" zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Christi eingeführt, um die johanneische Perikope erklären zu können, wodurch sie des Monophysitismus bezichtigt wurden (S. 311–352).

Über den bekannten Passus im Leben des *Kyrill und Method,* in dem anläßlich der Chazarenmission im Jahre 860 von den „russischen Lettern" die Rede ist, schreibt A.-Aim. N. Tachiaos einen ausführlichen Aufsatz. Dabei lehnt er die bei den Slavisten vorherrschende Meinung ab, wonach die betreffende Stelle einen „lapsus calami" der Kopisten darstellt. Statt dessen plädiert Tachiaos für eine wortgetreue Interpretation des Passus in dem Sinne, daß die Slavenapostel schon lange vor der Slavenmission im Großmährischen Reich (i. J. 863), d. h. schon bei der Chazarenmission von 860, eine slavische Schrift verwendet haben. Philologisch untermauert er seine Ansicht dadurch, daß er die Worte „obrêt' že tu evangelie i psaltyrs" nicht als „dort fand er d. Evangelium und d. Psalter vor" (*εὗρε*), sondern „er nahm d. Ev. und d. Ps. mit" (*ἔλαβε*) übersetzt. Diese Interpretation, die, obwohl theoretisch durchaus möglich, wegen des ganzen Zusammenhanges und speziell wegen des Adverbs „tu" sehr fraglich erscheint, verbindet er mit dem Hinweis des Photios in seinem Brief von 867 an die orthodoxen Patriarchen auf eine angeblich kurz vorher stattgefundene „Bekehrung" der Russen. Dieser Hinweis ist allerdings viel zu allgemein, um daraus eine Russenmission durch die Slavenapostel auf der Krim im Jahre 860 erschließen zu können, wie der Verfasser es tut. Das klingt noch unwahrscheinlicher, wenn diese angebliche Russenmission an die Stelle der in den geschichtlichen Quellen so eindeutig und ausführlich beschriebenen Chazarenmission der Slavenapostel im Jahre 860 treten soll. Andererseits dürfte es sehr schwer sein festzustellen, inwieweit die Halbinsel Krim um diese Zeit von „Russen" bevölkert war. Damit scheint die vom Verfasser aufgrund seiner Argumentation vertretene These der Priorität der kyrillischen Schrift im Vergleich zu der glagolitischen nicht plausibler geworden zu sein (S. 289–310).

Zum Schluß werden auch *ökumenische Fragen* behandelt. N. A. Matsukas untersucht in seinem Beitrag die Bedeutung der Kirchenväter in den Bekenntnisschriften der Lutheraner. Ziel seiner Arbeit ist es, das von der Reformation aus der alten Kirche übernommene und sich in den Bekenntnisschriften widerspiegelnde Gedankengut auszumachen. Dieses Bemühen wäre m. E. erfolgreicher gewesen, hätte sich der Verfasser darauf beschränkt, einen Befund und konkrete Ergebnisse zu zeigen. Statt dessen versucht er, dogmatische und ekklesiologische Zusammenhänge aufzudecken, die nicht jedem Kirchenhistoriker selbst bei ausgeprägter ökumenischer Gesinnung einleuchten dürften. Matsukas geht z. B. vom Standpunkt aus, die Reformation sei *primär* eine Art „kirchliche Revolution" (das bezeichnet er mit den Ausdrücken *ἐπανάστασις, σχίσμα, νέα ἐκκλησία*) gewesen. Aus dem mit der Kirche von Rom vollzogenen Bruch leitet er dann die nach seiner Auffassung sekundären Merkmale der reformatorischen Auseinandersetzung (z. B. die These de sola Scriptura, die Rechtfertigung ex sola fide, die evangelische Auffassung der Kirche, die Sakramentlehre usw.) als historische Notwendigkeit ab. Den Kernpunkt der reformatorischen Bewegung, wenigstens in ihrem ersten Ansatz, sieht er dagegen in einer „krampfhaft gesuchten Rückkehr zu der nur in der orthodoxen Ostkirche erhaltenen apostolischen Tradition" (S. 391–419).

„*Kirche und nicht-christliche Religionen nach dem II. Vatikanischen Konzil*" lautet der Beitrag von A. K. Papaderos. Die Erklärung des Konzils über die Nicht-Christen wird dabei einer ausgewogenen Analyse unterzogen, die vor allem an den griechischen Leser gerichtet ist. Es wird vor allem das Prinzip „extra ecclesiam nulla salus" diskutiert, wobei verschiedene Einwände aus orthodoxer Sicht vorgebracht werden, die jedoch beim katholischen Erlösungsverständnis nicht schwer wiegen (S. 487–499).

J. S. Romanides schildert schließlich in seinem Beitrag die *Lage der Orthodoxie* im heutigen Amerika. Aus dem Zusammenleben mit den anderen christlichen Konfessionen sind dabei der Orthodoxie Probleme erwachsen, die nach Auffassung von Romanides nur zu bewältigen sind, wenn die theologische Ausbildung des priesterlichen Nachwuchses in Amerika auf ein dem der orthodoxen theologischen Hochschulen in Europa entsprechendes Niveau gebracht wird.

Niederpleis/Siegburg *A. de Santos Otero*

Mittelalter

Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg, Bd. 2: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften 1: Theologische Handschriften. Bearbeitet von Karin Schneider. Wiesbaden (Otto Harrassowitz) 1967. XVI, 436 S., I, 12 Taf., kart. DM 100.–.

Die Nürnberger rühmen sich, die älteste Stadtbibliothek Deutschlands zu besitzen. Schon im 14. Jahrhundert gab es eine Ratsbibliothek (siehe Karlheinz Goldmann, Geschichte der Stadtbibliothek Nürnberg, Nürnberg 1957). Die große Stunde erschien aber erst, als im Jahre 1538 der Rat beschloß, alle nach der Reformation ihm zugefallenen Klosterbibliotheken der Stadt im Dominikanerkloster aufzustellen. Bis nach dem 2. Weltkrieg blieb die Bibliothek dort. Die wachsenden Bestände verlangten nach einem größeren Haus, das im Jahre 1957 bezogen wurde. Daß die Bibliothek nicht nur das Haus des Predigerordens bewohnte, vielmehr die Erbin der Dominikaner wurde, das zeigt sich besonders deutlich an ihren Handschriftenbeständen. Der vorliegende 2. Band des Handschriftenkatalogs, wie der 1. vom Jahre 1965, von Karin Schneider verfaßt, enthält die Beschreibungen von 125 Handschriften, die aus dem Predigerkloster stammen, gegenüber 34 aus der Kartause, 15 aus dem Augustinerkloster und 9 aus dem Katharinenkloster der Dominikanerinnen. Welche Bedeutung der Predigerorden für das geistige Leben Nürnbergs vor der Reformation hatte, ergibt sich auch aus der großen Zahl von Stiftungen wertvoller Handschriften durch Bürger und Bürgerinnen der Stadt. Gerade die schönsten Stücke, sorgfältig geschriebene und mit figurenreichen Initialen und anderem Schmuck ausgestatteten Codices, enthalten die Namen der Stifterinnen und der Stifter. Es sind vor allem stattliche Handschriften von Werken der Dominikaner, die hier zum Ruhm des Ordens aufgestellt wurden. Albertus Magnus und sein großer Schüler Thomas von Aquino, Nikolaus de Lyra, Jakobus de Voragine, Peter von Blois, Petrus de Tarentasia, Hugo Ripelin von Straßburg, Bernhard von Trilia, Nikolaus von Gorran usw. Auch die wichtigsten Autoren der Schriften über die Disziplin des Ordens fehlen nicht: Humbertus de Romanis und Heinrich von Bitterfeld. Sie sind in den großen Sammelhandschriften Cent. II, 17 und Cent. III, 83 enthalten.

Im Jahre 1427 starb zu Nürnberg Franziscus de Retza, der Theologieprofessor in Wien gewesen war und danach als Prior des Nürnbergischen Predigerklosters wirkte. Sein Nachfolger wurde der vielseitig tätige, man kann sagen mächtige Reformator des Ordens, Johannes Nider, dessen entscheidendes Wirken im Prozeß gegen Hus auf dem Baseler Konzil bekannt ist. Von beiden besaß das Predigerkloster wichtige Werke, so die Sammlung zur Antiphon Salve Regina des Franziscus de Retza in drei mächtigen Bänden (Cent. II, 70 u. 71; der zweite Band ging

verloren). Der Codex Cent. II, 8 enthält die Sermones des Johannes Nider, II, 19 sein Praeceptorium divinae legis und damit zusammengebunden und von derselben Hand geschrieben die Schriften De docta ignorantia und De coniecturis des Nikolaus von Kues.

Die Hauptaufgabe des Predigerordens spricht sich in seinem Namen aus. Predigthandschriften weist das Register in großer Fülle nach. Für die Erforschung der hochmittelalterlichen und spätmittelalterlichen Predigt bietet sich hier reiches, häufig ungedrucktes Material an. Neben den liturgischen Predigtreihen, ich nenne das große Homiliar Cent. I, 85, stehen die großen alten Muster, wie die Predigten des Bernhard von Clairvaux (Cent. I, 69–70). Selbstverständlich finden sich auch die Hilfsmittel zum Abfassen von Predigten, vor allem biblische Kommentare und Aussprüche der Väter. Den Liber Sententiarum des Petrus Lombardus, eine Handschrift mit reichem Schmuck im französischen Stil, kauften die Dominikaner in Frankreich. Der Codex stammt wohl aus dem Zentrum scholastischer Studien, Paris. Auch der Sentenzenkommentar des Durandus de Sancto Porciano (Cent. III, 79) stammt aus Frankreich. Solche Codices wurden in großen Schreibwerkstätten der Universitäten gekauft. In Italien, vielleicht in Bologna, kauften die Dominikaner den Kommentar des Thomas zum vierten Buch der Sentenzen. Eine gute farbige Wiedergabe des Anfangs dieser Handschrift ist dem Katalog vorangestellt. Es zeigt den heiligen Thomas vor seinen Schülern. Außer diesen liturgischen Sammlungen und den Hilfsmitteln für Predigten erscheint eine lange Reihe von Sammlungen des späten Mittelalters, Postillen und andere, die man private Sammlungen nennen könnte, und um deren Erschließung man sich in unseren Tagen besonders müht. Ich nenne nur die Arbeiten des Johannes Baptist Schneyer, der in langjähriger Arbeit das Initienmaterial gesammelt hat. Hier ruht noch verborgen der Schatz des religiösen Lebens, wie es sich in Predigten darstellt. Im Katalog begegnen uns Namen wie Eckbert von Schoenau, Heinrich Heinbuch von Langenstein, Heinrich Herp, Hugo von S. Caro, Johannes Einkurn, Johannes Herolt, Jordan von Quedlinburg, Matthaeus von Königssaal, Peregrinus von Oppeln, Ternarius von Hebratzfelden.

Im Gegensatz zu den alten Benediktinerklöstern, die ihre eigenen Schreibstuben hatten, haben die neuen Orden die Dienste weltlicher, berufsmäßiger Schönschreiber in Anspruch genommen. Der heilige Dominikus hat sein Wirken in die großen, volkreichen Städte verlegt, die Dominikaner erschienen an den Fürstenhöfen und auf den großen Kirchenversammlungen. Obendrein war das Herstellen von Büchern bei steigendem Bedarf und sich ausbreitender theologischer Bildung zu einem ertragreichen Beruf geworden. Karin Schneider nennt in ihrem Vorwort die Namen der Schreiber, die für das Predigerkloster tätig waren, und sie weist darauf hin, daß nur noch im Dominikanerinnenkloster St. Katharina Bücher geschrieben wurden. Das war eine weibliche Andachtsübung und fromme Beschäftigung, die sich fast in eine Reihe stellen läßt mit den Web- und Nadelarbeiten, die in den Frauenklöstern zu einer Hauptbeschäftigung geworden waren. Es waren vor allem Andachtsbücher in kleinem Format, Breviarien, Stundenbücher usw., deren dilettantische, oft rührend naive Art, eine besondere Gruppe des mittelalterlichen Schrifttums darstellt.

Der Katalog zeigt uns, daß die Nürnberger Dominikaner weder ihren eigenen, noch den Geldbeutel ihrer Gönner schonten, um schöne Bücher, Prachthandschriften mit Prachteinbänden, zu besitzen. Traurig stimmt es freilich den Leser des Katalogs, wenn er allzu häufig vermerkt findet, daß viele Blätter dieser Prachthandschriften fehlen. So ergeben sich Textlücken. Vor allem aber ist zu bedauern, daß so kostbare Werke verstümmelt werden konnten.

Wer es versteht, Handschriftenkataloge zu lesen, der wird es nie ohne Gewinn tun, besonders dann, wenn es Handschriftenbestände sind, die an dem Ort, an welchem sie gesammelt wurden, geblieben sind. In unserem Fall handelt es sich also nicht nur um die Erschließung theologischer Quellen, sondern auch um ein Stück Kirchen- und Geistesgeschichte der alten Reichsstadt.

Karin Schneider hat ihre Neigung und ihre Kennerschaft den Nürnberger Handschriften gewidmet. Wir dürfen wohl hoffen, daß sie das mit gewohntem Fleiß und und großer Präzision begonnene Werk auch zu Ende führt. Das Katalogwerk ge-

hört zu den von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Arbeiten gleicher Art, die zur Zeit überall nach einem Plan entstehen, der auf einen Gesamtkatalog aller deutschen Handschriften hinzielt. Auf ein Werk also, welches Frankreich und Italien seit vielen Jahren bereits besitzen. In der Bibliothekskommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft wurden auch die Richtlinien erörtert und bestimmt, nach denen die einzelnen Mitarbeiter an den verschiedenen Bibliotheken sich richten, ohne in ein Reglement gezwängt zu sein.

Alle Beschreibungen beginnen mit dem Äußeren der Handschrift. Alle wichtigen Einzelheiten werden aufgeführt, also Umfang der Handschrift, ihre Zusammensetzung nach Lagen, die Zeilenzahl und die Schriftart. Dabei steht es dem Urteil des Bearbeiters frei, die einzelnen Elemente, aus denen sich das Äußere zusammensetzt, mehr oder weniger ausführlich zu behandeln. (Karin Schneider bringt zu jeder Beschreibung in einer umständlichen, wie eine mathematische Formel wirkenden und nicht jedem gleich verständlichen Zahlenreihe die Blattzahlen der einzelnen Lagen. Man erfährt, ob eine Lage aus zwei, vier oder acht Blättern besteht und ob sie defekt ist oder nicht. Das ist sicherlich bei der Beschreibung frühmittelalterlicher Handschriften oft nicht unwichtig, scheint mir aber bei spätmittelalterlichen Handschriften von keinem besonderen Nutzen zu sein.) Lobend hervorzuheben ist das umfangreiche Initienregister. Die Anfänge der einzelnen Schriften, hier vor allem der Predigten, sind nicht nur für Verfasser von Handschriftenkatalogen ein unentbehrliches Hilfsmittel, sie bilden auch im Großen gesehen die Grundlage der gesamten Bibliographie der mittelalterlichen Literatur. Wer mit ihr vertraut ist, der weiß, wie wenig da die Büchertitel bedeuten und wie variabel sie sein können. Obendrein können die vielen Einzelstücke, aus denen sich Predigtsammlungen oder Hymnensammlungen zusammensetzen, nur durch Festlegen des Initiums bestimmt werden. Ich gelange immer mehr zu der Überzeugung, daß man in dieser Richtung nicht genug tun kann. (Wäre es nicht erwägenswert, die riesige Initiensammlung der Bayerischen Staatsbibliothek in München, die von Johann Andreas Schmeller begonnen wurde, durch eine angemessene Vervielfältigung in den Dienst der Handschriftenkatalogisierung zu stellen?)

Es ist dem durch viele Jahrzehnte hindurch mit dem deutschen Bibliothekswesen verbundenen Verlag von Otto Harrassowitz in Wiesbaden (früher Leipzig) zu verdanken, daß auch dieser stattliche Band die Sauberkeit und Präzision des Inhalts, dieser beiden wissenschaftlichen Haupttugenden, auf das Erfreulichste widerspiegelt. Der Druck läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig, die beigefügten, zum Teil farbigen, Abbildungen stellen ausgezeichnete Kostproben dar. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat auch den Druck gefördert und dafür gesorgt, daß dieser Band, wie alle anderen, ein gutes und solides Gesicht erhielt. Möge das gesamte Unternehmen so glücklich fortschreiten, wie es begonnen hat.

Wolfenbüttel *Hans Butzmann*

H. Büttner / I. Müller: Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum. Einsiedeln/Zürich/Köln (Benzinger) 1967. 200 S., 32 Taf., geb. DM 38.–.

Zu diesem Buch haben sich zwei Autoren zusammengefunden, die auf Grund ihrer zahlreichen Publikationen als Erstberufene für ein Werk über frühes Christentum in der Schweiz gelten dürfen. H. Büttner, der in vielen Einzelarbeiten die Anfänge der Schweizer Bistümer neu untersucht hat, gibt hier eine übersichtliche Zusammenfassung (S. 11–38), beginnend mit dem ältesten christlichen Zeugnis, einer Inschrift des Jahres 377 in Sitten, der als nächster Beleg schon gleich die erste Bischofsbezeugung folgt: Theodor von Octodurum/Martigny ist Teilnehmer der Synode von 381 in Aquileia. Die Alemannen drängen das Christentum in Rückzugspositionen, bis sie selbst sich zu diesem Glauben bekehren und Konstanz ihr ‚Landes'bistum wird. Nur die Diözesen im Wallis und in Rätien gehen in die spätrömische Zeit zurück. Nach dieser einleitenden Grundlegung folgt der Beitrag von I. Müller, Stiftsarchivar in Disentis, über die Entwicklung der Pfarreien (S. 39–133, dann Kar-

ten, Literatur, Anmerkungen und Register). Der Autor hält sich nicht an die mittelalterliche kirchliche Einteilung, sondern geht nach Landschaften vor: „Vom Tessin und der Rhone bis zum Genfersee, von dort entlang der Orbe und dem Neuburgersee ins Gebiet der Aare und Reuß, schließlich vom Zürichsee und Walensee bis in das vielgestaltige Bündnerland" (S. 133). Für die Pfarrgeschichtsforschung sind besonders die S. 41–74 gezeichneten allgemeinen Entwicklungslinien von Interesse. Sie bestätigen zu einem guten Teil die auch in anderen Ländern anzutreffenden Gegebenheiten. Daß übrigens bei Abpfarrungen im Mittelalter „fast immer die gleichen Gründe" (S. 48) angeführt werden, hängt mit dem Caput ‚Ad audientiam' Papst Alexanders III. zusammen: weite Entfernung von der Pfarrkirche und Schwierigkeiten des Weges gelten seitdem als kanonische Gründe für Veränderungsmaßnahmen.[1] Die Pfarrentwicklung in der Schweiz zeigt aber auch Besonderheiten, so wenn der Autor von den außerdörflichen Friedhöfen berichtet, auf deren Bezeichnung als ‚martyretum' (= Blutstelle) die Marterey-Namen zurückgehen. Vielleicht hätten die Ausführungen über die Entstehung des Zehntrechtes und des Sonntagsgebotes durch Beiziehung der neueren Literatur noch etwas an Profil gewinnen können;[2] aber das betrifft Detailfragen am Rande, ebenso wie die Tatsache, daß das Petruspatrozinium in Murbach nicht erst um 840 (S. 113), sondern schon rund 100 Jahre früher zu belegen ist.[3]

Ein besonderes Lob sei auch dem Verlag ausgesprochen für die gediegene Ausstattung des Buches: großformatige Photos der wichtigsten alten Zeugnisse und Denkmäler, Luftaufnahmen, in die der Umriß früherer Ortschaften oder Gebäude eingetragen ist, dazu übersichtliche Zeichnungen und Karten. Man empfiehlt das Buch gerne weiter.

Münster *A. Angenendt*

Elisabeth Cornides: Rose und Schwert im päpstlichen Zeremoniell. Von den Anfängen bis zum Pontifikat Gregors XIII. (= Wiener Dissertationen aus dem Gebiete der Geschichte 9). Wien (Verlag des wissenschaftlichen Antiquariats H. Geyer) 1967. 182 S., 1 Abb., kart., DM 40.–.

Das päpstliche Zeremonialwesen ist in geringerem Maße Gegenstand der neueren Forschung gewesen als das kaiserliche Zeremoniell, abgesehen von jenem Bereich, der Kaiser und Papst gemeinsam betrifft. Auch die vorliegende Arbeit wählt einen Gegenstand dieses Umkreises. Denn Rose und Schwert werden weltlichen Personen, darunter dem Kaiser verliehen, und bei dem zweiten Geschenk, dem Schwert, hat die Rücksicht auf seinen vornehmsten Empfänger die Zeremonie der Verleihung mitgeformt.

Die Verfasserin versucht zunächst den Ursprung beider Zeremonien zu klären. Die Rose ist das ältere und wichtigere der beiden Geschenke. Am Sonntag Lätare wird dem Papst in seinen Gemächern eine goldene Rose überreicht, die er in Prozession in die Messe führt. Die Predigt nach der Messe hat die Bedeutung der Rose zum Gegenstand. Der Papst führt die Rose dann in seine Gemächer zurück und überreicht sie einer zu ehrenden Person, die sie in feierlicher Prozession durch die Stadt trägt. Alter und Ursprung dieser Akte sind nur zu erschließen. Die Verf. nimmt wohl zu Recht (gegen Klewitz) an, daß sie nicht von Leo IX. begründet worden sind, der sie in einer Bulle des Jahres 1049 erstmals erwähnt („Sicut fieri solet"). Für eine genauere Datierung jenseits des Jahres 1049 fehlen jedoch die Anhaltspunkte; die Verbindungen, welche die Verf. zur Verwendung von Rosen in der

[1] R. A. Strigl, Die vicaria perpetua als Ersatzform der kanonischen Pfarrei = Münchener Theol. Stud. III Abt., Bd. 19 (München 1964) S. 7.

[2] R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters = Bonner hist. Forsch. 23 (Bonn 1964) S. 44 ff. (Sonntagsgebot), S. 57 ff. (Zehntgebot), dort auch weitere Literatur.

[3] A. Bruckner, Regesta Alsatiae aevi Merovingici et Karolini I (Straßburg-Zürich 1949) S. 62 Nr. 122.

stadtrömische Liturgie (5. August, Sonntag nach Himmelfahrt) knüpft, bleiben notgedrungen spekulativ.

Schwert und Hut sind jünger als die Rose; sie begegnen erstmals 1357: ein kaiserlicher Gesandter singt in der Weihnachtsmatutin am päpstlichen Hof eine Lectio und erhält das Schwert, das er während der Lesung schwingt, sowie einen Hut als Geschenke. Wahrscheinlich ist die Zeremonie nicht vor dem Anfang des 14. Jahrhunderts entstanden. Ob das Singen der Lectio einerseits und die Geschenke andererseits von Anfang an zusammengehören, ist nicht festzustellen. Die Verf. stellt eine Beziehung zu der Funktion des Schwertes in der Liturgie überhaupt her (bei der Krönung, im Zusammenhang mit dem Königskanonikat, bei der Ritterweihe) und leitet das Schwingen des Schwertes während der Lesung der Lectio aus den Ordines für die Kaiserkrönung ab. Problematisch scheint jedoch die Herleitung aus dem Königskanonikat, der übrigens nicht auf Heinrich II. zurückgeht, sondern von J. Fleckenstein (Festschrift P. E. Schramm 1. 1964 S. 57–71) auf Otto III. zurückgeführt wurde. Denn als Aachener Kanoniker sang der deutsche König die siebte Lectio der Weihnachtsmatutin („Exiit edictum"), während der Empfänger des päpstlichen Schwertes die fünfte Lecto (manchmal wird auch die vierte oder sechste genannt) las. Erst Friedrich III., dessen Beharren auf kaiserlichen Prärogativen hier einmal mehr begegnet, bestand im Jahre 1468, bei seinem zweiten Romaufenthalt, u. a. darauf, nicht die 5., sondern die 7. Lectio zu singen. Das wurde ihm nicht nur gewährt, sondern auch in das Caeremoniale übernommen. Wie man sieht, kommt der Königskanonikat erst jetzt in die römische Weihnachtliturgie, umsomehr als ein von der Verf. herangezogenes Zwischenglied wohl nicht als einschlägig angesehen werden kann. Denn für den seit Heinrich VI. bezeugten Kanonikat des Kaisers von St. Peter in Rom ist das Leben der Lectio nicht nachzuweisen und – angesichts der Quellenlage – wohl auszuschließen. So bleibt auch bei dem Schwert die Entstehung der Zeremonie ungeklärt und nur mit einem terminus ad quem datierbar.

Die Überreichung von Schwert und Hut ist von ihrer ersten Erwähnung an ein zeremonieller, auf die Übergabe des Ehrengeschenkes zielender Akt, während die Rose „aus der Liturgie heraus in den Bereich diplomatischer und zeremonieller Handlungen gewachsen ist" (44). Den Zeremonienbüchern zufolge wurde die Rose ursprünglich dem römischen Stadtpräfekten verliehen. Die Päpste hätten, der Verf. zufolge, erst allmählich die Möglichkeit etabliert, nach politischen Zweckmäßigkeitserwägungen eine andere Person als den Präfekten auszuzeichnen. In dem Rationale des Durandus wird diese Übung fixiert (Ende 13. Jh.). Doch ist hier wohl zu berücksichtigen, daß die normativen und die erzählenden Quellen die Realität in einem unterschiedlichen Grade wiedergeben. Es erstaunt zwar nicht, daß wir keine Berichte von der Überreichung einer Rose an einen Präfekten haben – wenn dies der regelmäßig geübte Normalfall war, so hatte er eine geringe Chance, in einen Bericht aufgenommen zu werden. Andererseits sind aber von acht voravignonesischen Päpsten Rosenverleihungen an Nicht-Präfekten überliefert, während umgekehrt noch im 14. und 15. Jahrhundert der Präfekt als Empfänger der Rose in einer Gruppe von Zeremonienbüchern genannt wird. Es scheint also nicht zwingend, wenn die Verf. folgert, daß der Präfekt bis zum Avignonesischen Exil oder jedenfalls bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts der regelmäßige Empfänger gewesen sei. Die Überlieferung scheint allzu bruchstückhaft und unsicher, als daß sich aus ihr ein Prozeß im Sinne einer „weiteren Ausbreitung des Empfängerkreises" (so S. 62 anläßlich der zweiten (!) überhaupt bekannten Verleihung) und einer „zunehmenden Freiheit des Papstes in der Wahl der beschenkten Personen" (so S. 63 zu derselben Verleihung an Alfons VII. von Kastilien 1148) gewinnen ließe. Auch die wechselnden Formulierungen, welche die Zeremonienbücher dafür finden, daß der Papst die Wahl hat („alteri cui placet", „nobiliori, qui fuit in missa" u. ä. S. 63), dürften nicht im Sinne einer stringenten Entwicklung vom festen Empfänger über eine Vergrößerung des möglichen Empfängerkreises zur freien Auswahl des zu Ehrenden zu interpretieren sein.

Im zweiten Teil ihrer Arbeit hat die Verf. die Empfänger von Rose und Schwert zusammengestellt. Mit dem Pontifikat Johannes XXII. schwillt die Zahl der über-

lieferten Rosenverleihungen stark an. Der Empfängerkreis – französische Große – wird von der „Alltagspolitik der Päpste seit Clemens V." (63) bestimmt. Doch ist auch hier die Quellenlage in Rechnung zu stellen. Erst jetzt nämlich hat man Rechnungen für die Rose; einigemal ist die Verleihung nur aus ihnen bekannt und der Name des Empfängers nicht überliefert. Im 15. Jahrhundert werden Rose, Schwert und Hut fast alljährlich verliehen, in der Regel im Zusammenhang mit der italienischen Politik der Päpste. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts wird das Schwert als Aufforderung zum Türkenkrieg an (in der Regel abwesende) Fürsten verliehen. Die Rose, seit Leo X. nicht mehr an den Kaiser, bald auch nicht mehr an Fürsten verliehen, wird als „Tugendrose" zum Geschenk für Damen. Das Schwert bleibt eine Ehrengabe an Souveräne, es wird das letzte Mal 1825 vergeben.

Die Verf. hat die Verleihungen beider Geschenke bis zu Pius V. eingehender behandelt und sich auch um eine politische Einordnung der einzelnen Akte bemüht. Dieser Teil der Arbeit wird für denjenigen, der es im Einzelfall mit einer solchen Verleihung zu tun hat und vergleichen möchte, von großem Nutzen sein, er wird – wie nicht anders möglich – freilich auch Ergänzungen erfahren. Die Verleihungen Nikolaus' V. z. B. wird man schwerlich als Erinnerungsgaben an mit dem Beschenkten gemeinsame Erlebnisse auffassen (93); sie dürften etwas mit der Befestigung des päpstlichen Sieges über den Konziliarismus zu tun haben.

Göttingen *H. Boockmann*

Robert Javelet: Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille. Tome I: Texte, tome II: Notes. Strasbourg 1967. XXIII, 467 – XL, 383 S., kart. F 120.–.

Das aus Gen 1, 26 bekannte Begriffspaar „imago et similitudo" war in der frühscholastischen Theologie mehr als ein interessanter theologischer Doppelausdruck für die Würde des Menschen vor Gott, es bedeutet vielmehr eine theologische Denkform, die viele Themen durchherrscht, und eine die ganze Spiritualität bestimmende Idee. Das zweibändige Werk über Bild und Entsprechung in der Theologie des 12. Jahrhunderts ist darum nicht nur eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, sondern im besten Sinne eine Geistesgeschichte, die durch die beiden Gelehrten Anselm v. Canterbury († 1109) und Alanus von Lille († 1202) eingegrenzt und durch die eingangs angeführten Schulen geortet wird.

Bild und Beziehung sind umgreifende Kategorien. Sie gelten zunächst vom göttlichen Leben (Kapitel 2), dessen Ursprung der Vater, Spiegelung der Sohn und Entsprechung der Geist ist. Von der trinitarischen Lebensfülle her erlangen die beiden Begriffe ihre ganze Bedeutungsfülle. Im Verhältnis von Urbild, Spiegelung und Entsprechung dachten und verstanden die Gottesgelehrten dieser Zeit die ewige Planung der Welt und die ewige Vorherbestimmung des Menschen (3. Kapitel) und die raum-zeitliche Schöpfung (4. Kapitel). Die Intelligibilität der Dinge ist ihr ewiges Sein in Gott. Die Platoniker der Schule von Chartres und die Grammatiker haben diese These vertreten. Vielfach wurde aber das Ewig-Intelligible auch als Präexistentes vorgestellt und in der Entsprechung von vorgegebener Idee und daraus abfolgender Verwirklichung gedacht. Dem biblischen Verständnis des Menschen, seines Herseins von Gott und seines Daseins vor Gott drohten aber damit erhebliche Gefahren, die auf keinen Fall übersehen werden dürfen. Für die Schöpfungstheologie folgt aus der Idee der Entsprechung von Schöpfer und Geschöpf die unvergleichliche Nähe und Nachbarschaft des Menschen und der Welt zu Gott. Der notwendige Abstand kommt in den Überlegungen zur Seinshierarchie zum Ausdruck. Innerhalb dieser haben auch die Engel ihren Ort und ihre Funktion. In diesem (5.) Kapitel vermißt man da und dort kritische Anmerkungen zu den allzu freien, seinshierarchischen Spekulationen über die Engel bei den frühscholastischen Autoren, z. B. bei Hugo v. S. Viktor (vgl. 160 f.).

Das Hauptstück der frühmittelalterlichen Gottebenbildlichkeitslehre ist die Anthropologie (6. Kapitel). Die Geistbegabung, die Entscheidungskraft und die Freiheit wurden mit unterschiedlichen Akzenten als Bild und Entsprechung des

Menschen vor Gott verstanden. Sofern der Verstand Gott zu vernehmen vermag, sofern menschliche Freiheit und Entscheidung Gott entsprechen, ist der Mensch Spiegelung seines Schöpfers und Herrn. Verstand und freier Wille sind darum nicht nur Bestand des Wesens und der Natur des Menschen, sondern in einem wahren Sinne göttliche Gnade und Gabe. Die psychologische Trinitätsbetrachtung Augustins ist der Schlüssel zum trinitarischen Verständnis der Psychologie. Vielfach wurden die trinitarischen Strukturen der menschlichen Geistesseele recht formal analysiert; nicht wenige Autoren wurden aber durch diese Ideen zu einem ursprünglichen und gültigen Verständnis der menschlichen Existenz angeregt. Das 12. Jahrhundert kam auf diesem Weg zu einem vertieften Verständnis des personalen Seins, des Subjekt-Seins des Menschen. Peter Abaelard, Richard von S. Viktor, Bernhard von Clairvaux u. a. haben das christliche Menschenbild eindeutig aus der Idee der Gottebenbildlichkeit entwickelt. Im Anthropologischen kam dann auch die Überzeugung von der doppelten Ebenbildlichkeit des Menschen zum Tragen, die zwar nicht aus dem Wortlaut von Gen 1, 26 gewonnen werden kann, sondern von der Sache her begründet werden muß. Es gibt keine zweifachverschiedene (natürliche und übernatürliche) Gottebenbildlichkeit, sehr wohl aber eine doppelte. Die doppelte Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht und gründet in der Spiegelung und in der existenziellen Entsprechung im Glauben, Hoffen und Lieben. Was also in den gnadenhaften Tugenden geschieht, geschieht in einer echten Übereinstimmung mit der schöpfungsmäßigen Ebenbildlichkeit des Menschen, es geschieht aber zugleich im je noch größeren Unterschied.

Die Sünde ist ihrer Natur nach Entzweiung und Entfernung von Gott, zugleich auch Selbstentfremdung, Übereinkommen mit dem Bösen und Dämonischen, das seinerseits den vermessenen Wahn der Gottgleichheit demonstriert (7. Kapitel). Die Entfremdung durch die Sünde und die Einigung mit Gott durch die Gnade sind existenzielle Geschehnisse, die als konkrete Bewegung vorgestellt werden. Die „regio dissimilitudinis", von der die frühmittelalterlichen Autoren im Anschluß an Augustin so oft sprechen, ist der gottentfremdete Stand des Menschen. Ebenso erstreckt sich das Streben, Gott ähnlich zu werden, über verschiedene Dimensionen des seelisch-geistigen Lebens. Die „psychologie morale et mystique" des 12. Jahrhunderts ist das große Zeugnis hoher Spiritualität, das sich auf die eigene Erfahrung im Glauben stützen konnte. Der biblische Satz vom Bild Gottes im Menschen war tragende Lebensform.

Die erneuerte und wiedererlangte Gottebenbildlichkeit ist die Christusgemeinschaft. Jesus Christus ist das endgültige und absolute Bild Gottes (8. Kapitel). Die in Christus dem Menschen geschenkte Ebenbildlichkeit ist wahre Gotteskindschaft. In mannigfachen Unterscheidungen achteten die frühmittelalterlichen Autoren auf das Unterscheidende und Verbindende der erlösten Gotteskind-Ebenbildlichkeit. Sie ordneten diese als wiederhergestellte Ebenbildlichkeit der kreatianischen und eschatologischen zu und hielten am trinitarischen Charakter derselben fest. Die Gotteskindschaft ist die erneuerte, wiedergewonnene Gottebenbildlichkeit. Wurde aber dabei auch die Differenz zwischen der kreatianischen imago Dei und der neuen Gotteskindschaft immer gebührend berücksichtigt? Das neue „image" des Menschen ist und bestimmt Christus in seiner Erniedrigung und Erhöhung. Oft ergingen sich die mittelalterlichen Autoren in sehr formalen Analogien über die Gottebenbildlichkeit der Schöpfung, Erlösung und Vollendung. In diesem Zusammenhang wurde auch das nachmals berühmte und vielbehandelte Problem des Verhältnisses von natura und gratia spruchreif (vgl. besonders 327–343).

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen bewährt sich in der Gotteserkenntnis und Gottesliebe und kommt darin zugleich zur Vollendung. Die beiden letzten Kapitel der Arbeit handeln von dieser Vollendung des Geisteslebens. Am Beispiel des anselmianischen Gottesbeweises zeigt der Verfasser, daß auch diese anspruchsvolle Erkenntnis aus einer tiefen gott-menschlichen Entsprechung resultiert. Gotteserkenntnis ist Antwort und Entsprechen.

In einer inhaltsreichen Zusammenfassung sammelte der Autor unter drei Stichworten den geistesgeschichtlichen Ertrag seiner großangelegten Studie. „Dynamisme",

„personalisme" und „intentionalité" sind die Kennzeichen des Geisteslebens im 12. Jahrhundert. Der Bildbegriff bringt eine ungeheure Dynamik in die Betrachtung des Schöpfers und der Schöpfung, da der allen Dingen zugrunde liegende Entwurf vom lebendigen göttlichen Logos stammt, der seinerseits imago ist. Solche durchgängige Bildlichkeit und Entsprechung begründet den frühmittelalterlichen Symbolismus, den Partizipationsgedanken und die Idee der Harmonie. Für die Anthropologie des 12. Jahrhunderts ist vor allem der Gedanke und die Überzeugung von der doppelten Gottebenbildlichkeit des Menschen kennzeichnend. Gotteserkenntnis und Gottesliebe sind die volle und totale Entsprechung des Menschen im Verhältnis zu Gott. Der Mensch ist aber nicht einfach Bild Gottes; er wird es vielmehr im angespannten und angestrengten Respondieren. Hochgespanntes Erkennen und hochgemute Liebe bestimmen die Spiritualität des „siècle de l'amour".

Die Quellen der frühscholastischen Bildtheologie liegen in der Patristik. Im 1. Kapitel referiert Javelet über die griechischen und lateinischen Väter der frühen Imago-Theologie. Für die ganze Arbeit wäre es aber vorteilhafter gewesen, auf dieses Referat zu verzichten und dafür die tatsächlichen von den mittelalterlichen Autoren benutzten (echten und unechten) Väterschriften vorzustellen. Dem besseren Verständnis hätte auch eine kurze literargeschichtliche Einführung gedient, die über die wichtigsten Werke der Imago-Lehre des 12. Jahrhunderts orientierte. Im Textband hat der Autor eine verwirrende Fülle von literarkritischen und -geschichtlichen Anmerkungen untergebracht, die man lieber in einer kurzen Zusammenfassung im voraus zur Kenntnis nähme.

Mitunter setzt R. Javelet einfach zu viel Kenntnisse in der Literaturgeschichte voraus. Wer weiß schon den S. 159 und 162 angeführten, aber nicht näher differenzierten Namen Hermann im einen Falle auf den Autor der Sententiae Hermanni aus der Schule Abaelards und im anderen Fall auf Hermann von Tournai OSB zu beziehen, nachdem Javelet selbst in der Einleitung und im Register nur einen Träger dieses Namens vorstellt? Oder wer weiß sofort, daß es sich bei dem im Register zweimal angeführten Namen Odon (Udo) um denselben Magister handelt? Nicht näher bestimmte Namen wie Ernald (= Arnold v. Bonneval) geben zunächst ein Rätsel auf. In Kapitel 6 Anm. 334 handelt es sich wohl um die Summa de bono Philipp des Kanzlers?

Der Textband enthält, wie gesagt, eine Überfülle von Quellenangaben, gedruckten und ungedruckten Texten, Literaturverweisen und interessanten geschichtlichen Hinweisen. Er ist eine Fundgrube für die Literaturgeschichte. Das Autorenregister, ein umfangreicher Sachindex und ein Verzeichnis lateinischer und griechischer Grundbegriffe runden das Werk ab, das zu den bedeutendsten Untersuchungen über das 12. Jahrhundert gerechnet werden darf.

Bochum-Weitmar *L. Hödl*

Kurt-Victor Selge: Die ersten Waldenser mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca. Bd. I: Untersuchung und Darstellung; Bd. II: Der Liber Antiheresis von Durandus von Osca. (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 37/I u. II). Berlin (De Gruyter) 1967. XII, 320 S., 1 Karte; XXXI, 287 S., 2 Abb., geb. DM 128.–.

Antoine Dondaines Entdeckung (1946) in der Madrider Biblioteca Nacional zweier wichtiger waldensischer Dokumente, nämlich des Glaubensbekenntnisses Waldes' (um 1180) und des Liber Antiheresis des Durandus von Osca (um 1184), verlangte eine neue gründliche Untersuchung der Anfänge der Waldenserbewegung. Diese wichtige Arbeit hat K.-V. Selge, der Tradition bester waldensischer Forschung von A. W. Dieckhoff, K. Müller, W. Preger und Emilio Comba folgend, unternommen. Für den Verfasser ist die Hauptfrage in der frühen Geschichte der Waldenser oder Pauperes spiritu die nach dem Verhältnis zwischen Predigt und Armut beim Stifter der Bewegung und seinen Genossen. Ist „die Predigt der eigentliche Kern und die Armut die Lebensform der apostolischen Prediger" oder ist „das Armutsideal der Kernpunkt . . ., der durch das Mittel der Prediger propagiert wird?" (S. 11).

Das Ergebnis der Untersuchung Selges ist, daß man die Anfänge der waldensischen Gemeinschaft nur dann versteht, „wenn man sie aus einem innersten Antrieb entwickelt, der im Gedanken des Berufs zur Predigt der Buße in der Form apostolischen Wanderpredigerlebens liegt" (ebenda). Die Armut war demnach nicht die Grundlage, sondern die Folge des Predigtberufs Waldes' und seiner ersten Anhänger.

Das Werk gliedert sich in drei Kapitel: Im ersten erforscht der Verfasser die ursprüngliche waldensische Konzeption nach dem Liber Antiheresis und dem Glaubensbekenntnis des Waldes; im zweiten befragt er die zeitgenössischen Urkunden, ob das Zeugnis Durandus' von Osca vielleicht gelegentlich persönliche Ansichten vertritt oder ganz im Einklang mit ihnen steht.

Das dritte Kapitel ist eine Synthese der waldensischen Frühgeschichte. Der Liber Antiheresis (in zwei Fassungen: die Handschrift von Madrid und eine jüngere von Paris) „ist eines der frühesten Zeugnisse für den ernsthaften Kampf orthodox kirchlich gesinnter Männer gegen das Katharertum" (II, S. ix). Er ist ein wichtiges Dokument sowohl für die katharische als auch für die waldensische Forschung. In einigen Kapiteln wird das Waldensertum gegen die Häretiker und die Katholiken verteidigt. Wahrscheinlich wurde er auch als „ein Unterrichtswerk für die Waldenser" benutzt (II, S. xxiv). Durandus von Osca, sein Verfasser, war ein gebildeter Mann und gehörte zum engeren Kreis des Waldes, dessen Anliegen er richtig verstand, obwohl er sich nach dessen Tode der römischen Kirche wieder unterwarf und die Gemeinschaft der pauperes catholici gründete.

Die Pauperes spiritu dachten zunächst nicht an eine Trennung von der römischen Kirche: „der Liber Antiheresis zeigt uns das Bild eines um volle Orthodoxie bemühten Waldensertums" (S. 75). Sie erkannten den rechten Glauben der römischen Kirche, die apostolische Sendung ihrer Hierarchie und die Gültigkeit ihrer Verwaltung der Sakramente an. Nur das Beispiel, das die Prälaten gaben, war schlecht, weil sie die Pflichten der evangelischen Verkündigung und die guten Werke vernachlässigten. Deshalb „hat Christus nun Waldes und seine Genossen gesandt. Von Christus mit apostolischem Auftrag betraute Laien tun jetzt die Arbeit der Nachfolger der Apostel" (S. 43). Ihre Verkündigung ist „Predigt der Buße und der immer völligeren Erfüllung des Glaubens mit guten Werken" (S. 244). Da sie als Laien diese Predigersendung erhielten, folgten sie auch der apostolischen Lebensregel und unterstellten sich in unmittelbarer Unterordnung dem Herrn. Christus war Bischof der Apostel, deshalb wollte Waldes nicht, daß ein Vorsteher (praepositus) weder zu seinen Lebzeiten noch nach seinem Tode in seiner Gemeinschaft gewählt würde. Nach der Exkommunikation durch das Konzil von Verona (1184) ließen die Waldenser noch die Legitimität der römischen Hierarchie und des römischen Priestertums gelten, verlangten aber gleichzeitig ihr eigenes Recht, „libere predicare secundum gratiam nobis a deo collatam" (II, S. 99, 134 ff). Um dieses „libere predicare" willen verzichteten Waldes und seine Genossen auf jeden Besitz und jede Handarbeit nach Matth. 6, 24–34. Sie ließen sich von den Hörern ihrer Predigt erhalten, und als wandernde Prediger kannten sie keine Seßhaftigkeit. Sie „hatten keinen gemeinsamen Besitz, sie führten keine Vita communis. Ihre Wanderung war keine asketische Peregrinatio. Die unter ihnen bestehende Gemeinschaft war allein die Gemeinschaft der zu gleicher Lebensform und gleichem Auftrag von Christus Berufenen" (S. 243).

Diese Deutung des frühen Waldensertums wird von den anderen zeitgenössischen Quellen bestätigt. Der Augenzeuge Walter Map berichtet, daß die Waldenser im III. Laterankonzil „multa petebant instancia predicationis autoritatem sibi confirmari" (S. 22). Map erwähnt Waldes nicht, aber Selge meint auf Grund von Monetas Zeugnis, er wäre doch in Rom gewesen (gegenteiliger Ansicht sind W. Mohr und A. Molnár). Nach Gottfried von Auxerre schreiben sich die Pauperes spiritu das „praedicationis officium" zu, nach Ebrard von Béthune machen sie sich zu Aposteln Christi, nach Joachim von Fiore ist das Unternehmen Waldes' „Verkündigung des Wortes Gottes". Bernhard von Fontcaude bemerkt, es fehle den Waldensern die kirchliche Sendung zur Ausübung des Predigtamtes, und Alanus ab Insulis sucht

biblische Texte gegen den waldensischen Anspruch auf eine Predigtmission. Bernhard Prim, der 1210 zur römischen Kirche zurückkehrte und die Gemeinschaft der Pauperes reconciliati gründete, behauptet auch nach seiner Unterwerfung unter Rom: „Habemus mandatum orare ut Deus mittat operarios in messem suam . . .". Auf dem Disput um 1190 in der Gegend von Narbonne behaupteten die Waldenser, „ab omni, qui scit verbum Dei in populis seminare, praedicandum esse". Die Tatsache, daß auch die Frauen predigen durften, bedeutet wohl die Zustimmung der meisten in der Bewegung zu diesem Satz. Die scholae oder gymnasia (z. B. in der Provinz Narbonne und Mailand), von denen bereits Alanus ab Insulis schreibt, waren mit Sicherheit Predigerschulen. Demnach war die Bußpredigt der eigentliche Beruf der Waldenser und davon hingen Lebensform und Verfassung der Gemeinschaft ab. Selge vergleicht die Pauperes spiritu mit den Franziskanern und vermerkt den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden: „Gebettelt haben die waldensischen Armen nicht. Ihr Predigtauftrag begründete ihre Armut und zugleich ihr Recht auf Unterhalt durch die Hörer" (S. 148).

Mit der Zeit entwickelten sich Sonderlehren und Bräuche im Rahmen des Waldensertums. Es ist ein Vorzug dieser Untersuchung, und eine Hilfe für die weitere Forschung, daß Selge die verschiedenen Lehren (suffragia mortuorum, Fegefeuer, Donatismus usw.) in jedem geographischen Gebiet und in jeder Zeit sehr sorgfältig unterscheidet und begrenzt. Der Gefahr, eine waldensische Sonderlehre zu verallgemeinern, ist bereits in den ersten Jahrzehnten ihrer Geschichte nicht immer leicht zu entgehen. Unter den Sonderlehren erwähnt Selge die Ablehnung des Eides, der Blutgerichtsbarkeit, der weltlichen Gerichtsbarkeit überhaupt und später auch des Kriegsdienstes. Solche Lehren wären durch katharische Einflüsse und Biblizismus (nicht durch das waldensische Schriftverständnis) ins ursprüngliche Waldensertum eingedrungen. Die seit der Zeit Gregors VII. im Volk verbreiteten donatistischen Tendenzen waren bald unter den Waldensern in der Lombardei, aber auch in Südfrankreich zu spüren, wo man begann, die Erwachsenen wieder zu taufen. „Anscheinend hat sich eine waldensische Gruppe dem Dualismus und der Kirchenkritik der Katharer weit geöffnet" (S. 165). In Oberitalien hat sich die donatistische Richtung (hauptsächlich durch die Berührung mit dem Arnoldismus) „bis zur völligen Verwerfung der römischen Hierarchie radikalisiert" (S. 170). Die Folgen davon waren verschiedene anfängliche Spaltungen in der Gemeinschaft, vor allem in der Lombardei (1205) und endgültige nach der Synode von Bergamo im Jahre 1218. Dies alles bedeutete nach Selge eine Radikalisierung und Deformation des ursprünglichen Waldensertums. „Die Konzeption des Waldes ist hier (in der Lombardei durch die Einflüsse der Humiliaten, Patariner und Katharer) also von einer regionalen Tradition anderen Geistes infiziert und umgeformt worden" (S. 188).

Selges Verständnis der „religio" und der Sendung der Pauperes spiritu lehnt jede soziologische Deutung derselben ab. Er bekundet es von Anfang an ganz offen: „Wenn man sagt, daß der religiöse Zusammenschluß etwa unbewußt als Ausweg aus der Not gesucht wurde, die nicht bewiesen ist, so zeigt man nur, daß man für die Gewalt religiöser und geistiger Fragen keinen Sinn hat . . . Das Motiv der sozialen Not ist bislang für die Waldenser nirgends bewiesen worden" (S. 9). „Nichts . . . erlaubt die Annahme, das Waldensertum hätte sich vorwiegend aus den niederen sozialen Schichten . . . rekrutiert oder es hätte in diesen Schichten vornehmlich seinen Anhang gefunden" (S. 266). Waldes als reicher Bürger machte einen Vertrag mit zwei Klerikern, dem Grammaticus Stephan von Anse und dem jungen Kopisten Bernhard Ydros, wonach sie ihm die Evangelien sowie andere Schriften der Bibel und eine Sammlung der Vätersentenzen übersetzten. Er bereitete planmäßig seine spätere Stiftung vor, dann beherrschte er als Stifter die Gemeinschaft der Brüder. In ihr war er der Schriftausleger und schloß autoritativ andere Geister von ihr aus. „Dieser Waldes war schon vor seiner Konversion ein *Herr:* dominus Valdesius . . . ein bürgerlicher Herr des zwölften Jahrhunderts" (S. 242). Die Genossen des Waldes werden „comites" von Durandus und „Valdesii socii" von den Lombarden genannt. Also ist es „nicht möglich, aus irgendwelchen anderen Indizien das Waldensertum als eine auf dem Boden der Renaissance des zwölften

Jahrhunderts, in dem Rahmen der wirtschaftlichen und geistigen Umgestaltung, die zu jener Zeit in Europa Platz greift, erwachsene und ihr zugehörige Bewegung zu charakterisieren: vielmehr trägt das Waldensertum im ganzen Inhalt seiner Predigt die Charakteristica einer orthodox-katholischen Erweckungsbewegung" (S. 242). Dies ist vor allem eine Stellungnahme gegen die Historiker Gottfried Koch und Ernst Werner. Amedeo Molnár beachtet in seinen Aufsätzen über die Anfänge der Waldenserbewegung das soziale Element mehr als Selge (siehe „Communio Viatorum" 1966, S. 157ff. bis 1968), aber ohne den „Sinn für die Gewalt religiöser und geistiger Fragen" zu verlieren. Deshalb bewegen sich diese beiden Waldenserforscher trotz der Unterschiede nicht in verschiedene Richtungen.

Selges Arbeit wird lange Zeit grundlegend bleiben für die Forschung in der Waldensergeschichte. Ihre Übersetzung ins Französische oder Englische wäre sehr zu wünschen, um sie einem größeren Kreis von Lesern zugänglich zu machen.

Rom *Valdo Vinay*

Richard Heinzmann: Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai. Einleitung und Quaestionenverzeichnis. (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 1). München/Paderborn/Wien (F. Schöningh) 1967. 93 S., kart., DM 12.–.

Um „eine schnelle und mühelose Orientierung" über das noch immer unveröffentlichte Hauptwerk des Simon von Tournai († 1201), die Institutiones in sacram paginam, zu ermöglichen, hat R. Heinzmann ein Quästionenverzeichnis desselben erarbeitet, und zwar auf Grund von drei der sechs bekannten Codices dieses Werkes. In der Einleitung bespricht er zunächst kurz Titel und Texteinteilung der Institutiones und dann ausführlicher die darin enthaltenen Aristoteleszitate, vor allem die angeblichen Stellen aus den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles, die mitunter zum Beweis der Kenntnis und Verwendung dieser Werke durch Simon angeführt werden. „Dafür, daß Simon Physik, Ethik und De anima gekannt habe, gibt es keinerlei Anhaltspunkte. Was die Metaphysik angeht, ist es nicht ganz auszuschließen, daß Simon sie in der Form der Metaphysica vetustissima gekannt hat, beweisen läßt es sich jedoch nicht" (S. 22). Zum Textvergleich hätten sinnvollerweise nicht der griechische Text, sondern die altlateinischen Übersetzungen herangezogen werden sollen.

Für die Theologie des Magisters Simon waren die logischen Schriften des Aristoteles bestimmend, und zwar in der boethianischen Überlieferung und Interpretation. Ein kurzer Blick auf die 2. Distinktion der Institutiones lieferte dafür ausgezeichnetes Anschauungsmaterial. Die Bedeutung der Logica Nova im Werk des Simon von Tournai muß noch besonders untersucht werden. Diese philosophische Orientierung kennzeichnet die sogenannte Porretanerschule, die von Gilbert von Poitiers her auch die spezifischen trinitätstheologischen Fragen übernommen hat. Vgl. distinctio 2 q. 19: „Quidquid est in Deo Deus est". Den in der Einleitung erwähnten Kommentar zum Symbolum Quicumque hat Magister Simon in die Institutiones übernommen und an die Spitze der 3. Distinktion gesetzt.

Die kritische Grenze der Bedeutung und der Benutzung des Quästionenverzeichnisses liegt in der Auswahl der 3 Handschriften, die weniger grundsätzlicher als zufälliger Natur ist. Eine Qualifizierung und Berücksichtigung aller Textzeugen ist für den Benutzer des Quästionenverzeichnisses außerordentlich wichtig. Ergänzend teile ich die Folioangaben zweier, nicht berücksichtigter Textzeugen mit. Von der letzten noch ausstehenden spanischen Handschrift waren trotz aller Bemühungen keine Mikrofilme zu erhalten.

London, Brit. Museum, Royal 9 E 12, fol. 11ra–45va: Institutiones Simonis Tornacensis, dist. I–VIII, fol. 46r–v Index: I fol. 11ra–va, II fol. 11va–15va, III fol. 15va–20va, IV fol. 20va–22va, V fol. 22va–23vb, VI fol. 23vb–30rb, VII fol. 30rb–36va, VIII fol. 36va–45va.

Oxford, Merton College, 132, fol. 105ra–163va: dist. (institutio) I–VIII: I fol. 105ra–106ra, II fol. 106ra–112rb, III fol. 112rb–120va, IV fol. 120va–124rb, V fol. 124rb–126ra, V Ifol. 126ra–137ra VII 137ra–147vb, VIII fol. 147vb–163va.

Aus der Textüberlieferung ergeben sich einige literarkritische Fragen, die noch mehr Beachtung verdienten: 1. Die Titel der einzelnen Kapitel und Quästionen variieren in den einzelnen Textzeugen sehr, und weithin mehr als die sonstigen Ausführungen, so daß an ihrer Ursprünglichkeit gezweifelt werden muß. Vielfach fehlen sie (vgl. Varianten des Cod. lat. Paris. 3114 A im Anmerkungsapparat) oder sie stehen noch am Rande (wie in London, Brit. Museum, Roal 9 E 12). Diese Titel sollten wohl besser in Klammern gesetzt werden und bräuchten dann nicht insgesamt im Apparat berücksichtigt zu werden. 2. Die Texteinteilung ist in der Überlieferung nicht einheitlich. Das letzte Kapitel der 1. Distinktion (Quid sit et unde dicatur anagoge) ist wohl aus Versehen zur 2. Distinktion gesetzt worden. Nach der Londoner und Oxforder Überlieferung gehört das letzte (134.) Kapitel der 6. Distinktion (des Verzeichnisses) bereits zur folgenden. Die Oxforder Handschrift hat noch wesentlich mehr Zwischenüberschriften, so daß man zur 1. Distinktion nicht 15, sondern 30 Kapitel zählen kann. 3. An einigen Stellen bringt die ganze Textüberlieferung bessere Lesarten in Vorschlag.

Bochum *L. Hödl*

Stylianos G. Papadopulos: *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων, φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν βυζαντινῆς θεολογίας* (= *Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Φιλεκπαιδευτικῆς Ἑταιρείας, Ἀριθμ.* 47). Athen 1967. 200 S., kart.

Als Ziel der Arbeit setzt sich der Verf., allen Faktoren, die in der Auseinandersetzung der Byzantiner mit Werken des Thomas von Aquin eine Rolle spielten, nachzugehen. Diese Kontroverse begann 1354 mit der Übersetzung der Summa contra gentiles durch Demetrios Kydones. Der 1. Teil des Werkes (S. 25–72) verzeichnet die Schriften des Aquinaten, die übertragen wurden, ihre Übersetzer, Art, Zeit und Umstände solcher Bearbeitungen und gibt dazu als dankenswertes Novum die handschriftliche Überlieferung, diese freilich fast ausschließlich anhand der Kataloge, was notgedrungen manche Fragen offen läßt, und unter Verzicht auf eine stemmatische Ordnung. Im 2. Teil (S. 73–172) schildert Verf. die literarische Tätigkeit von 8 bzw. 12 Persönlichkeiten, die für bzw. gegen Thomas Stellung bezogen, skizziert dazu ähnlich wie im ersten Teil ihr Leben, ihren geistigen Standort und ihre Bedeutung in der Frage des Thomismus. Ein Literaturverzeichnis und Register der Handschriften (leider ohne Sachkenntnis angefertigt!) und Namen beschließen den Band.

Es seien einige Anregungen und Ergänzungen gestattet! Nach der ed. Leonina des Thomas von Aquin T. 1. (Rom 1882) S. CLXXXIV f. enthalten Übersetzungen von Thomasschriften noch folgende venetianische Handschriften: cod. Marc. gr. 148 außer Buch I u. II der S. c. g. auch Buch IV (zu S. 38); cod. Joh. et Pauli 27 (nunc II 4, coll. 832) S.c.g. ganz, jedoch Buch II und IV unvollständig; cod. Joh. et Pauli 72 (IV 55, coll. 1191) S.c.g. Buch III und IV. Diese Angaben sind dem Katalog von Zanetti und Bongiovanni bzw. Echard entnommen und wären erst nachzuprüfen. – Nach dem handschriftlichen Index der Marciana sind außerdem noch folgende Handschriften einschlägig: cod. Marc. II 9 (coll. 1438) als letztes Stück De rationibus fidei ad cant. Antioch. (zu S. 58 ff.) Dem. Cyd. interprete; Marc. II 186 (coll. 1180) De processione Spiritus Sancti cum confutatione Matthaei Quaestoris e latino opere graece translatum; Marc. II 2 (coll. 1012) S. c. g. I. II. III (Auszüge). IV Demetr. Cyd. interprete.

Zu S. 70: Das nicht verifizierte Stück von cod. Vindob. phil. gr. 192 ist Quaest. disp. de Potentia qu. VI a 7, wie schon Devreesse in REB 20 (1962) 231 festgestellt hat, wo freilich 193 in 192 zu korrigieren ist. – Zu S. 51: In cod. Coisl. 280 reicht die S. th. nur bis f. 421, nicht 436; cod. Vatop. 255 ist laut Katalog 1432, nicht

1442 geschrieben; cod. Paris. gr. 1237 zählt 296 foll., Thomas kann somit nicht bis f. 523 reichen. – Zu S. 143 f.: Cod. Urbinas gr. 155 ist im Katalog von C. Stornajolo (Richard, Répertoire Nr. 739) S. 301 beschrieben und laut Kolophon in das Jahr 1436 datiert. – Bei der Aufzählung der Handschriften ist kein konsequentes Ordnungsprinzip zu erkennen; gewöhnlich führt man sie nach dem Alphabet des Standortes an. – Bei den Autographen unterläßt der Verfasser unersichtlicherweise die Angabe der Kataloge. – Ein brauchbares Literatur- und zugleich Abkürzungsverzeichnis hätte dem Verf. viele Wiederholungen von Titeln erspart und damit reichlich Raum gewinnen lassen. – Verweise auf das besondere Kapitel, das einen erwähnten Gegenstand behandelt, wären besser immer, nicht nur zuweilen durch Angabe der Seiten ersetzt worden. – Die durchgängige Verwendung von Großbuchstaben für alle lateinischen Wörter im Textteil wirkt sehr störend.

Bei der Behandlung des Prochoros Kydones (S. 90 ff.) sucht der Verf. durch Textgegenüberstellungen die Abhängigkeit der angeblich selbständigen Arbeit *Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας* von Schriften des Thomas zu zeigen und die „geringe Be-Befähigung zum Theologisieren und die blinde Verfallenheit an thomistische Theologie" (S. 92) zu beweisen. So aufschlußreich ein solcher Textvergleich sein kann, so erfüllt er seinen Zweck eigentlich erst dann voll, wenn die Textstellen, die sich entsprechen sollen, auch im Satz übersichtlich gegenüberstehen. Dabei ist S. 96 das (sic) wohl zu unrecht eingefügt; *καθ' ὁμοιότητα* ist orthographisch korrekt und als Übersetzung von sub similitudine kaum zu beanstanden. – Aus dem Umstand, daß die bedeutenderen Werke des Barlaam nicht veröffentlicht sind, eine Unmöglichkeit für die Anführung von einschlägigen Zitaten zu folgern (S. 120), dürfte nicht überzeugen; solche Stellen zu bieten, freilich unter Rückgriff auf die Handschriften, wäre erst recht interessant gewesen.

Mit unverkennbarer Wärme widmet sich der Autor Kallistos Angelikudes. So sehr der Fleiß und Scharfsinn, die auf die Aufhellung der Zeit und Persönlichkeit dieses Mannes verwendet werden, zu loben sind, so könnten im Leser beim Studium der 2. Urkunde (S. 159) doch Sympathien für die Mönche, die durch ein erwirktes allerhöchstes Entalma auch im Gewissensbereich unter Kallistos gebeugt werden, und Zweifel an der geschilderten charakterlichen Lauterkeit ihres Hegumenos wach werden. Das literarische Werk des Kallistos scheint zu negativ gewesen zu sein, um eine größere geistige Wirkung auszuüben. Zur Berufung auf die Kanones S. 161 wird der Beleg vermißt. – Von den S. 137 Z. 4 genannten Belegen finde ich IV 15 nicht zutreffend.

S. 95 re Z. 10 f. dürfe *ἅπερ . . . συνίασιν* = quae conveniunt oder *ὅπερ . . . συνίεισιν* (statt *συνίοισιν*) zu lesen sein, Z. 16/17 *ζητεῖν* statt *ζητᾶν*. Es ist ferner in den aus Handschriften übernommenen Texten zu korrigieren: S. 93 re Z. 14 *ὄν*, Z. 15/16 *δέ ἐστι*, Z. 23 *ἑαυτόν ἐστιν*, 29/30 *ὅλον ἐστίν*. S. 94 re Z. 19 *ὑλικόν ἐστιν*. S. 96 re Z. 13 u. 21 *εὖρους*, Z. 15 *ὥς φησιν*. – An nicht wenigen Stellen sind im Rez.-Expl. handschriftlich Druckfehler verbessert. Von weiteren über 100 ungesuchten Druckfehlern und Versehen seien der sachlichen Richtigkeit wegen vermerkt: S. 16[7] vor Possibile ist als Hauptsatz einzuschieben: necesse est dicere quod, bei 26[8] nach Veterum: scriptorum; 33[42 und 48] *Λ'* 1899 st. *Ε'* 1915; 35[53] Z. 3 125 statt 195, Z. 5 111 (im Sonderdruck 31) statt 81; 44[90] Omont p. 274 statt 874; 45[92] Pauly-Wissowa 40, 2202–2293; 55[131] Devreesse S. 83 statt 85; 60 bei cod. Mosq. 259 wohl *ντε* (= de) statt *ζτε*; 61 Z. 1 symbolum, unter V. habitus in concistorio, beide auch S. 12; 67 bei cod. Vindob. th. 256 4r statt 7 (nach Nessel); 150[298] Gennadios Schol. Werke Bd. 4 (1935 statt 1930).

Das Werk will einen Beitrag zur Geschichte der byzantinischen Theologie leisten. Diese wird im Sinne des Palamismus verstanden. Gerade die Auseinandersetzung mit Thomas habe der byzantinischen Theologie die Möglichkeit gegeben, die westliche in breiterem Umfang kennen zu lernen und sich dabei ihrer Eigenart bewußt zu werden und diese zu präzisieren. Verf. macht aus seiner persönlichen Überzeugung kein Hehl, was ihm der Leser so wenig verübeln wird wie die gelegentlichen Abfärbungen von der Sprache des behandelten Stoffes auf seine eigene Diktion

(ῥωμαιοκαθολικαί oder θωμιστικῶν κακοδοξίαι S. 138 und 167) oder der einem Wunschdenken entsprungene Ausblick auf die evtl. weitere religiöse Entwicklung des Prochoros Kydones (S. 91). Und doch hätte man dem Autor gewünscht, er hätte den ausgewogenen Artikel von H.-G. Beck, Humanismus und Palamismus [XII[e] Congr. Internat. des Étud. byzant. Ochride 1961, Rapp. III S. 63–82] gekannt und genannt, hätte sich diese Auffassung zu eigen gemacht und wäre auch zum Schluß gekommen, „daß beide (Teile) bis zu einem gewissen Grade im 'Recht' sind".

Scheyern *Bonifaz Kotter*

Christine Pleuser: Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler (= Philologische Studien und Quellen, Heft 38). Bielefeld (Erich Schmidt) 1967. 242 S., kart. DM 30.–.

Die Verfasserin hat sich bereits in ihrem Beitrag zur Seuse-Festschrift (Tradition und Ursprünglichkeit der Vita Seuses, in: Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag. Ges. u. hrsg. v. E. M. Filthaut, Köln 1966, 135–160) als kundige Interpretin der deutschen Mystik des Mittelalters ausgewiesen. In der vorliegenden Arbeit entfaltet sie nunmehr den Schlüsselbegriff des Leides in den Sermonen des Straßburger Dominikaners Johannes Tauler, der zwar weder Meister Eckeharts hohe Spekulation noch Heinrich Seuses dichterische Aussagekraft erreicht, gleichwohl beide an unmittelbarer Nachwirkung überragt. Ein Predigtwerk, das in über hundert Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts uns überliefert ist, von dem seit seinem Erstdruck 1498 etwa 50 Ausgaben in fast allen Sprachen Europas erschienen, fordert wortgeschichtliche Untersuchungen geradezu heraus. Hatte schon die Arbeit von M. Allweyer, Der Begriff von leit und liden bei M. Eckhart und H. Seuse (Diss. phil. Freiburg 1951) den Nachweis erbracht, daß das Problem des Leides ein Zentralthema der mystischen Predigt darstellt, so galt es nun, durch Untersuchung der Taulerschen Sermone eine fühlbare Lücke zu schließen, und dies nicht etwa nur im Interesse des Sprachwissenschaftlers oder Literaturbeflissenen, sondern vom Thema her besonders auch des Pädagogen und Psychologen, Philosophen und Theologen. P. macht sich die Sache nicht leicht. Nach einer sauberen Darlegung der Textgrundlage (I) und der geistesgeschichtlichen Position Taulers (II) werden auf analytische Weise Bedeutung, Problematik und die theologisch-philosophischen Hintergründe der Wortbedeutung von *leit* und *liden* dargestellt (III); in einem zweiten Abschnitt folgen die Synonyma dieses Wortfeldes (IV), in einem dritten die Metaphern und Allegorien für Sünde und Leid (V). Die im nächsten Abschnitt (VI) versuchte Synthese des vorgelegten Materials bietet dem Leser auf dem Hintergrund der Taulerschen „Wegelehre" einen anregenden Überblick: der Mensch entgeht dem Leiden nicht; vor der Bekehrung sucht es die weltlich gesinnten Herzen und die Pharisäer heim, nach der Bekehrung die Neubekehrten, die Gottverlassenen, ja sogar die „gotformigen" Menschen. Der letzte Abschnitt (VII) über die wortgeschichtliche Auswertung bezeugt Taulers sprachschöpferische Begabung: er prägt Worte neu, noch häufiger prägt er sie um, stets unter dem Zwange des Mystikers, das Unsagbare in immer neuen Versuchen zu „geworten". Er verfügt über eine bildhaft einprägsame Sprache, die zugleich zu begrifflicher Differenzierung neigt. „Das Zusammenwirken von Abstraktion und Anschaulichkeit ist vielleicht der Grund für den erstaunlichen Erfolg der taulerschen Predigten" (212). Wie der knappe Rückblick (223 ff.) erkennen läßt, gibt es in der Tat bis in unsere Gegenwart hinein kaum eine spirituelle Bewegung von Rang innerhalb der europäischen Christenheit, auf die der Elsässer nicht irgendwie eingewirkt hätte. Eine angemessene Bibliographie und mehrere Register beschließen die dankenswerte Studie Pleusers.

Natürlich läßt sie auch Wünsche offen. Gelegentlich holt sie etwas weit aus. Hinter manches Urteil möchte man ein Fragezeichen setzen, z. B. hinter die (von F. Heiler entlehnte) These von der Genese der mittelalterlichen Mystik aus dem Versagen der institutionellen Religion (35) oder hinter die Gleichsetzung von Pharisäertum und „ex-opere-operato – Frömmigkeit" (44). Mißverständlich erscheint uns auch die Abgrenzung zwischen „unio" und „via unitiva" (182). Solcherlei Ein-

wände fallen kaum ins Gewicht gegenüber den Vorzügen einer Arbeit, die an einem Zentralthema der taulerschen Verkündigung deren lebensnahe und theologische Tiefe aufs neue unter Beweis stellt.

Regensburg *Ignaz Weilner*

Franz Machilek: Ludolf von Sagan und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München (= Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder. Heft 8). München (Robert Lerche) 1967. VIII, 256 S., kart. DM 16.–.

Ludolf von Sagan (ca. 1353–1422) war spätestens nach den Editionen seines Zinsregisters durch A. Heinrich (1881), seines Tractatus de longevo schismate durch J. Loserth (1880) und seines Soliloquim schismatis durch F. Bliemetzrieder (1905) ein in der wissenschaftlichen Literatur über den Konziliarismus, über die Hussitenfrage, über die Luxemburger in Böhmen u. a. m. gern zitierter Autor. Machileks hier anzuzeigende aus einer von J. Spörl betreuten Dissertation erwachsene Arbeit erfüllt nun, obwohl die exegetischen und homiletischen Werke Ludolf ausgeklammert bleiben, den vielfach geäußerten Wunsch nach monographischer Darstellung seines Lebens und Interpretation seines recht umfangreichen Oeuvres (außer den drei genannten Hauptschriften macht M. im Anhang 24 weitere Werke Ludolfs namhaft, von denen einige verloren gegangen sind und 13 nur handschriftlich – meist in der Breslauer Universitätsbibliothek – vorliegen). In einem ersten, biographisch akzentuierten Teil wird Ludolfs Lebensweg von seiner Herkunft aus dem sächsischen Einbeck über sein Studium in Prag, seine Aufnahme in das Saganer Augustinerchorherrenstift bis zu seiner Tätigkeit als reformeifriger Abt, Inquisitor, Vertreter des Breslauer Bischofs am Pisaner Konzil und Gelehrter verfolgt. Ludolfs Aussagen über das große abendländische Schisma und zu den Konzilien von Pisa und Konstanz, d. h. seinen im einzelnen kaum Neues bringenden, aber durch die Fülle der Argumente beeindruckenden Überlegungen über die möglichen Auswege aus dem Doppelpapsttum (via cessionis, concilii, subtractionis), seinen Gedanken zur defensio ecclesiae durch den König, zur Notrechtslehre, zur Epikie usw., ist der zweite Teil gewidmet, während im dritten der Saganer Abt als (wiederum wenig origineller oder differenzierungsfähiger) theologischer Widersacher der Hussiten sowie als zeitgenössischer Historiograph und Kritiker Wenzels und Sigmunds gewürdigt wird. – Allen drei Teilen ist gemeinsam, daß sich Machilek in ihnen bemüht, Ludolf nicht isoliert zu betrachten, sondern ihn in den größeren geistes-, kirchen- oder profangeschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen. Das beachtliche Quellenstudium des Verf. und seine nicht minder umfassenden Kenntnis der einschlägigen Sekundärliteratur haben ihn dabei gelegentlich des Guten zuviel tun lassen, so daß der Rahmen fast zum Selbstzweck wird und das eigentliche Bild eher erdrückt als hervorhebt. – Sachliche Irrtümer oder Fehlinterpretationen wie die, hinter der Allegorese Ludolfs „es freute sich die böhmische Nation über den Abzug der Deutschen, so wie sich einst Ägypten über den Auszug der Söhne Israels gefreut hat", stecke die Auffassung, daß die Deutschen von den Böhmen als das auserwählte Volk betrachtet wurden (S. 155), sind selten. Im ganzen ist M.'s Dissertation ein lesenswertes Buch, wenn auch der Verlag sich alle Mühe gegeben hat, es schwer lesbar zu machen: die Drucktype ist von schnell ermüdender Winzigkeit, und die Anmerkungen sind jeweils gesammelt den einzelnen Kapiteln nachgestellt.

Berlin *Dietrich Kurze*

Reformation

Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1967. 427 S., kart. DM 38.–.

Die Festschrift, die dem verdienstvollen Reformationshistoriker Franz Lau zum 60. Geburtstag dargeboten worden ist, bringt in 29 Einzelbeiträgen einen repräsentativen Querschnitt durch die heutige Lutherforschung. Das Repräsentative dieses Bandes kommt bereits darin zum Ausdruck, daß sich unter den Mitarbeitern neben deutschen Forschern auch bekannte Reformationsgeschichtler aus den nordischen Ländern und dem angelsächsischen Sprachraum, ja sogar aus Polen, der Tschechoslowakei und Italien finden. Dem weiten geographischen Einzugsgebiet der Mitarbeiter entspricht eine große Verschiedenartigkeit der unter dem Stichwort „lutherische Reformation" dargebotenen Aufsätze. So gibt etwa Hans Volz eine vollständige Textedition mit Einführung und bibliographischer Beschreibung über eine unbekannte Ablaßinstruktion von 1516 für die Mainzer Kirchenprovinz. Eine literarkritische Untersuchung bietet Roland H. Bainton in bezug auf den Erasmus zugeschriebenen Dialog „Julius Exclusus". Oskar Bartels Aufsatz „Martin Luther und Polen" stellt einen kirchenhistorischen Überblick über die Anfänge der unter Luthers Einfluß stehenden Reformation in Polen dar. Mit einer traditionsgeschichtlich-genetischen Untersuchung über das mittelalterliche Vorbild für Luthers Lehre von den beiden Reichen hat sich Helmar Junghans beteiligt. Ein interessanter theologiegeschichtlicher Vergleich ist Hayo Gerdes gelungen, der sich mit Luthers und Gersons Auslegung des Magnifikats beschäftigt hat. Dazu kommen verschiedene Interpretationen von Lutherschriften und systematische Darlegungen zu Einzelproblemen lutherischer Theologie. Man hat in den letzten Jahren wiederholt die Frage gestellt und erörtert, ob solch heterogene Aufsatzsammlungen sinnvoll seien. In bezug auf den vorliegenden Band darf m. E. die Frage durchaus bejaht werden. Zwar ist auch hier die Qualität der einzelnen Beiträge und das Allgemeininteresse, das sie beanspruchen können, sehr verschieden. Doch findet sich darin eine erstaunliche Anzahl von Untersuchungen und Darstellungen, die als bleibende Bereicherung der Forschung erscheinen und die man nicht ungeschrieben wissen möchte. Einige davon sollen im folgenden besonders genannt werden: Heinrich Bornkamm vermag auf kaum mehr als 17 Druckseiten in gewandter, gut lesbarer Darstellung den Charakter und die Hauptinhalte der Predigten Luthers aus den Jahren 1522–1524 festzuhalten. Einem heute besonders bedrängenden Thema stellt sich Bengt Hägglund in seiner Untersuchung über „Evidentia sacrae scripturae. Bemerkungen zum ‚Schriftprinzip' bei Luther". Er interpretiert dabei die taditionelle Unterscheidung von innerer und äußerer Klarheit der Schrift, indem er den Unterschied zwischen Evidenz der Glaubwürdigkeit und Evidenz der Deutung ausarbeitet. Besonders instruktiv ist der Aufsatz Hans Liermanns über „Reformatorisches Stiftungsrecht in den fränkischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts", wo der Einfluß der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf die Neuordnung der kirchlichen Rechtsbestimmungen für Stiftungen und Pfründen untersucht wird. Walther von Loewenich hat Luthers Auslegung der Pfingstgeschichte in 35 Predigten über Acta 2 aus den Jahren 1520–1545 zum Gegenstand einer zusammenfassenden Darstellung gewählt, und es ist ihm gelungen, einen lebendigen Eindruck vom Reichtum und von der Wirklichkeitsnähe der lutherischen Textauslegung zu vermitteln. In seiner Untersuchung über Erasmus und das Kanonische Recht kommt Wilhelm Maurer zu dem bedeutsamen Schluß, daß der große Humanist in sehr selbständiger Weise die geschichtliche Wandelbarkeit des Kanonischen Rechtes und die Notwendigkeit seiner Erneuerung in der Gegenwart vertreten hat, was eine allmähliche Umwandlung der kanonischen Wissenschaft in beiden Konfessionen einleitete und insbesondere den Erasmusschülern

im protestantischen Lager ein gutes Gewissen gab, das Corpus Iuris Canonici als Steinbruch für den Neubau des Kirchenwesens zu benutzen. Martin Schmidts Beitrag „Luthers Vorrede zum Römerbrief im Pietismus" stellt heraus, daß der Pietismus sich in erstaunlicher Breite auf die Einleitung zum Römerbrief, die Luther seinem Septembertestament von 1522 zum ersten Mal mitgab, berief und diese vorzüglich im Sinne des ihm eigentümlichen Strebens nach Heiligkeit interpretierte. Eine besonders anregende Betrachtung legt Erdmann Schott unter dem Thema „‚Zugleich' Mensch und Zeit in Luthers Rechtfertigungslehre" vor. Er versucht das „Zugleich" als grundlegende Kategorie der reformatorischen Rechtfertigungslehre zu begreifen, wobei es nicht um eine Gleichordnung oder Aufteilung zweier entgegengesetzter Sachverhalte geht, sondern um die Signalisierung des Tatbestandes, daß der Christ als Ganzer zwischen dem Vergehen des Alten und dem Heraufkommen eines Neuen steht. Ernst Wolfs Darlegung „‚Jesus Christus, mein HERR' – die ‚Sache' der Reformation" schließt die Aufsatzsammlung ab. Sie will zeigen, daß Luther selbst das zentrale Anliegen der Reformation im Sinne des Bekenntnisses zur Herrschaft Jesu Christi interpretiert habe und daß diese Interpretation geeignet sei, deutlich zu machen, daß der Gläubige sowohl von seiner Verstrickung mit der verfehlten Vergangenheit durch die Sündenvergebung erlöst, als auch in Bewegung gesetzt ist, in neuem Gehorsam die Welt wieder zu entdecken als von Gott geschaffene Welt und Mitarbeiter zu werden in dienstbarer Anteilhabe an Gottes Erlösungshandeln. Denn das Bekenntnis zur Herrschaft Christi impliziert tätige christliche Hoffnung, die eine kirchliche Bevormundung der Gesellschaft, eine Privatisierung des Christentums oder ein Sich-Zurückziehen des einzelnen Christen hinter „Die Kirche" verhindert und Jesu Christi Zeugen an ihren gottgewollten Ort in der Welt als an die Stelle ihres freien Dienstes an Gottes Schöpfung in Mitmenschlichkeit setzt.

Wir konnten hier nur einen Teil der Aufsätze dieser Festschrift erwähnen; es lohnt sich fraglos für den an der Reformation interessierten Leser, den Band selbst zur Hand zu nehmen. Denn man wird die Festgabe in ihrer anregenden Vielfalt doch als eine angemessene Ehrung des verdienten Jubilars beurteilen dürfen.

Erlangen *Susi Hausammann*

Hans J. Hillerbrand (Hrsg.): Brennpunkte der Reformation. Zeitgenössische Texte und Bilder. Wittenberg, Zürich, Genf, Münster, London, Edinburgh, Trient, Rom. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1967. 415 S., 29 Abbildungen auf Bildtafeln, 36 Abbildungen im Text, kart. DM 21.80; geb. DM 29.80.

Das sehr ansprechend gestaltete Buch ist die Übersetzung des 1964 bei Harper and Row in New York erschienenen Werkes „The Reformation. A narrative history related by contemporary observers and participants" von H. J. Hillerbrand. In sechs Teilen werden behandelt: 1. die lutherische Reformation bis zum Augsburger Religionsfrieden von 1555; 2. die Zürcher Reformation bis zum zweiten Kappeler Landfrieden; 3. Calvins reformatorisches Werk in Genf; 4. der linke Flügel der Reformation; 5. die Reformation in England und Schottland; 6. die katholische Reform und Gegenreformation. Jeder dieser Teile besteht aus einer Einleitung des Verfassers und einer Auswahl repräsentativer Quellenstücke, meist übertragen in modernes Hochdeutsch. Obwohl das Werk nicht frei ist von Vereinfachungen, Ungenauigkeiten und gelegentlichen Fehlern (z. B. gehäuft in der Darstellung der Zürcher Ereignisse von 1529–1531, vgl. S. 133), vermittelt es im ganzen doch ein einigermaßen zutreffendes, sehr lebendiges Bild des kirchlichen, kulturellen und politischen Lebens der Reformationszeit. Es eignet sich als Hilfsmittel für den Unterricht an Schulen, ergibt aber auch eine anregende Lektüre für interessierte Gemeindeglieder, deren Verständnis insbesondere eine kurzgefaßte Namens-, Begriffs- und Sacherklärung und eine synoptische Zeittafel am Schluß des Buches, sowie die zahlreichen instruktiven Illustrationen im Text und auf Bildtafeln entgegen kommen.

Erlangen *Susi Hausammann*

Hermann Aupperle (Hrsg.): Bildkatalog über Drucke aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (= Typenrepertorium deutscher Drucker, 1. Folge). Schwäbisch Gmünd (Hermann Aupperle) 1. Lieferung Tafel 1–30, 1957; 2. Lieferung Tafel 31–60, 1958; 3. Lieferung Tafel 61–90, 1958; 4. Lieferung Tafel 91–120, 1959; 5. Lieferung Tafel 121–150, 1964.

Zur Besprechung lag die 5. Lieferung vor. Die Lieferungen 1–4 wurden in einer Universitäts-Bibliothek eingesehen, um einen Eindruck von der Intention des begonnenen Werkes zu bekommen und wiedergeben zu können.

Die Inkunabelkunde hat sich mit großer Intensität mit den Drucken und Druckern des 15. Jahrhunderts befaßt und erstaunliche Ergebnisse erzielt. Über Drucke und Drucker des 16. Jahrhunderts besteht bekanntlich noch manche Unklarheit. Josef Benzing hat durch seine Arbeiten Erhebliches getan, um Licht in die Druckgeschichte dieses Jahrhunderts zu bringen, und so ist es nicht verwunderlich, daß er bei dem vorliegenden Werk beratend, berichtigend und ergänzend wirksam wurde. Der vorliegende Bildkatalog will Antiquaren, Wissenschaftlern und Sammlern bei der Identifizierung und Bestimmung von Drucken aus der Zeit von 1500 bis 1550, einschließlich der Drucke, „die wenig früher oder später erschienen sind und deren Schwerpunkt innerhalb dieser Grenzen liegt" (Verzeichnis zur 1. Lieferung S. 4), helfen. Ein derartiges Werk ist bisher noch nicht erschienen, womit das Verdienstliche von Aupperles Unternehmen hervorgehoben werden soll.

Der Bildkatalog ist bisher auf folgende Weise angelegt: Jede Lieferung enthält 30 Tafeln, auf denen Druckproben oder Holzschnittproben aus Werken der genannten Zeitspanne wiedergegeben sind. Unter jeder Abbildung befindet sich eine Ziffernfolge, die mit einem beiliegenden „Vorläufigen Verzeichnis" korrespondiert. Die letzte Ziffer der Ziffernfolge weist auf die Nummer des im „Vorläufigen Verzeichnis" besprochenen Werkes hin. Ab 3. Lieferung ist die Bezifferung vereinfacht.

Das „Vorläufige Verzeichnis" gibt unter laufender Nummer eine Beschreibung des Werkes, aus dem Druckproben geboten werden, und ein Räsonnement über die Bedeutung, Geschichte, Vorkommen des Werkes sowie, wenn vorhanden, Literatur über dasselbe. Am Kopf der Beschreibung ist auf die erwähnten Nummern der Druckproben hingewiesen. Auf diese Weise kann sich der Interessent unschwer einen Eindruck verschaffen, mit welchen Drucktypen das Werk, dessen Erläuterung er im „Vorläufigen Verzeichnis" kennenlernte, hergestellt worden ist. Ein alphabetisches Verzeichnis der Drucker und der Drucke ist ebenfalls im „Vorläufigen Verzeichnis" zu finden, das außerdem noch speziellere Hinweise gibt, deren Besprechung hier zu sehr in die Einzelheiten führen würde.

Die 5. Lieferung bietet ein „Typenrepertorium im Bildkatalog über Drucke aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts". Nach einem solchen Typenrepertorium bestand ein oft geäußertes Bedürfnis. Aupperle schreibt dazu erläuternd: „Die Winkeldrucker; die Leihtypen; die Filialdruckereien; Wandertypen, die infolge Ableben, Übereignung, Konkurs, Erbschaft als Ganzes oder geteilt in wechselnden Besitz kommen; ruhendes Typenmaterial, das irgendwo gestrandet oder zurückgelassen, bei Gelegenheit Verwendung findet; alle diese und ähnliche Umstände stellen alle Sparten der Geschichtsschreibung vor Fragen, deren Lösung in vielen Fällen von sehr wichtiger Bedeutung sein kann". Hier wird ein Dilemma angesprochen, das allen denen, die z. B. mit späten Inkunabeln befaßt waren, bekannt ist. Aupperle will nun mit seinem Typenrepertorium eine willkommene Hilfe geben. Es wurden nicht ganze Seiten abgebildet, sondern „ausgewählte Einzeltypen, und zwar jeweils in ihrem Wortverband und in mathematisch genauer Originalgröße". Das unentbehrliche Register gibt einen Überblick über die erfaßten – bei Haebler schon verwendeten – „M"-Formen. (Bei 3 „Mosy" von Ulhart, Augsburg, scheint im Register wohl eine Verwechslung unterlaufen zu sein; Taf. 127–128 verzeichnen Anshelm aus Hagenau). Weitere Einzelheiten über die anzuwendende Methode der Vergleichung müssen aus dem Register entnommen werden. Mit Recht weist Aupperle darauf hin, daß mit Hilfe der Typenzusammenstellung nicht nur anonyme Drucker ermittelt werden können, sondern die Lösung mancher offenen Fragen auf diesen

Gebieten der Typenkunde und Druckgeschichte sowie auf denen der Kunst-, Personen-, Gebiets-, Handels- und Gewerbegeschichte gefunden werden kann. Damit ist die Verdienstlichkeit des Aupperleschen Unternehmens zugleich charakterisiert. Für den Kirchenhistoriker ist die Erforschung der Drucke der Reformationszeit von besonderer Bedeutung. Auch ihm bieten der Bildkatalog und das Typenrepertorium eine willkommene Hilfe.

Der Bildkatalog erscheint nicht im Buchhandel. Die Lieferung ist nur direkt möglich durch Hermann Aupperle, Schwäbisch Gmünd, Lindacher Straße 21.

Bonn *Otto Wenig*

Walter Ziegler: Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit. Dargestellt an Hand der Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongregation (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 29). Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1968. VI, 156 S., 1 Faltkarte, kart. DM 26.–.

In den Jahren 1955 bis 1959 veröffentlichte P. Dr. Paulus Volk in drei umfangreichen Bänden die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation. Diese hervorragende Edition, die bedeutendste Quellenpublikation zur Geschichte der Bursfelder Kongregation (vgl. meine Besprechungen in der Theol. Literaturzeitung 1958, Sp. 33–35. 771–773; 1961, Sp. 591–593), war und ist geradezu eine Herausforderung an Historiker und Kirchenhistoriker, das dargebotene Material auszuwerten. Dabei ist die Reformationszeit als die dramatischste Epoche auch für die Bursfelder Kongregation besonders anziehend. Der große Umbruch in der Theologie und im kirchlichen Rechtsdenken, der das Leben der Kongregation an der Wurzel trifft, indem die vota monastica in Frage gestellt werden, zeichnet sich in mannigfaltiger Weise in den Rezessen ab. Diese spannungsgeladene Zeit hat sich Ziegler als Untersuchungsgegenstand ausgewählt. Allein der Titel seines Buches weist also in eine Richtung, in der sich entscheidende Auseinandersetzungen erwarten lassen.

Der Inhalt des Buches zeigt Verluste, Verfall, Kampf um Erhaltung, Restitution, erneute Verluste von Klöstern, einen Leidensweg der Kongregation und einen Weg des Kampfes, an dessen Ende die Kongregation zwar nicht mehr in ihrer alten Stärke, aber doch noch vorhanden ist und, mit beschränktem Wirkungskreis, funktioniert. Für uns Heutige, die wir in einer Welt leben, die allenthalben nach Reformen ruft, mag wichtig sein zu sehen, wie die Kongregation die „Reformation" bewältigte.

Die Rezesse von 1524 und 1526 nennen zuerst die „falsche lutherische Lehre" unter gleichzeitigem Verbot lutherischer Bücher. „Hier hat also das Generalkapitel nie geschwankt und nie gezögert", schreibt Ziegler dazu (S. 26). Im Jahr 1525 konnte kein Generalkapitel stattfinden, „propter pericula viarum et Lutherianam heresim" (Volk I, S. 516). Der eigentliche Grund für den Ausfall des Generalkapitels war der Bauernkrieg (Ziegler, S. 36). Die beiden in den Rezessen angegebenen Gründe, kombiniert miteinander, zeigen die Front, der sich Luther gegenübersah, wenn er im Bauernkrieg um „sein Evangelium" bangte. Ziegler schildert, wie Generalkapitel und Präsident beim Zusammentreten 1526 in Paderborn verwirrt waren. 55 Äbte fehlten unentschuldigt. „Man hatte noch nicht erkannt, daß die machtvolle Kongregation plötzlich tödlich getroffen war" (S. 37). Viele Klöster waren zerstört; Einzelnachrichten fehlten. Man wußte offenbar überhaupt nicht, was auf dem Spiel stand, weder was die Verwüstung vieler Klöster noch was den Anmarsch der lutherischen Lehre betrifft. Man schärfte ein Verbot des Fleischessens ein, das gegen eine mildere Richtung innerhalb des Benediktinerordens gerichtet war und die Bursfelder Kongregation seit 1521 heftig erschüttert hatte. Statt auf Auseinandersetzung mit der neuen Lehre oder auf Heilung der bereits schwerkranken Kongregation bedacht zu sein, riß man alte Wunden auf. Zum Generalkapitel 1528 in Mainz fanden sich nur sechs Äbte ein. Jetzt hatte man etwas mehr begriffen. Die Entschuldigungsgründe der Äbte sprachen eine beredte Sprache; sie sagten dennoch nichts aus über den Beweggrund, die letzte Triebkraft des großen Umbruches. Der Präsident er-

mahnte die Äbte indessen brieflich, selbst oder zusammen mit ihren Nachbaräbten für Aufrechterhaltung der Klosterzucht zu sorgen, „donec ecclesia Dei iterum ad concordiam et unitatem reducta fuerit". Soviel schien deutlich geworden zu sein: es bahnte sich eine Kirchenspaltung an; man hoffte damals katholischerseits noch ebenso wie lutherischerseits, daß diese überwunden werden möchte. Nur in dem Wie war man verschiedener Meinung. Das katholische Rezept war: strikte Konservierung. Das Generalkapitel in Mainz 1529 schürfte tiefer in der Frage nach dem Niedergang. Dazu Ziegler: „die Mönche, von jedermann verspottet, laufen in Scharen davon" (S. 38). Tatsächlich spricht der Rezeß den entscheidenden Kontroverspunkt deutlicher aus: „quod nonnulli abbates et fratres divino timore contempto missas manus ad evangelicum aratrum retraxerunt ad Lutheri factiones respicientes" (Volk I, S. 534). Es geht um die Klostergelübde, die nun von vielen verachtet werden. Die leergewordenen Klöster standen dem Zugriff des Landesherrn offen. Den Gefahren für den Bestand der Klöster suchte man zu begegnen durch Androhung von Exkommunikation und Bann. – Die Kongregation bediente sich dann, was besonders in der Abtsliste von 1530 deutlich wird, einer merkwürdigen Taktik der Konservierung, man konservierte – wirklichkeitsfern, sozusagen mit geschlossenen Augen –, indem man offiziell keins der verlorenen Klöster aufgab, vielmehr alle ehemals zur Bursfelder Kongregation gehörigen Klöster auch weiterhin dazu rechnete, auch wenn sie längst dem Untergang anheimgefallen waren. Gegen Verächter der stabilitas loci ging man bald handgreiflich vor. Entflohene wurden eingefangen. Mit Verboten, Strafandrohungen, Strafen, Beharren auf alten, faktisch hohl gewordenen Rechten, teilweise mit Gewalt suchte man die Kongregation zu retten. Ein Kurswechsel trat erst ein, als sich nach der ersten offiziellen Einführung der Reformation im welfischen Fürstentum Calenberg-Göttingen 1542 und damit im Kloster Bursfelde der Schwerpunkt der Kongregation in den Westen verlegte. Ziegler erkennt hier in der Tradition der Rezesse einen totalen Bruch (S. 45). Die „rheinischen Väter" arbeiteten nicht mit Strafe, Drohung und Prozeß gegenüber den Gliedern der Kongregation, sondern mit kluger Milde und Taktik. Die Rheinländer schienen politisch umsichtiger, was sich auch darin kundtat, daß 1545 erstmals der Kaiser um Hilfe angegangen und ersucht wurde, notfalls mit Gewalt einzugreifen. Der Zeitpunkt war geschickt gewählt; denn gerade jetzt war der Kaiser zum Äußersten entschlossen, um die Protestanten gefügig zu machen. Er rüstete bereits zum Krieg; außerdem stand man im Vorfeld des Trienter Konzils. – Aber war das nun eine Bewältigung der Reformation seitens der Bursfelder Kongregation? – Positiv zu werten ist sicher das Bemühen um die Hebung des Bildungsstandes der Mönche, das 1545 konkretere Formen annahm. Ziegler sieht in dem weithin mangelhaften Bildungswesen in den Klöstern der Kongregation einen Grund mit für das leichte Spiel, das protestantische Visitatoren bei den Mönchen hatten: „wenn man ihnen nur die althergebrachten Zeremonien beläßt, dem Abt Stab und Mitra nicht nimmt, so sieht man gerade daran die schreckliche Unsicherheit, die auch ein Erbe der Bildungsferne der Kongregation ist" (S. 13). Andererseits läßt der Hinweis auf die früher bei den Benediktinern blühende Gelehrsamkeit und der Beschluß, daß in den Klöstern hoffnungsvolle Jünglinge zu unterrichten seien (GK 1545), an die mahnend-tadelnde Feststellung der Reformatoren denken, wonach die Klöster früher Schulen gewesen seien. Jedenfalls erinnerte man sich jetzt in der Kongregation an die frühere hohe Bedeutung der Klöster für das kulturelle Leben. In einer Zwischenzeit der Ruhe 1548–1552 kümmerte man sich erneut um die theologische wie auch literarische Bildung der Mönche; auch Weltleute sollten im Kloster unterrichten dürfen. Im übrigen widmete man sich jetzt wie auch in den folgenden Jahren wieder energisch der Klosterzucht; dabei ging es entscheidend auch wieder um die vota monastica. Das Generalkapitel, das 1564 zu Trier abgehalten wurde, verpflichtete Äbte und Brüder auf die Dekrete des Konzils von Trient (Volk II, S. 171). Dazu Ziegler: „In den Jahren nach 1570 richtet sich das Augenmerk des Generalkapitels allmählich mehr auf das Äußere, auf Möglichkeiten der Rück- und Neugewinnung von Klöstern. Es scheint hier, mit einiger Vorsicht gesprochen, doch der Geist des Trienter Konzils . . ., mehr aber noch – nach außen – der Geist der

beginnenden katholischen Restauration wirksam zu werden ...“ (S. 57 f.). Tatsächlich scheint sich die Tridentinische konfessionelle Sonderung erst sehr allmählich durchgesetzt zu haben. Die Antwort auf die Reformation war einfach Restitution. Die Mittel waren Forderungen unter Prozeßandrohungen einerseits, Verhängung von Geldstrafen für pflichtversäumende Äbte andererseits. Daß die Restitution vorerst doch nicht gelang, führt Ziegler zu einem wesentlichen Teil auf den endgültigen Untergang des Klosters Bursfelde zurück. „Melchior, abbas Bursfeldensis“ gehörte 1588 zu den von Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel im Fürstentum Calenberg-Göttingen bestellten Visitatoren; von ihm heißt es, daß er weder die CA noch die Kirchenordnung von Braunschweig-Wolfenbüttel von 1569, die Julius nach dem Anfall Calenbergs an Wolfenbüttel dort einführte, noch das Corpus doctrinae Julium gekannt habe und daß er sein Skapulier erst auf Drängen der Visitatoren ablegte (vgl. Sehling, Kirchenordnungen VI, 2, S. 878). Ziegler zufolge soll er sich trotzdem bis zu seinem Tod 1601 der Bursfelder Kongregation verpflichtet gefühlt haben. (Volk, LThK II, 796: „Abt Melchior Böddeker . . . wurde Protestant“). Sein Nachfolger war eindeutig Protestant. Bursfelde war seit Jahrzehnten schwach gewesen; aber jetzt war die Kongregation ganz ihres Hauptes beraubt. Sie drohte endgültig zu versinken. Die Alternative lautete demnach Restitution oder Untergang. „Der neue Aufstieg: 1596–1612“ (Ziegler, S. 64) bringt keine neuen Momente. Wiederherstellung der Zucht, Neueinschärfung der vota, als Positivum das Drängen auf Bildung, sonst aber Wiedergewinnung, Neubestätigung der Privilegien kennzeichnen die Art des Kampfes. Für die „neue Blüte“ unter Leonhard Ruben und seinem Nachfolger 1602 bis 1612 gilt: es war „ein bewußt restaurativer Geist, der Ruben und das Generalkapitel beseelte“. Man wollte die Kongregation so groß und machtvoll wiederherstellen, wie sie vor der Reformation bestanden hatte. Ruben „war mehr auf das Alte gerichtet als auf eine echte Erneuerung“ (Ziegler, S. 70). Schließlich setzte sich die strikte konfessionelle Absonderung, die das Tridentinum für die katholische Kirche bewirkt hatte, auch in der Kongregation durch: 1602 verlangte man, daß neue Äbte künftig die Professio Tridentina ablegten. – Die geistige Haltung in der Zeit von „Hochblüte, Kampf und Triumph der Bursfelder Kongregation 1613–1631“ (Ziegler, S. 74) war natürlich erst recht keine andere; nur daß es jetzt um einen Rechtsstreit umfassenden Ausmaßes ging. Die verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten, die der Augsburger Religionsfriede spitzfindigen Juristen an etlichen Stellen bot (z. B. Art. 7: „so sollen auch solche eingezogene gütter, welche denjenigen, so dem reich on mittel underworfen und reichsstende sein, nit zugehörig, und dero possession die geistlichen zu zeit des Passauischen vertrags oder seithero nit gehabt, in diesem friedstand mit begriffen ... sein“), konnten jetzt zugunsten der Katholiken ausgewertet werden. Darüberhinaus konnte man die Rechtskraft des Augsburger Religionsfriedens als einer vom Papst mißbilligten kirchlichen Rechtsordnung vom Standpunkt des kanonischen Rechts aus überhaupt bestreiten. Die Möglichkeiten, die das Restitutionsedikt von 1629 als angeblich gültige Auslegung des Augsburger Religionsfriedens bot, nahm man dann allerdings auch gern wahr. Jetzt stützte man sich auf die „reichsoffizielle Restitution“ (Ziegler, S. 82). Mit dieser Stütze erreichte die Bursfelder Kongregation 1631 den Höhepunkt ihrer Macht. Für eine kurze Zeit waren alle Benediktinerklöster des Reiches in der Bursfelder Kongregation vereint, dessen einstiger Mittelpunkt, das Kloster Bursfelde, nun auch wieder katholisch war. Wenn man fragt, was die Kongregation in der Zeit dieser letzten Blüte an geistigen Werten vielleicht gewonnen haben könnte, so ist wohl auf die Einrichtung eines Studienseminars an der Universität Köln hinzuweisen (1614 ff.). Strikte Abgrenzung gegenüber etwaigen fremden Einflüssen zeigte sich aber auch dabei; an einer anderen Universität sollte niemand mehr studieren. Ziegler schließt das Kapitel betr. „Die Bursfelder Kongregation in der Zeit der Reformation bis zum Westfälischen Frieden“ mit einer Bestandsaufnahme über Stärke, Ausdehnung und äußere Bedingungen der Bursfelder Kongregation. Ein kurzes Wort über das Gefüge im Innern betrifft die Disziplin. Das Kapitel über „die gefährdeten Einzelklöster der Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit“ läßt die vorher aufgezeigte Gesamtentwicklung an der Geschichte der einzel-

nen Klöster anschaulich werden. Neue Gesichtspunkte dürften sich kaum ergeben. – In Anbetracht der Herausforderung zur geistigen Auseinandersetzung durch die Reformation sowie der starken Impulse zur geistigen Erneuerung der Kirche, die während des Mittelalters von Zeit zu Zeit gerade vom Mönchtum ausgegangen sind, möchte man nun enttäuscht sein. Wenn man sich aber die heutige unter dem Zeichen des zweiten Vatikanums stehende katholische Kirche anschaut, wenn man sie sich dort anschaut, wo sie sich für die gläubigen Katholiken im wesentlichen ereignet, im gemeinsam gefeierten Meßgottesdienst, so sieht man hier immerhin Kräfte am Werk, die wiederum von Benediktinerklöstern entscheidende Impulse empfangen haben. Die Bursfelder Kongregation hat mit dem Reichsdeputationshauptschluß ihr Ende gefunden; aber das einst ihr zugehörige Kloster Maria Laach, dann auch die Benediktiner-Erzabtei Beuron, Mutterkloster der Beuroner Kongregation, Stätten intensiver Forschung, wurden zu Trägern der katholischen liturgischen Erneuerungsbewegung, die jetzt zur vollen Entfaltung gelangt.

Ziegler hat seiner Darstellung noch einen nützlichen Anhang beigefügt, betr. A) Die Präsidenten der Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit, B) Die Mitgliedsklöster der Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit, C) Die Zahl der Teilnehmer an den Generalkapiteln. Ein Register sowie eine Landkarte mit Eintragung der Klöster erleichtern die Benutzung des Buches.

Göttingen *Anneliese Sprengler-Ruppenthal*

Andreas Zieger: Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 5). Köln (Böhlau) 1967. XVI, 210 S., kart. DM 24.–.

Über die Einführung der Reformation und die Bedeutung der landesherrlichen Entscheidung für diese neue Entwicklung liegen für das Herzogtum Preußen eine ganze Reihe von Untersuchungen vor, in denen auch der Anteil der Wittenberger Reformatoren gebührend gewürdigt wird. Seltener im Blickfeld wissenschaftlicher Forschung stand bisher Kurland, was einmal in der weniger günstigen Aktenlage seinen Grund hat, zum anderen darauf beruht, daß das Bekenntnis des Deutschordenshochmeisters Albrecht von Brandenburg-Ansbach zur Reformation 1525 eine ungleich stärkere Beachtung fand als die gleiche Handlung des livländischen Meisters Gotthard Kettler 30 Jahre später.

Bei der Schilderung der reformatorischen Entwicklung Preußens und Kurlands wurde immer nur am Rande danach gefragt, wie sich die Erlasse der Obrigkeit in der Pfarrerschaft und beim Kirchenvolk auswirkten, welche Probleme bei der Durchsetzung der neuen Lehre auftraten und welche organisatorischen Maßnahmen im einzelnen getroffen werden mußten. Es ist zu begrüßen, daß mit dieser Untersuchung von Andreas Zieger zum ersten Male dem „religiösen und kirchlichen Leben des 16. Jahrhunderts" eine eigene Monographie gewidmet wird. Daß der Verf. neben Preußen das Herzogtum Kurland in seine Darstellung einbezieht, ist berechtigt bei den engen Beziehungen zwischen beiden Ländern, wenn es sich auch, bedingt durch den historischen Ablauf, um ein Nacheinander, nicht um ein Nebeneinander, in der kirchengeschichtlichen Betrachtung handeln kann: 1568 erschien nach mehreren Vorläufern die bis auf weiteres letzte Kirchenordnung in Preußen, 1570 wurde die erste kurländische Kirchenordnung herausgegeben, die bis über das Jahr 1832 hinaus in Kraft blieb.

Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, deren Edition durch Emil Sehling schon mehr als 50 Jahre zurückliegt, sind bisher kaum als kulturhistorische Quellen beachtet worden. 1927 fertigte Johannes Wilken eine Dissertation über die niederdeutschen evangelischen Kirchenordnungen als Quelle zur deutschen Kulturgeschichte an; ähnliche Versuche für andere deutsche Landschaften liegen nicht vor. Die Aussagekraft der Kirchenordnungen zu überprüfen und damit einen Beitrag zur Kirchengeschichte zu leisten, bot sich insbesondere für das Herzog-

tum Preußen an, in dem 1525, 1544, 1558 und 1568 neue Kirchenordnungen erschienen, ein Ausdruck des auf ständige Verbesserung der kirchlichen Verhältnisse bedachten landesherrlichen Regiments, während die kurländische Kirchenordnung von 1570 auf den in den letzten 50 Jahren gemachten Erfahrungen anderer evangelischer Territorien fußen konnte.

In einem einleitenden Kapitel geht der Verf. auf die Quellen der Kirchenordnungen und die für seine Untersuchung gestellten Aufgaben ein und zeichnet den Hintergrund, auf dem die Ordnungen erwuchsen. Damit läßt er einen Gedanken anklingen, der für die Kirchenordnungen des Herzogtums Preußen kennzeichnend ist: Die Beurteilung der für ihre Ausarbeitung herangezogenen Quellen erfolgte sicher auch danach, in welchem Grade diese als Paradigmen zu gelten hatten oder Vorschriften enthielten, die der besonderen Lage dieses Landes entsprachen; doch scheint es bei der Betrachtung der politischen Geschichte Preußens nicht verwunderlich, daß bei der Kirchenordnung von 1558 dem mecklenburgischen Vorbild Raum gegeben wurde, während man in der Kirchenordnung von 1568 das sächsische Beispiel wieder beachtete. Der Einfluß, den Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg seit 1555 auf Albrecht von Preußen ausübte und der die preußische Landesverfassung bedrohte, ist demnach auch auf dem Gebiet kirchlicher Anordnungen nachweisbar. Die dynastischen Beziehungen zwischen Herzog Gotthard von Kurland und dem Hause Mecklenburg erklären dessen Einfluß auf die Kirchenordnung von 1570.

Durch die die Quellen und den theologischen Ursprung der einzelnen Kirchenordnungen betonende Untersuchung kann der Verf. manche in der Literatur seit langem fortgeerbten Ungenauigkeiten beseitigen. Dies betrifft u. a. die vielumstrittene Kirchenordnung von 1558, zu Unrecht die „osiandrische" genannt, von der nachgewiesen werden kann, daß weder „Osianders Lehren", noch „Melanchthons Sonderlehren" darin ihren Niederschlag gefunden haben. „Falsche Lehre konnte die orthodoxe lutherische Partei in Preußen dieser Kirchenordnung nicht vorwerfen" (S. 30). Ob es die „landfremden oberdeutschen" Zeremonien (S. 22) waren, denen 1558 der Widerstand der Stände galt, kann bezweifelt werden, da bei dieser Kirchenordnung die politischen Umstände, unter denen sie zustandekam, entscheidend für die Ablehnung wurden, weniger der Inhalt der Lehrsätze.

Die in den Kirchenordnungen Preußens und Kurlands enthaltenen kirchenorganisatorischen und den Ablauf der gottesdienstlichen Handlungen regelnden Anordnungen werden vom Verf. in vier Problemkreisen behandelt: 1. Der Glaube und seine Bedrohung; hier geht es um die Herausbildung des neuen Bekenntnisses in der Abgrenzung zur alten Lehre und in der Auseinandersetzung mit schwärmerischen Richtungen. 2. Gottesdienstliche Formen und Handlungen, wobei die Übersichten über Gleichheit und Unterschiede in den Agenden der Kirchenordnungen zwischen 1525 und 1570 zur Veranschaulichung hilfreich sind. 3. Religiöses Leben und kirchliche Zucht, 4. Der evangelische Geistliche im Spiegel der Kirchenordnungen von Preußen und Kurland, zwei Kapitel, in denen neben den kirchengeschichtlichen auch kulturhistorische Fragen zum Mittelpunkt der Betrachtung gemacht werden.

Mit Gewinn wurden in diesen Kapiteln einzelne Visitationsberichte herangezogen. Eine systematische Auswertung dieser für die preußische Kirchengeschichte höchst ergiebigen Quellengruppe liegt bisher nicht vor; sie hätte dazu beigetragen, manche in den Kirchen- und Landesordnungen ergangenen Verfügungen verständlicher und weniger schroff erscheinen zu lassen. Die Herkunft der Pfarrer, ihre Ausbildung, Besoldung und Tätigkeit, die Stellung innerhalb der Gemeinden, die kirchlichen Mißstände, aber nicht weniger auch erfreuliche Erscheinungen innerhalb der Gemeinden kommen in den Visitationsrezessen unmittelbarer zum Ausdruck, als es in den Kirchenordnungen geschehen kann. Die Bedenken der Pfarrer von 1540 (Ostpr. Fol. 470, hier zitiert S. 167) zeichnen aus gegebenen Gründen das Bild besonders dunkel. Die Benutzung der Presbyterologien von Daniel Heinrich Arnoldt und Johann Jacob Quandt (Ms. im Staatlichen Archivlager Göttingen) hätten ohne Zweifel hier berichtigend wirken können; auch das Ende 1968 vom Verein für ost- und westpreußische Familienforschung herausgegebene Altpreußische Pfarrerbuch

von Friedwald Möller zeigt, daß spätestens ab 1550 eine regelmäßige geistliche Versorgung der Kirchspiele des Herzogtums Preußen gesichert war. Die Bearbeitung mehrerer Huben Ackerland durch den Pfarrer war durchaus die Regel in Preußen, auch in späterer Zeit, und die Höhe der Vergütung richtete sich nicht zum wenigsten nach der Höhe der Erträgnisse; so war die Besoldung der Pfarrer in den Kirchspielen Preußisch Litthauens verhältnismäßig hoch, da der Ertrag aus dem Pfarracker geringer war als anderswo. Wie es in einem Erlaß Herzog Albrechts (Staatliches Archivlager Göttingen Etats-Ministerium 37a Nr. 4) zum Ausdruck kommt, war nicht selten die Ausdehnung eines Kirchspiels der Grund für die Einrichtung von Filialen; die schlechte finanzielle Lage einzelner Dörfer legte eher den Gedanken der Zusammenlegung von Gemeinden nahe.

Die enge Verbindung von Kirchengeschichte und politischer Geschichte in der Zeit, da sich die Obrigkeit für die geistlichen und weltlichen Belange zugleich verantwortlich fühlen mußte, wird im Herzogtum Preußen in einem besonderen Maße deutlich. Toleranz im Religiösen des 16. Jahrhunderts zu dulden (S. 34), lag abseits der von lutherischer Glaubenskraft erfüllten Fürstengeneration. Die Großzügigkeit Herzog Albrechts gegenüber Sekten und Schwärmern („es will mir nicht geziemen, in die Leute den Glauben zu dringen"), mitbestimmt von der notwendigen Einsicht, Siedler für das entvölkerte Herzogtum zu gewinnen, wurde durch Luther 1532 in seiner Schrift „An den durchlauchtigen Herrn Albrecht . . . wider ettliche rottengeister" gerügt (S. 45); das Mandat gegen die Schwärmer von 1535 sollte mit den Bemühungen der Wittenberger um die Festlegung einheitlicher Glaubensstandpunkte in Verbindung gebracht werden (S. 39 und 41).

So ist das Buch von Zieger voller Anregungen. Manche aus der altpreußischen und kurländischen Geschichte längst bekannte Tatsache erscheint durch die aus den Kirchenordnungen gewonnene neue Fragestellung in einem neuen Licht, manche Unklarheiten werden beseitigt, neue Tatsachen bekanntgemacht und das äußere Erscheinungsbild von Glaube, Sitte, Frömmigkeit und kirchlichem Leben beschrieben. Dies geschieht, soweit man überhaupt imstande sein kann, aus den von weltlicher und geistlicher Obrigkeit, von Fürsten und Bischöfen erlassenen Kirchenordnungen Aussagen darüber zu gewinnen. Wie sich die Anordnungen bei den Geistlichen und innerhalb der Gemeinden ausgewirkt haben, wie sich das kirchliche Leben auf der „unteren Ebene" tatsächlich abspielte, darüber ist aus den Kirchenordnungen jedoch nur indirekt etwas zu erfahren. Der Verf. hat durch Hinzuziehung einiger Visitationsabschiede, die im Quellenverzeichnis nicht aufgeführt werden, die Aufgabe, die er sich mit seiner Arbeit stellte, erweitert; dadurch ist es ihm möglich geworden, Probleme in seine Darstellung einzubeziehen, über die die Kirchenordnungen selbst keine Auskunft geben, die man jedoch in diesem Buche erwartet. Mit ihm gab er einen wichtigen Beitrag zu einem bislang wenig beachteten Forschungsgebiet, der Kirchen- und Religionsgeschichte Preußens und Kurlands im 16. Jahrhundert.

Bonn *Iselin Gundermann*

Neuzeit

Hans Eberhardt (Bearb.): Übersicht über die Bestände des Landesarchivs Rudolstadt (= Veröffentlichungen des Thüringischen Landeshauptarchivs Weimar, Bd. 8). Weimar (Böhlau) 1964. IX, 256 S., 1 Karte, geb. DM 22.–.

Die vorliegende Übersicht über die Bestände des Landesarchivs Rudolstadt ist vom Herausgeber der oben zitierten „Veröffentlichungen des Thüringischen Landeshauptarchivs Weimar", Hans Eberhardt, selbst bearbeitet worden. Aus dem Vorwort kann entnommen werden, daß dieser Band den sechsten und letzten der Übersichten bildet. Die Bände, die die Landesarchive Gotha (Bd. 3, 1960), Meiningen

(Bd. 4, 1960) und Altenburg (Bd. 5, 1961) erschließen, sind in der ZKG. III/IV 1961 und III/IV 1962 vom Referenten besprochen worden. Es ist ein für die historische Forschung sehr verdienstliches Unternehmen, das mit dem vorliegenden Band im Hinblick auf die komplizierten territorialen Entwicklungen in Thüringen und das entsprechende Schicksal der Archivalien zum Ziele gebracht worden ist.

Um Licht in die genannte Kompliziertheit der „Territorialbildung der Schwarzburger" zu bringen, hat Hans Eberhardt der Übersicht mit gutem Grund eine ausführliche Einleitung vorausgeschickt (S. 1–14). Sie gibt einen Einblick in „die mannigfaltige Geschichte der schwarzburgischen Territorien" und in „die nicht weniger verwickelte Behörden- und Archivgeschichte dazu" (S. 1). Eine Wiedergabe der gedrängten Darstellung ist nicht möglich. Jeder Benutzer der Übersicht muß sie, will er nicht Irrtümern anheimfallen, aufmerksam lesen. Es sei nur kurz notiert, daß sich 1599 mit dem Stadtilmer Vertrag „die Aufteilung in die beiden Linien Schwarzburg-Rudolstadt und Schwarzburg-Sondershausen" abzeichnete und „erst mit dem Anfall der Herrschaft Arnstadt an die Herrschaft Sondershausen 1716" „auch die Linie Schwarzburg-Sondershausen zu einer politischen Einheit" gelangte (S. 3). In beiden Fürstentümern kam es 1850 mit der Bildung des Ministeriums zu einem Neuaufbau der Behörden. Als 1909 die Fürsten von Schwarzburg-Sondershausen ausstarben, „ergab sich die Personalunion der beiden schwarzburgischen Fürstentümer". Eine Zusammenlegung von Behörden war die natürliche Folge.

Die verwickelte Geschichte von Gebietszuwachs und -verlusten zeigt sich auch in der schwarzburgischen Archivgeschichte. Unter Verzicht auf die von Eberhardt genannten nicht unwichtigen Einzelheiten übernehmen wir die Feststellung, daß bei der Bildung des Landes Thüringen 1920 drei schwarzburgische Archive bestanden. 1929 wurde das Arnstädter Archiv aus Gründen der besseren Benutzbarkeit „dem Staatsarchiv Rudolstadt übergeben" (S. 7). Im Jahre 1952 wurde das Landesarchiv Sondershausen in das Rudolstädter Schloß überführt, „so daß damit das Landesarchiv Rudolstadt nun wirklich zum ‚Schwarzburgischen Zentralarchiv' wurde" (S. 8).

Eberhardt macht, indem er sich der Charakterisierung der Aufbauprinzipien zuwendet, darauf aufmerksam, daß der Bestand des Rudolstädter „Geheimen Archivs" nach dem Pertinenzprinzip erfaßt ist. Erst 1921 fand im Rudolstädter Archiv das Provenienzprinzip seinen Eingang, zu dessen Durchsetzung in den letzten Jahren auch Bestände aus dem „Geheimen Archiv" herausgelöst wurden. Da für die Bestände des Staatsarchivs Sondershausen Einzelverzeichnisse und eine sachliche Aufgliederung des Archivgutes fehlten, konnte auf sie ab 1924 auch für die älteren Bestände das Provenienzprinzip in gewissen Grenzen Anwendung finden. Gelegentliche Abweichungen sind in den Einleitungen zu den Beständen festgehalten worden.

Die Planung der vorliegenden Bestandsübersicht hat seit 1954 die Bemühungen um klare Bestandsbildungen gefördert und auch dazu angeregt, das Schriftgut für die nachgeordneten thüringischen Behörden zur Auffüllung bereits vorhandener Teilbestände hereinzuholen. „Somit ist im Landesarchiv Rudolstadt zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Provenienzbildung für die schwarzburg-sondershäusischen und die thüringischen Bestände zu einem ersten Abschluß gekommen und damit der künftige Bestandsaufbau vorgezeichnet" (S. 13).

Für die äußere Gestaltung des vorliegenden Bandes sind selbstverständlich die Grundsätze maßgebend gewesen, die, wie schon in den genannten früheren Besprechungen vermerkt, in der Bestandsübersicht des Thüringischen Landeshauptarchivs Weimar Anwendung fanden. Die grobe Aufgliederung der Übersicht ist folgende: Die Abteilung A verzeichnet die Urkunden und Kopialbücher, die Abteilung B das Fürstentum und den Freistaat Schwarzburg-Rudolstadt, Abteilung C das Fürstentum und den Freistaat Schwarzburg-Sondershausen, Abteilung D Preußische Behörden, Abteilung E das Land Thüringen, Abteilung F Karten, Abteilung G Stadt-, Guts- und Familienarchive, Abteilung H Stiftungen, Gesellschaften und Vereine und Abteilung I Sammlungen und Nachlässe.

Für den Kirchenhistoriker sind, soweit aus der Übersicht erkennbar, bei den älte-

ren Beständen von Schwarzburg-Rudolstadt das Konsistorium Frankenhausen und bei denen nach 1850 „Das Ministerium III. Abteilung – Kirche und Schule – und seine nachgeordneten Behörden" von besonderem Interesse. Bei Schwarzburg-Sondershausen sind als ältere Akten die des Konsistoriums Sondershausen und des Konsistoriums Arnstadt zu finden und nach 1850 „Das Ministerium IV. Abteilung – Kirche und Schule – und seine nachgeordneten Behörden". Die Lektüre der Übersicht zeigt außerdem, daß auch in anderen Abteilungen Kirchensachen oder ihnen verwandte Materialien verborgen sind. Solche Quellen aufzuweisen, ist ja einer der Zwecke der geschaffenen Übersichten.

Bei den einzelnen Abteilungen oder Gruppen oder Sammlungen ist wie schon in den bisherigen Übersichten die Zeitdauer angegeben, über die sich der Bestand erstreckt, ferner der Umfang in laufenden Metern, oder ein Verzeichnis ist genannt. Eine beigegebene Karte bietet eine willkommene Hilfe für den, der die Lage der schwarzburgischen Staaten mit ihren Städten und Dörfern erkennen möchte.

Bonn *Otto Wenig*

Dieter Froitzheim: Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg (= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 23). Amsterdam (B. R. Grüner) 1967. 156 S., geb. Hfl. 20.–.

Der Verfasser bietet eine systematische Darstellung des Staatskirchenrechts in einem Staat, der nur sieben Jahre existierte, dennoch aber gerade hinsichtlich seines Verhältnisses zur Kirche und seiner entsprechenden Gesetzgebung Interesse verdient. Da eine allgemein anerkannte Definition des Begriffs Staatskirchenrecht nicht existiert, versteht der Verfasser darunter „die Summe der staatlichen Normen, die das Wesen und Wirken der Kirche unmittelbar betreffen". Dem entspricht die Methode seines Vorgehens. Nachdem in einem kurzen ersten Teil ein historischer Überblick über die Entstehung dieses von Napoleon 1806 gebildeten Großherzogtums und über seine weitere Geschichte geboten wird, sind im zweiten Teil die Regelungen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im einzelnen abgehandelt: Säkularisation, Recht der Geistlichen, Eherecht, Feiertagsfrage, Gottesdienstordnung, Schulwesen, Theologen-Ausbildung, kirchliche Vermögensverwaltung, Patronatsrecht etc. Dazu konnte Material aus verschiedenen Archiven, konnten v. a. gedruckte Quellen (Gesetzessammlungen) sowie umfangreiche Sekundärliteratur herangezogen werden.

In Auswertung dieser Unterlagen, zugleich in Rückblicken und Vorgriffen auf die Gesetzgebungen der voraufgegangenen preußischen, bayrischen u. a. Regierungen und der 1813 eingesetzten Regierung des „General-Gouvernements", ergibt sich für die kurze Zeit des Bestehens des Großherzogtums Berg unter Joachim Murat und besonders unter dem vormundschaftlichen Regiment Napoleons das Bild weitgehender ordnender Eingriffe des Staates in den Bereich der Kirche und ihres Lebens. Doch widerlegt der Verfasser die verbreitete Ansicht, die Regierung des Großherzogtums habe einen außergewöhnlich großen Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse genommen. Eine weitaus radikalere Veränderung der Verhältnisse als diese, im wesentlichen die Maßnahmen der früheren Regierungen weiterführenden, Regelungen bedeutete die Neuordnung von 1813 (Einsetzung des Oberkonsistoriums). Für den behandelten Zeitraum ergibt sich staatlicherseits eine Politik, die, „weder besonders kirchenfreundlich noch kirchenfeindlich", Nutzen darin sieht, daß der Kirche ein gewisser Einfluß im öffentlichen Leben erhalten bleibt. Dabei lassen sich drei Arten von Verordnungen unterscheiden: diejenigen, zu denen der Staat in Ausübung seiner Ordnungsaufgaben verpflichtet ist (hierzu rechnet der Verfasser neben dem Verbot von Kontroverspredigten auch die Beschlagnahme der Neuauflage des Heidelberger Katechismus wegen seiner anstößigen Frage 80); andere, mit denen der Staat offenbar die Freiheit der Kirche verletzte; und schließlich eine dritte Gruppe – sie war die weitaus größte –, die eine natürliche Beschränkung der Kirche auf ihre eigentliche Aufgabe bedeutete, sofern sie diese im Verlauf der Geschichte vielfältig überschritten hatte (geistliche Gerichtsbarkeit, Schulwesen etc.). Dabei wird die Frage der Geltung des französischen Konkordats für den Bereich des Groß-

herzogtums Berg verneint, da dieses neue Staatsgebilde entgegen der üblichen Auffassung nicht Teil Frankreichs gewesen sei, wie der Verfasser im Zusammenhang seiner Untersuchung der bestehenden älteren Regelungen darlegt.

Aegidienberg *Herwart Vorländer*

Augustinus K. Huber: Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte (= Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer 4). Königstein (Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer) 1966. 128 S., 5 Abb., kart.

Unter den Arbeiten zur Kirchengeschichte Deutschlands und Österreichs im 19. Jahrhundert gibt es nur wenige, die im Zuge der Ereignisse nicht über die Grenze ins gleichsprachige und an der gemeinsamen Reichstradition teilhabende Nachbarland hinübergreifen. Trotzdem ist die Gesamtdarstellung des wechselseitigen Aufeinanderwirkens des reichsdeutschen und österreichischen Katholizismus erst noch zu schreiben. Um so willkommener ist eine Studie, in der A. K. Huber, eine Anregung G. Schreibers aufgreifend, einen gedrängten Überblick bietet. An der Menge angezogener Titel wird ersichtlich, daß der Verfasser beträchtliche Mühe aufgewandt hat, ein ausgedehntes Einzugsgebiet für sein Thema abzusuchen. Motor tiefgreifender Bewegungen auch auf kirchenpolitischem Gebiet war im vergangenen Jahrhundert die Frage der deutschen Einheit. Von ihr empfing das Wechselspiel der beiden Katholizismen aufeinander, das Zusammenstreben und Auseinanderrücken seine Impulse. Nur bis zur Entscheidung dieser Frage in der Reichsgründung Bismarcks ist der Titel der Arbeit auf die geschilderten Vorgänge strenggenommen anwendbar.

Der Schock der Säkularisation und der Wegfall der kaiserlichen Reichskirchenhoheit hatte in Kirchenvolk und Episkopat die Erinnerung an übergreifende Gemeinsamkeiten keineswegs ausgelöscht. Infolgedessen blieb der Blick nicht weniger deutscher Bischöfe orientierungsuchend weiter auf Wien gerichtet. Weltlichen Regententums entkleidet, waren sie zwar ungeteilt auf das Hirtenamt verwiesen, hatten aber in der Vereinzelung die Folgen politischer Ohnmacht drastisch zu spüren bekommen, als sie unter das Regiment der Landesfürsten gerieten. Das Österreich Metternichs verkannte nicht die Aufgabe und Chance, als Führungsmacht im Deutschen Bund die katholischen Interessen wahrzunehmen. Zur ersten gesamtdeutschen Bischofskonferenz wurden 1848 auch die österreichischen Oberhirten nach Würzburg eingeladen. Der Erzbischof von Salzburg, Primas von Deutschland, übernahm den Ehrenvorsitz. Das Zusammengehörigkeitsgefühl überdauerte selbst den Waffenentscheid gegen die großdeutsche Lösung in der Einigungsfrage. Noch 1867 – ein Jahr nach Königgrätz – wurde die Einladung an die österreichischen Bischöfe zur Konferenz in Fulda erneuert, fand in Innsbruck noch einer der insgesamt sechs auf österreichischem Boden abgehaltenen gesamtdeutschen Katholikentage statt.

Nichtsdestoweniger machte die Konstituierung eines deutschen Nationalstaats unter preußisch-protestantischem Vorzeichen den Versuchen übergreifender organisatorischer Zusammenschlüsse ein Ende. Um die Kirchenfreiheit hatten die Bischöfe jetzt mit verschiedenen Regierungen zu ringen. Das lockerte nicht nur die Bande zum österreichischen Episkopat, der Kulturkampf ließ auch die deutsche Bischofsgemeinschaft in die Konferenzen von Fulda und Freising auseinandertreten. Dennoch rissen die Fäden zu Österreich nicht ab. Beherrschten vor 1871 die Kontakte institutioneller Natur das Bild, so verlagerten sie sich jetzt aufs Persönliche und Individuelle. Von der größeren Kirchenfreiheit der Donaumonarchie wurden insbesondere die Nachwuchskräfte von Ordensgemeinschaften angezogen, deren Zweige in Deutschland durch die Kulturkampfgesetze entweder ganz verboten waren oder sich nicht mehr entfalten konnten. Es wäre wünschenswert gewesen, über den Umfang des Zuzugs an Ordenskandidaten genauere statistische Angaben zu erhalten, wobei die Schwierigkeit ihrer Beschaffung nicht verkannt werden soll. Immerhin vermittelt auch die Aufzählung derer, die, aus Deutschland stammend, das kirch-

liche Leben Österreichs führend mitgestaltet haben, ein anschauliches Bild von der Breite der Kommunikation, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zwischen beiden Ländern anhielt.

München *Ludwig Volk*

Karl Löwith (Hrsg.): Die Hegelsche Linke. Texte aus den Werken von Heinrich Heine, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Sören Kierkegaard. Stuttgart/Bad Cannstatt (Friedrich Frommann Verlag [Günther Holzboog]) 1962. 288 S., geb.

Hermann Lübbe (Hrsg.): Die Hegelsche Rechte. Texte aus den Werken von F. W. Carové, J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Gans, H. F. W. Hinrichs, C. L. Michelet, H. B. Oppenheim, K. Rosenkranz und C. Rössler. Stuttgart/Bad Cannstatt (Friedrich Frommann Verlag [Günter Holzboog]) 1962. 330 S., geb.

Der Zerfall der Hegelschen Philosophie und Schülerschaft nach dem Tod des Meisters in eine Rechte und Linke ist als Tatsache des 19. Jahrhunderts jedermann gegenwärtig. Die Dokumente dieser Entwicklung, unter deren Auswirkung wir noch stehen, werden weit seltener gelesen, auch wenn sie in den Gesamtausgaben der beteiligten Autoren stehen; noch seltener dann, wenn sie längst vom Markte verschwunden und auch in den Bibliotheken nicht mehr leicht zu finden sind. Die Idee des auch sonst für Reprints und Reprisen der Philosophie- und Geistesgeschichte verdienten Verlags, wenigstens in Auswahl die Texte der Hegelschen Linken und Rechten zugänglich zu machen, ist daher höchst begrüßenswert. Dabei kann es nicht meine Absicht sein, in dieser durch mein Verschulden ohnehin sehr verspäteten Anzeige mehr als einen Anreiz zur eigenen Arbeit zu vermitteln. So ansprechend die Bände äußerlich aufgemacht sind, im Format freilich etwas quer, so sehr regen sie den Appetit des Lesers an. Und das sollen sie ja auch.

Ganz von selber drängt sich uns die Hegelsche Linke zuerst entgegen. Immer hat sie mehr Lärm als die Hegelsche Rechte gemacht. Fast alle Autoren, die K. Löwith auswählt und zu Worte kommen läßt, leben wenigstens noch als Namen in unserm Bildungsbewußtsein, Moses Hess vielleicht ausgenommen. D. Fr. Strauß freilich, für die Theologiegeschichte der wichtigste Links-Hegelianer, fehlt völlig. Aber auch ohne ihn bestätigt sich an Löwiths Auswahl, daß zusammen mit der Politik Religion und Theologie, oft ausdrücklich, immer unausgesprochen, das eigentliche Thema waren. Die Texte reichen von einem knappen programmatischen Passus Heinrich Heines (39/40) über ziemlich kurze Texte von A. Ruge, M. Hess und M. Stirner bis zum Kern und Hauptstück der Sammlung: von Seite 75 bis Seite 226 hat Bruno Bauer das Wort, zunächst mit seiner kulturpolitischen Programmschrift ‚Rußland und das Germanenthum' (1853), dann mit der ‚Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen' (1841), über einhundert Druckseiten: gewiß eines der amüsantesten und fast immer geistreichen Dokumente des Vormärz, wenn nicht des ganzen Jahrhunderts. Hegel wird im Stil der Berliner Evangelischen Kirchenzeitung als Atheist und Antichrist denunziert und demaskiert, mit vielen schönen und aufschlußreichen Zitaten des Meisters und mit noch mehr schrecklich angeklebten Bibelzitaten im Stile der Erweckungsbewegung und ihrer frommen Polemik, im ganzen vielleicht doch nicht völlig geeignet, den Kern eines solchen Textbandes auszumachen. Aus D. Fr. Strauß wäre mehr zu holen gewesen, wenn schon der Polemik mit Recht so viel Raum gegeben werden mußte.

Ein paar knappe, aber eindrucksvolle Texte aus Feuerbach (z. B. über sein Verhältnis zu Hegel), aus K. Marx (z. B. die vielzitierten Passagen aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie mit der Konstituierung des Proletariats als Voraussetzung einer möglichen Revolution (256–267), aber auch über die Frage der Judenemanzipation) und aus Kierkegaard – nicht nur mit seiner Kategorie des Einzelnen, sondern auch mit bemerkenswerten Sätzen zur Lage um 1848 – runden die Auswahl ab.

Löwith schickt eine ziemlich ausführliche (7–38) und sehr gehaltvolle Einleitung voran. Als vielleicht bester Kenner jener Zeit und als Philosoph von heute hat er

viel zu sagen. Dem Leser wird deutlich, wie gerade das Ineinander von Theorie und (programmatischer) Praxis der Hegelschen Linken zu ihrem Glanz und zu ihrem Elend verholfen hat; nicht nur am äußeren Scheitern der Autoren dieser Richtung läßt sich das ablesen, sondern auch am Versanden ihrer Programme. Löwith betont, daß mit dem Thema von Geschichte und Geschichtlichkeit seit Hegel etwas Neues in die Philosophie kam: nicht mehr der Kosmos und seine Physik und Metaphysik beschäftigen die Geister, sondern eben Geschichte und Geschichtlichkeit, und damit das Wandelbare. Löwith betrachtet das durchaus nicht als reinen Gewinn. „Diese unphilosophische Auslieferung an das geschichtliche Denken ist nicht nur dem historischen Materialismus von Marx und dem politischen Historismus von Ruge eigentümlich; sie kennzeichnet auch alles nachhegelsche und nachmarxistische Denken des westlichen common man, der kein Kommunist ist . . . Wenn uns die Zeitgeschichte etwas lehren kann, dann offenbar dies, daß sie nichts ist, woran man sich halten und orientieren könnte. Sich inmitten der Geschichte an ihr orientieren wollen, das wäre so, wie wenn man sich bei einem Schiffbruch an den Wogen anhalten wollte" (38). Auch wer Löwith hierin nicht so ganz beistimmen möchte, wird beim Studium der Hegelschen Linken bemerken, daß sie das Modell der heutigen Diskussion bildet.

Noch höher muß man Gewicht und Verdienst der Anthologie einschätzen, die Hermann Lübbe der ‚Hegelschen Rechten' gewidmet hat und mit der er sie der Vergessenheit zu entreißen versucht. Er begründet seine Auswahl in einer ausgezeichneten, freilich fast zu knappen Einleitung (7–17). Das Unternehmen kommt einer Wiederentdeckung gleich. Denn auch der Liebhaber des 19. Jahrhunderts kennt von den hier versammelten Autoren die meisten bestenfalls dem Namen nach; der Theologe kennt von Rosenkranz vielleicht auch noch die theologische Enzyklopädie (1831); andere Namen leben nach in der großen Hegel-Ausgabe; wieder andere als Philosophie-Historiker, so der Professor par excellence, Kuno Fischer, und sein Lehrer J. E. Erdmann, dessen siebenbändige Philosophiegeschichte der Neuzeit 1931 nochmals gedruckt wurde, und der noch 1867 mit einer Predigtsammlung hervortrat.

Aus Lübbes, übrigens von ihm selbst so bezeichneter Anthologie ergibt sich: die Hegelsche Rechte war politisch keineswegs ‚rechts'. Den konservativen Balten Erdmann ausgenommen, waren alle ihre Vertreter liberal, am Geschehen von 1848 intensivst beteiligt, u. a. mit eigenen Denkschriften und Verfassungsentwürfen. So kamen sie in der Folgezeit mit dem ganzen politischen Liberalismus ins Gedränge und gerieten in Vergessenheit. Lübbe schildert den Gang der Dinge eindrucksvoll genug: „Der Ausgang der 48er Revolution bedeutet für die Hegelianer die große Enttäuschung. Sie reagieren darauf vielfach mit resignierter Zuwendung zu wissenschaftlich-literarischer Tätigkeit, die ihnen die politische Misère aus den Augen brachte. Oder sie blieben unverdrossen und wurden alsdann, sofern sie zuvor geschwärmt hatten, ‚realistisch'. Statt Verfassungen zu projektieren, entwarfen sie nun Bürgervereinsstatuten. Und nicht mehr vor dem Forum der Menschheit erhoben sie ihre Stimme, sondern im Kreisblatt. Die alten politischen Prinzipien und Ideale blieben freilich in ihrer Reinheit bewahrt und fanden ihre Kultur in der Bewunderung, die man der politischen Welt Angelsachsens entgegenbrachte" (16). Im übrigen blieben die Rechtshegelianer mindestens in der Universitätswelt einflußreich genug. Wie aus den sehr verdienstlichen Kurzbiographien und -bibliographien der Lübbe'schen Auswahl hervorgeht, erstrecken sich ihre Daten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. In der Person C. L. Michelets (1801–1893) reicht die alte Hegelschule bis fast an den Neu-Hegelianismus heran (326). Michelet bekam noch 1892 einen Festgruß zum 90. Geburtstag, dargereicht von Mitgliedern der 1843 von ihm mitgegründeten Berliner Philosophischen Gesellschaft. Daß nach der Jahrhundertmitte der Streit um Darwinismus und Materialismus so erbittert verlief, erklärt sich u. a. auch aus der noch herrschenden Position der Rechtshegelianer. Sie wehrten sich um ihre Stellung.

Die von H. Lübbe ausgewählten Texte sind vor allem politisch-historischen Inhalts; einige auch philosophiegeschichtlich. Obwohl viele Rechtshegelianer von der

Theologie kamen, tritt das theologische Thema in diesen Texten stark zurück. Man kann diesen Autoren nicht vorwerfen, daß sie die soziale Frage ignoriert hätten; daß sie sie nicht zu lösen vermochten, wird allerdings auch deutlich. Natürlich liegt auf den sprachlich sehr kultivierten und oft geistvollen Abhandlungen zur Politik und Geschichte einiger Staub. Dennoch geht von manchen Beiträgen z. B. von Rosenkranz' Abhandlung über öffentliche Meinung oder ‚über den Begriff der politischen Partei' eine unmittelbare Wirkung aus. Am stärksten greift er in die heutige Debatte ein mit dem Kapitel über Hegel (29–47), obwohl oder gerade weil er fast nur den politischen Hegel darstellt. Vergleicht man dieses Hegelkapitel mit dem Pamphlet Bruno Bauers, das Löwith in die Mitte seiner Auswahl gestellt hat, dann fragt man sich ernstlich, warum die Hegelschen Rechte so völlig vergessen werden konnte.

Münster i. W. *K. G. Steck*

Herwart Vorländer: Kirchenkampf in Elberfeld 1933–1945. Ein kritischer Beitrag zur Erforschung des Kirchenkampfes in Deutschland (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe, Band 6). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1968. 672 S. kart.

Der Verf., vor einigen Jahren mit einer vortrefflichen Dissertation über „Ev. Kirche und soz. Frage in der werdenden Industiestadt Elberfeld" hervorgetreten, wendet sich in dem jetzt erschienenen Werk dem Kirchenkampf in Elberfeld zu. Das Buch hat der Bonner Theologischen Fakultät als Habilitationsschrift vorgelegen. Ein umfangreiches Material wird in ihm ausgebreitet, das in sehr ausführlichen Zitaten zur Sprache kommt. Unter der Fülle des auf diese Weise Gebotenen tritt die Kunstform der historischen Erzählung bisweilen zurück. Aber wie der Verf. seinen Stoff vorführt, verdient alle Anerkennung und macht die Lektüre zu einem aufregenden Erlebnis. Unversehens gerät der Leser mitten in das Getümmel und erlebt fast unmittelbar kirchliche Straßenschlachten und Belagerungskämpfe, hört den rhetorischen Donner der Streitenden. Wer die Hauptakteure des Widerstandes persönlich gekannt hat, kann dem Verf. nur zustimmen: ja, so waren sie, die pastörlichen Recken auf dem reformierten Feldherrnhügel, die wie die Götter der griechischen Sage in die Arena hinabstiegen und unmittelbar die Führung des Kampfes übernahmen. Sie waren unerbittlich, wenn sie den Gegner einmal als Gegner erkannt, sich an ihn herangeschlichen und in das Weiße seines Auges geblickt hatten, aus dem für sie nur Verrat an der Wahrheit glitzerte. Jedes Ansinnen eines Ausgleichs mit Empörung von sich weisend, hatten sie sich schließlich wie heißatmende Ringer im theologisch-kirchlichen Clinch so verklammert, daß nur ein himmlischer Schiedsrichter über sie mit Erfolg sein Tuch hätte werfen können. Es kam der Krieg. Mit ihm das Ende. Zwei Bombenangriffe im Sommer 1943 verwandelten das Wuppertal in eine Ruinenlandschaft.

Wir sind heute fast 30 Jahre von dem, was unter der Sammelbezeichnung Kirchenkampf bereits in die Geschichtsschreibung eingegangen ist, entfernt. Der Abstand braucht jedoch keineswegs das Gewicht dessen, um das es ging, zu verringern, schon gar nicht die Wertungen zu verlagern. Die Männer, die damals in Elberfeld für Bekenntnis und Lehre leidenschaftlich stritten und dabei die Zügel so straff anzogen, daß sie zerrissen, werden immer unsere Achtung besitzen. Sie ruhen heute in der Nähe der Gräber von Kohlbrügge und Wichelhaus und gehören dieser theologie- und kirchengeschichtlichen Tradition an. Und in den verborgensten Falten ihrer trotzigen Herzen lebte die geheime Sehnsucht, daß Glaube und Geschichte doch wieder zu einer Konkordie kommen mögen. – Aber das Phänomen „Kirchenkampf" wird der Historiker heute sachlicher betrachten müssen und sich ihm nur ohne Benutzung von Salböl und Weihwasser nähern dürfen. Was in dem Buch von Vorländer wie eine isolierte Lokalgeschichte aussieht, gehört gleichwohl wie der ganze Kirchenkampf einem größeren Zusammenhang an, der das leidvolle politische und theologisch-kirchliche Schicksal der Deutschen umschließt. Der Verf. sagt das nicht so. Aber die selbstlose Art, wie er die Quellen sprechen läßt, macht diesen Horizont

sichtbar. Dafür gebührt ihm Dank. Sein Buch ist eine ausgezeichnete Leistung. Wir stehen heute vielleicht erst am Anfang eines neuen, weniger enthusiastischen, aber auch nicht weniger teilnehmenden Verstehens der von Opfer, Treue und Verwirrung erfüllten tragischen Vorgänge in den deutschen Kirchen der Reformation zwischen 1933 und 1945.

Berlin *Karl Kupisch*

In einer Vorlesung über „Landgrave Philipp of Hesse 1504–1567. Religion and Politics in the Reformation" (= Reformation Essays & Studies, 1). Saint Louis, Missouri 1967, 37 S., 1 Abb., kann Hans J. Hillerbrand vieles nur andeuten. Manches bleibt auch offen oder ruft Kritik wach. Bedenklich ist die große Zahl von Druckfehlern, die sich in den deutschen Texten des 16. Jahrhunderts findet, weil sie Lesern, die des Deutschen nur wenig kundig sind, das Verständnis sehr erschweren oder auch unmöglich machen. Doch vermögen die Ausführungen über einige wichtige Fakten zu informieren, die im englischsprachigen Bereich bisher kaum oder auch gar nicht bekannt waren.

Erlangen *Gerhard Müller*

Zeitschriftenschau

Archiv für Liturgiewissenschaft 11 (1969)

S. 5–9: B. Fischer, Per multa curricula annorum (in frühchristliche Zeit zurückreichendes Motiv aus der Pascha-Haggadah im *Hanc igitur* der ambrosianischen Gründonnerstags-Abendmesse). S. 10–39: J. Betz, Die Eucharistie in der Didache (die beiden Mahlkapitel Did 9–10 beziehen sich in ihrer heutigen Gestalt auf eine urchristliche Mahlfeier, bei der auf eine Agape [9,1–10,5] eine sakramentale Eucharistie [10,6] folgte; die heutigen Agapetexte waren in ihrer Masse, bis auf 10,1.3a, ursprünglich einer eigentlichen Eucharistiefeier zugeordnet). S. 40–58: A. Olvar, Abermals der Rotulus von Ravenna (Auseinandersetzung über die Verfasserschaft des Petrus Chysologus mit S. Benz, Der Rotulus von Ravenna. Nach seiner Herkunft und seiner Bedeutung für die Liturgiegeschichte kritisch untersucht, Liturgiewiss. Quellen u. Forsch. 45, Münster 1967). S. 59–76: L. Eizenhöfer, Die Präfation für den Geburtstag der heiligen Agnes. S. 77–164: I. Müller, Lektionar und Homiliar im hochmittelalterlichen Brevier von Disentis (Cod. Sang. 403) (12. Jh.; Verzeichnis der Lesungen u. Homilien zu den einzelnen Festen). S. 165–175: J. Hennig, Personennamen im Euchologion (Verzeichnis der Personennamen des Pontificale u. Rituale Romanum aus AT, NT u. Kirchengeschichte). S. 176–213: H. Reifenberg, Die Liturgiewissenschaft und die Liturgie der Teilkirchen. S. 219 bis 221: J. Hennig, Ikonen in Schweizer Sammlungen. S. 222–478: Literaturbericht.

München *G. Schwaiger*

Archives de Philosophie 32/I u. II (1969)

S. 5–8: Henri Bouillard, Liminaire (begründet die Herausgabe der Schleiermacher zum 200. Geburtstag gewidmeten Aufsätze mit dem Hinweis auf die Aktualität der Schleiermacherschen Fragestellungen sowohl für die protestantische wie die katholische Theologie und Religionsphilosophie). S. 9–27: Martin Schmidt, Schleiermacher théologien (Hauptthemen, Methode und Entwicklung der Theologie Schl.'s; S. 26 f. eine kurz kommentierte Bibliographie). S. 28–39: Hans-Georg Gadamer, Schleiermacher Platonicien (aus den Schl.-Schlegelschen Thesen über die Echtheit und Reihenfolge der platonischen Dialoge erwächst eine Analyse der Platon-Interpretation und -Rezeption, vor allem in den „Grundlinien der Kritik aller bisherigen Sittenlehre", der „Dialektik" und der „Geschichte der Philosophie". Die vom Verf. unter einem anderen Gesichtspunkt in ZThK 65, 1968, 445 ff. vorgenommene Über-

prüfung der These Diltheys, Schl. sei dem „objektiven" Idealismus zuzurechnen, gewinnt in dem hier vorliegenden Textzusammenhang einen neuen Aspekt: Indem Schl. aus dem idealistischen Identitätsaxiom die organische Einheit aller konkreten Wirklichkeit ableite, und diese bis hin zum einzelnen Individuum als ein in den „Ideen" vorausgedachtes göttliches Kunstwerk zu erfassen versuche, bilde er interpretierend die platonische Dialektik zu einer Metaphysik des Individuums um. Schl. eigne sich die platonische Dialektik in dieser spekulativen Gestalt an, um eine Lostrennung der „intelligiblen" Welt vom Sein und der „reellen" Welt vom Werden verhindern zu können. Eine Folge dieser Transposition sei Schl.'s Bemühung um eine systematische Konstruktion der platonischen Philosophie, die schließlich zu einer anachronistischen Aufteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik innerhalb der platonischen Dialoge führe). S. 40–68: Heinz Kimmerle, Théologie philosophique et existence historique concrète (franz. Fassung des Aufsatzes: Die Aufgabe einer philosophischen Theologie im Horizont der konkreten geschichtlichen Existenz, NZSTh 11, 1969, 13–36). S. 69–90: Marianna Simon, Sentiment religieux et sentiment esthétique dans la philosophie religeuse de Schleiermacher (ausgehend von der Bemerkung E. Brunners, Schl.'s „Reden" enthielten das Glaubensbekenntnis zu einer ästhetischen Religion, während die „Glaubenslehre" diesen Ästhetizismus zu überwinden versuche, wird das Verhältnis der Religion zur Kunst im Gesamtwerk Schl.'s untersucht. Es werden formale Analogien zwischen religiösen und ästhetischem Gefühl nachgewiesen, zugleich aber die Differenz der erkenntnistheoretischen Funktion beider Größen mit Nachdruck kenntlich gemacht. Von einer einschneidenden Wandlung der Schl.schen Position könne in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein). S. 91–112; 206–229: R. Stalder, Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher (der Personalismus der Ethik Schl.'s wird dargestellt an hand der beiden Akademieabhandlungen über den Begriff des höchsten Gutes [1827/1830, Werke Ausw. 1, 445 ff., 468 ff.]. Diese Texte werden gewählt, weil sie neben den nur kritisch referierenden „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" die einzigen Untersuchungen zur Ethik seien, die von Schl. selbst veröffentlicht wurden). S. 113–128: Heinz Kimmerle, Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher (es handelt sich um Auszüge aus der „Einleitung" und dem „Nachbericht" des Herausgebers zur Neuausgabe der Schl.schen „Hermeneutik"; vgl. Fr. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hg. u. eingel. v. H. Kimmerle, AAH 1959,2; 1968). S. 179–205: Hans-Joachim Birkner, Philosophie et théologie chez Schleiermacher (untersucht die Haupttypen der bisherigen Behandlung des Problems und kommt nach exemplarischen Textanalysen zu vier Schlußfolgerungen: 1. Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Schl. dürfe nicht im Schematismus von Alternativen betrachtet werden. 2. Die Frage könne nur im Rahmen des von Schl. vorausgesetzten allgemeinen Wissenschaftsverständnisses erörtert werden; hier wiederum trete sie vor allem als Teilaspekt der umfassenderen Frage nach der Stellung der theologischen Wissenschaften im allgemeinen System aller Wissenschaften auf. 3. Da Schl. seine Auffassung von einer Enzyklopädie aller Wissenschaften nirgendwo vollständig und explizit dargestellt habe, komme der Beobachtung besondere Bedeutung zu, daß er in seinen philosophischen Vorlesungen zur „Dialektik" und „Ethik" die Theologie ausdrücklich in die hier entworfenen umgreifenden erkenntnistheoretischen und geistesgeschichtlichen Bestimmungen einbezog. 4. Die so oft zitierten Erklärungen Schl.'s über die Unabhängigkeit der Theologie bezögen sich nicht auf das organische Ganze der theologischen Disziplinen, unter denen ja gerade der philosophischen Theologie mit ihrer Bindung an die philosophische Ethik und die Philosophie der Religion eine fundamentale Bedeutung zuzuschreiben ist; diese Äußerungen Schl's sollen vielmehr sein Programm für die Dogmatik präzisieren: wir weisen darauf hin, daß der Inhalt der christlichen Religion und dessen Auslegung in Predigt und religiösem Unterricht nicht von einer spekulativen Grundlegung abhängig ist; sie setzen jedoch den „Einklang" des philosophischen Gottesgedankens mit der dogmatischen Entfaltung des christlichen Glaubens an Gott voraus).

Bonn *J. Mehlhausen*

Archivum Franciscanum historicum 59, 1966.

S. 3–37: P. Künzle, Mitteilungen aus Codex Mazarine 3490 zum Schrifttum des Franziskaners Petrus Thomae, vorab zu seinen „Quaestiones in Metaphysicam" (weist das Fragment eines Metaphysikkommentars in der genannten Hs. dem spanischen Frühscotisten zu und ediert einige Proben; dazu Bd. 61, 1968, S. 462 f.). S. 38–84: A. Emmen, Jean Michaelis O.F.M. et son Commentaire du troisième livre des Sentences (vers 1292). Identification du Ms. Vatican Chigi B. VI. 95. (der in der genannten Hs. überlieferte Kommentar wird als Werk des Franziskaners identifiziert, der nicht ca. 1490, sondern ca. 1290 lebte und dem Kreis der Spiritualen angehörte). S. 209–300: C. Schmitt, Documents sur la Province franciscaine de Strasbourg aux XIV–XV^{e} siècles d'après un Formulaire de Lucerne (aus einem Briefformular in der Hs. BB. 129. 4° der Zentralbibliothek Luzern publiziert S. eine Fülle von Dokumenten aus den Jahren 1300–1437). S. 323–384: J. Poulenc, Deux registres de religieux décédés au grand couvent de Paris au XVIIe siècle (bietet neben den Nekrologen eine Liste berühmter Lektoren und Doktoren des Ordens aus dem 16. und 17. Jh.).

60, 1967

S. 3–41: J. B. Schneyer, Eine Sermonesliste des Nicolaus de Byard, O.F.M. (Initienliste des gesamten bisher ermittelten Predigtwerkes des Franziskaners; Mitte 13. Jh.). S. 42–54: H. Rüthing, Kritische Bemerkungen zu einer mittelalterlichen Biographie des Nikolaus von Lyra (für eine schon von H. Labrosse edierte biographische Notiz, nach der Lyra in seiner Jugend eine jüdische Schule besucht habe, wird erhöhter historischer Wert beansprucht, da R. ihre Herkunft aus einem 1406 geschriebenen Brief des Kartäusers Heinrich Egher von Kalkar nachweist). S. 55–78: J. Miethke, Ockhams „Summulae in libros Physicorum" – eine nichtauthentische Schrift? (gegen C. K. Brampton wird die Authentizität aufrechterhalten). S. 273–316: Th. Desbonnets, Recherches sur la Généalogie des Biographies primitives de Saint François. S. 317–324: A. Chiappini, P. Ludovico della Genga umanista Aquilano del sec. XV° (zwei Briefe an Joh. Capistranus).

61, 1968

S. 79–98: J. Miethke, Zu Wilhelm Ockhams Tod (Datum ungewiß, zwischen Ende 1346 und Ende 1349). S. 400–433: H. Ooms, Catalogue des Incunables du Collège Saint-Bonaventure de Quaracchi.

62, 1969

S. 196–266: C. Piana, La Facoltà telogica dell'Università di Bologna nella prima metà del Cinquecento (Rolle der Fakultät auf dem Trienter Konzil und im Streit um die Unsterblichkeit der Seele; Promotionszeugnisse und -listen). S. 377–381: E. Doyle, A Manuscript of William Woodford's „De dominio civili clericorum" (die bisher nur aus dem Zitat Wyclifs bekannte Schrift Woodfords gegen Wyclif ist in Cod. theol. lat. fol. 580 der Deutschen Staatsbibliothek Berlin-Dahlem überliefert). S. 392–399: J. Kirshner, A Document on the Meeting of the Chapter General in Florence (1365) (auch unter den Franziskanertheologen gab es Gegner des Handels mit städtischen Schuldverschreibungen).

Tübingen *Oberman*

Archivum Franciscanum historicum 62, 1969.

S. 502–517: B. Degler, Drei Fassungen der Terziarienregel aus der Oberdeutschen Franziskanerprovinz (veröffentlicht drei deutsche Fassungen der 1289 von Nikolaus IV. approbierten Regel). S. 518–564: V. Meneghin, Due compagnie sul modello di quelle del „Divino Amore" fondate da Francescani a Feltre e a Verona (1499, 1503) (veröffentlicht die Statuten).

Tübingen *Ulrich Bubenheimer*

Historisches Jahrbuch 89, 1969

S. 1–32: Friedrich Merzbacher, Römisches Recht und Romantik im Mittelalter. Zum gegenwärtigen Stand der Forschung. S. 33–51: Arno Seifert, Das Ingolstädter Collegium vetus. Die Geschichte eines frühen Lehrstuhltyps in der Artisten-

fakultät. S. 52–80: Richard van Dülmen, Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland. S. 81–115: Heribert Raab, Joseph von Görres und die Schweiz. S. 153–170: Friedrich Keinemann, Das Domstift Mainz und der mediate Adel. Der Streit um die Zulassung von Angehörigen der landsäßigen Ritterschaften zu Mainzer Dompräbenden (vor allem die Entwicklung des 18. Jahrhunderts wird dargestellt). S. 337–371: Gerhard Köbler, Zur Frührezeption der Consuetudo in Deutschland (Entwicklung bis zum 13. Jahrhundert skizziert). S. 372–408: Wilhelm Kölmel, Machiavelli und der Machiavellismus. Mit einem Exkurs zu Platinas Schrift: „De principe". S. 409–410: Heribert Raab, Sieben Jahrhunderte päpstlichen Gesandschaftswesens. Bemerkungen zu K. Walf, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalrecht und Wiener Kongreß, 1159–1815 (historisch ungenügende Darstellung).

Bamberg *R. Reinhardt*

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S. XLVII, 1965–1966.

S. 1–11: Gérard Moreau, Les synodes des Eglises wallonnes des Pays-Bas en 1563 (die fünf im Livre Synodal genannten Synoden 1563 werden auf drei reduziert, die alle in Antwerpen abgehalten worden sind). S. 12–21: A. Hallema, Retorsiemaatregelen in het Brabantse kort vóór de Munsterse vrede (kurze Skizze der kirchlich-politischen Kämpfe in Brabant 1630–1640). S. 65–70: E. J. Jonkers, Enkele opmerkingen over de concilies in Gallië en het asylrecht in de vijfde en zesde eeuw (Ergänzungen zu Wengers Arbeiten für Gallica). S. 71–97: R. R. Post, Johann Pupper van Goch (Leben; Joh. van Goch war Priester der Diözese Utrecht und gehörte nicht zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben; Theologie; Verhältnis zu Luther). S. 98–119: H. W. Meihuizen, De tragische Thomas Müntzer (Motive in Müntzers Leben und Theologie). S. 131–136: A. J. Visser, Eén of twee antichristen bij Commodianus? (zu Commod. I, 41 ff. u. a.). S. 137 bis 165: W. F. Dankbaar, De reformatiepoging van bisschop Frans van Waldeck (1543–1548) en de situatie in de Groninger Ommelanden (eine gerechte Würdigung des Lebens und des Reformationsversuches des Bischofs von Münster und Osnabrück). S. 166–183: R. H. Bremmer, Het beleg en ontzet van Leiden (1574): een venster op de opstand (ordnet die Belagerung Leidens in die Anfangsgeschichte des Aufstandes ein). S. 195–207: L. J. van der Lof, Die Einwirkung der katholischen Kirche in den Dialogen Augustins „De beata vita" und „De ordine" (Monica in den Dialogen als Vorbild der christlichen Mutter und als Abbild der Kirche; Augustin in den Dialogen von Cassiciacum schon kirchlich-katholisch). S. 208 bis 230: C. Augustijn, De gesprekken tussen Bucer en Gropper tijdens het godsdienstgesprek te Worms in december 1540 (Gang der Verhandlungen; theologische Positionen; Regensburg 1541). Keetje Rozemond, Johannes Antonius Seinerus, vertaler van de Confessio Orthodoxa (Übersetzung erschien 1722; Beispiel für die Berührungen zwischen russischer Orthodoxie und westlichen Kirchen in der Zeit Peters I.).

N.S. XLVIII, 1967–1968

S. 5–19: A. J. Visser, Christianus sum, non possum militare: Soldatenmartyria uit de derde eeuw (ausgehend von Tertullian, de corona, werden einige Soldatenmartyrien untersucht; betont Notwendigkeit der Differenzierung). S. 20–38: J. H. Jongkees, Het begin van de beeldende kunst in de christelijke kerk (Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Th. Klauser im Jahrbuch für Antike und Christentum; Hauptgesichtspunkte für eine Erforschung der Entstehung der „christlichen Kunst" im 3. Jh.). S. 39–59: C. C. de Bruin, Bespiegelingen over de ‚bijbelvertaler van 1360'. Zijn milieu, werk en persoon (1. Geschichte der Forschung und heutiger Stand des Problems). S. 72–88: C. A. Tukker, Acta van de Classis Gouda van 30 juni 1605 tot 4 juli 1606 (Text der Classis-Protokolle nach in Brüssel befindlicher Abschrift des verlorenen Originals). Afl. 2 ist als Festschrift für Prof. Dr. D. Nauta aus Anlaß seiner Emeritierung herausgegeben.

S. 150–165: C. Augustijn, Allein das heilig Evangelium. Het mandaat van het

Reichsregiment 6 maart 1523 (Vorgeschichte und Verbreitung des Begriffes „reines Evangelium" ö. ä.). S. 166–181: W. F. Dankbaar, Over de voorgeschiedenis van het ouderlingenambt, bepaaldelijk in Oost-Friesland (weist auf die komplizierte Vorgeschichte des Presbyteramtes in der reformierten Gemeinde hin und macht am Beispiel Ostfrieslands deutlich, wie spätmittelalterliche Tradition und reformatorisches Bemühen sich kreuzen und zusammenfinden). S. 182–196: J. H. Primus, The Rôle of the Covenant in the Doctrine in the Puritanism of John Hooper (Einfluß Bullingers u. a. Oberdeutscher auf J. Hooper, den „Zwingli of England" und Vorläufer der Puritaner). S. 197–212: J. N. Bakhuizen van den Brink, De Seconde Epistre van Gentian Hervet (Hervet spielt eine gewisse Rolle auf dem Konzil von Trient, war aber kein überragender Geist; Text des anticalvinistischen Pamphlets von 1561, das von Marnix angegriffen wird). S. 213–231: C. van der Woude, John Jewel, apologeet van het Anglicanisme (Leben des John Jewel, des „anti-puriteins episcopalist"; Analyse Apologia von 1562). S. 232–266: W. J. Kooiman, Philippus Nicolai contra Petrus Plancius in de strijd om de ubiquitas corporis Christi (Darstellung des Streits zwischen der kleinen lutherischen Gemeinde in Amsterdam und den Reformierten; Eingreifen Nicolais, „een der ergsten strijdtheologen uit zijn Tijd"; seine „Veranwortung der Evangelischen Kirchen in Hollandt", 1603). S. 267–280: G. P. van Itterzon, Engelse belangstelling voor de Canones van Dordrecht (Englische Beteiligung an der Debatte, v. a. der Erwählungslehre; zwei Briefe J. Youngs an S. Ward von 1618/19). S. 281–292: J. van Laarhoven, Protestanten als revolutionairen. Notities bij de komplottheorie (untersucht die Ursprünge der Theorie, die französische Revolution sei das Ergebnis eines Komplottes von Protestanten, Freimaurern u. a. in Traktaten des 18. und 19. Jh.).

N.S. XLIX, 1968–1969

S. 4–36: G. H. M. Posthumus Meyjes, Iconografie en primaat, Petrus en Paulus op het pauselijk zegel (geht den vielen Erklärungsversuchen der Darstellung des Petrus links von Paulus auf päpstlichen Siegeln nach; Petrus von Damiani als Urheber dieses Scheinproblems). S. 37–58: S. B. J. Zilverberg, Gerard Brandt als kerkhistoricus (Leben und Werk des remonstrantischen Kirchenhistorikers Brandt, 1626–1685). S. 59–100: J. N. Bakhuizen van den Brink, Daniel Schleyermacher in Nederland (Geschichte der Ronsdorfer Sekte, Rolle des Großvaters von F. Schleiermacher; Aufenthalt Schleyermachers in Arnhem; Dokumente, darunter das Ronsdorfer Glaubensbekenntnis von 1754, das auch niederländischen Synoden zur Begutachtung vorgelegt wurde). S. 129–134: E. J. Jonkers, De Constitutiones Apostolorum over de vrouw in het christelijk gemeenteleven (kurze Zusammenstellung der Aussagen der Constitutiones Apostolorum). S. 135–154: C. C. de Bruin, Bespiegelingen over de ‚Bijbelvertaler van 1360'. Zijn milieu, werk an persoon (II) (Fortsetzung. 2. War der Übersetzer Laie oder Kleriker? Er war wohl Mönch). S. 155–168: Howard Slenk, Jan Utenhove's Psalms in the Low Countries (Verbreitung und Gebrauch 1551–1571). S. 169–182: L. J. A. van der Laar, Wie waren Cornelius Walraven en Jacobus Michaelis? (Lebensweg dieser beiden Teilnehmer der Synode von Wesel 1568; Studium in Köln" Frage der Entstehung des Konfessionsbewußtseins am Niederrhein in den 60er Jahren des 16. Jh.).

S. 194–219: A. de Groot, David Kleman en de controvers over zijn „orde des heils" (Streit um Wolffianismus). S. 220–241: A. C. Honders, H. F. Kohlbrügge en de liturgie.

N.S. L, 1969

S. 1–10: L. J. van der Lof, Ambrosius en Martinus van Tours (Auseinandersetzung mit J. Fontaine, Sulpice Sévère, S. C. 133; lehnt die Thesen F.s ab).

S. 11–27: C. C. de Bruin, De'bijbelvertaler van 1360' (III) (Fortsetzung. 3. Das Werk; Sprache und theologische Bildung). S. 28–55: Robert Stupperich: Anfang und Fortgang des Täufertums nach Ubbo Emmius (Veröffentlichung des Textes De anabaptisticae sectae initio et progressu in Germania; Quellen dieser kleinen Schrift).

S. 56–66: C. A. Tukker, Gerson – Jakobus I – De Statenvertaling (eine Skizze des Lebens dieses nicht sehr bekannten Theologen, der durch seine Mitwirkung an der Bibelübersetzung und durch seinen Streit mit Jakob I. eine gewisse Bedeutung

hat). S. 67–86: Cornelis P. van Andel, Gerhard Tersteegen en zijn Nederlandse vrienden (berichtet über eine Handschrift in der Bibiothek der Rijksuniversität in Utrecht, die die Kopien von 114 Briefen Tersteegens an niederländische Freunde aus den Jahren 1734–1741 enthält).

Bad Honnef *W. Sch.*

Odrozenie i Reformaeja W Polsce. tom. XIV., 1969

Der vorliegende Band des bekannten Jahrbuches bietet vier größere Aufsätze, die alle der Zeit der Gegenreformation gewidmet sind. Es behandeln: S. 5–24: W. Czapliński, Glanz und Schatten der katholischen Kirche in Polen in nachtridentinischer Zeit. S. 27–57: S. Grzeszczuk, Die Geistlichkeit und die Feldzüge des 16. und 17. Jh. Probleme und Erörterungen. S. 59–88: J. Poplatek, Jan Wiellwicki und sein Tagebuch (1566–1629). S. 89–99: J. Tazbir, Der Kult des Heiligen Isidor in Europa. Von größerem Interesse sind die kleinen Mitteilungen. H. Barycz bemüht sich, den polnischen Überbringer des Briefes Melanchthons an Joh. Heß (CR 2, 684) zu identifizieren und veröffentlicht aus der Breslauer Stadtbibliothek einen Brief des Roderich Mauritius an seinen Lehrer Ludwig Vives, der ein Echo auf die Rektoratsrede des Nicolaus Kopp in Paris wiedergibt. V. Marchetti bespricht neue Briefe des Fausto Sozzini aus den Jahren 1576–1586, H. Wisner, Die Studienjahre Jan Radziwills und S. Tworek bietet Materialien zur Geschichte des Calvinismus in Litauen im 17. Jh. Der inhaltreiche Band wird durch einige Rezensionen polnischer Werke abgeschlossen.

Münster/Westf. *R. Stupperich*

Rivista Storica Italiana 81, 1969

S. 44–73: Geo Pistarino, Genova medievale tra Oriente e Occidente. S. 107 bis 117: Vito Fumagalli, Città e distretti minori nell'Italia carolingia. Un esempio. S. 118–132: Giorgio Cracco, Spunti storici e storiografici in Elgaldo di Fleury. S. 133–173: Valerio Marchetti, Sull'origine e la dispersione del gruppo ereticale dei Sozzini a Siena (1557–1560). S. 286–303: Arnaldo Momigliano, L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320–550 d. C.). S. 453 bis 479: E. Ashtor, Che cosa sapevano i geografi arabi dell'Europa occidentale? S. 652–586: Maria Luisa Pesante, Protestantesimo e Illuminismo. La formazione di Johann Friedrich Le Bret. [Le Bret, württembergischer Theologe hugenottischer Herkunft, später Theologieprofessor und Kanzler an der Universität Tübingen, weilte von 1757–1761 in Venedig und kam dadurch in enge Berührung mit den Problemen des italienischen Katholizismus]. S. 721–744: Romeo de Maio, Il problema del quietismo napoletano. [Quellen; Zirkel und Gönner im ausgehenden 17. Jahrhundert; weitere Geschicke].

Bamberg *R. Reinhardt*

Studia Theologica 23/2 (Oslo 1969)

S. 115–140: M. Saebö, Die deuterosacharjanische Frage. Eine forschungsgeschichtliche Studie. S. 141–155: K. E. Börresen, Augustin, interprète du dogme de la résurrection. Quelques aspects de son anthropologie dualiste (dualistische Anthropologie, wobei das Hauptproblem darin besteht, die Beziehung zwischen der unsterblichen, nach Gottes Ebenbild geschaffenen Seele und dem sterblichen Fleisch zu erhellen. In Augustins Eschatologie sind zwei Strömungen eingebaut und in eine Synthese gebracht: die biblische Hoffnung künftiger Auferstehung der Verstorbenen und die griechisch-platonische Überzeugung der Unsterblichkeit der Geistseele. In der leiblichen Auferstehung wird der Dualismus zwischen dem „oberen" und „unteren" Element überwunden in der vollkommenen Harmonie des ganzen Menschen, der in melius verwandelt ist). S. 156–172: T. Harjunpaa, An Historical Outline of Hymnody in Finland (Überblick über die Geschichte des Kirchenliedes in Finnland von der Reformationszeit, wo vor allem Michael Agricola gewürdigt wird, bis zur Gegenwart).

München *G. Schwaiger*

Nachruf

Am 16. Oktober 1970 starb ganz plötzlich und unerwartet, kurz vor seinem 62. Geburtstag, der frühere Mitherausgeber unserer Zeitschrift

Prof. Dr. HEINRICH BÜTTNER

Ordinarius für Geschichte an der Universität zu Köln

Die Herausgeber dieser Zeitschrift haben im Sommer 1957 auf ihrer Tagung in Heidelberg beschlossen, den Kreis durch ein weiteres Mitglied zu erweitern, das vor allem Vertrautheit mit den Problemen der kirchlichen Landesgeschichte haben sollte. Was lag da näher, als sich an Herrn Büttner zu wenden, der dann auch gerne bereit war, diese Aufgabe zu seinen vielen anderen Verpflichtungen (Germania Pontificia) zu übernehmen.

Heinrich Büttner (geb. 18. 11. 1908 in Mainz) war Professor in Mainz, dann in Marburg und zuletzt viele Jahre in Köln. Sein Forschungsgebiet umspannte das ganze europäische Mittelalter, vorwiegend das frühe und hohe Mittelalter und hier besonders tiefschürfend die fränkische Zeit, die Räume Elsaß, Alemannien und die Schweiz, die Territorien der Staufer und Zähringer vom Bodensee zum Genfer See. Die kirchengeschichtliche Forschung hat ihm zu danken für seine Arbeiten zur Geschichte der Bistümer Würzburg und Bamberg und die Studien über das Christentum zwischen Hochrhein und Alpen. Es ist hier nicht nötig, die lange Reihe der Veröffentlichungen unseres früheren Kollegen aufzuführen. Als Mitherausgeber des „Archivs für Diplomatik" war er wie wenige mit den Quellen und ihrer Überlieferung vertraut.

Länger als üblich hat er die Jahrgänge 70–74 (1959–1963) unserer Zeitschrift federführend redigiert und darüber hinaus mit Rat und Tat an der Gestaltung der einzelnen Hefte mitgewirkt. Im Sommer 1968 bat er die Mitherausgeber, aus dem Kreis austreten zu dürfen „weil die Entwicklung der Massenfächer und das damit verbundene hektische Getue keine Zeit mehr für ruhiges Geistesschaffen lasse." Dieser Wunsch mußte schweren Herzens respektiert werden. Dem vornehmen Gelehrten, dem Kollegen, Mitarbeiter und Freund werden wir immer ein herzlich-dankbares Gedenken bewahren.

Die Herausgeber

UNTERSUCHUNGEN

Der Ketzertaufstreit zwischen Karthago und Rom und seine Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Kirche[1]

Von Hubert Kirchner

I.

Im Jahre 1962, kurz vor der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils, erschien fast wie ein evangelischer Beitrag zu den Vorüberlegungen zu diesem Konzil die systematisch-theologische Dissertation von *Wolfgang Dietzfelbinger:* „Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre".[2] Diese Arbeit versteht sich „als ein Versuch, für das interkonfessionelle Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche die kirchlichen Positionen des evangelischen Partners . . . zu klären",[3] und vermag diese selbstgestellte Aufgabe durch die ausführliche Aufarbeitung einer Fülle von Material wohl zu erfüllen. Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils haben jedoch diese Positionen gründlich verschoben und damit praktisch jene Überlegungen sehr schnell überholt. Besonders das Dekret über den Ökumenismus, dessen Voraussetzungen aber schon in der Konstitution über die Kirche gelegt werden, hat eine ganze Reihe von Bewegungen ausgelöst und Tendenzen erkennen lassen, die zu neuer gründlicher Prüfung aufrufen.

Das Dekret beginnt mit der Feststellung: „Die Einheit unter allen Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen II. Vatikanischen Konzils".[4] Damit steht es nicht nur äußerlich in der Mitte der beschlossenen Dokumente. Es stellt sich auch sachlich als ein Kernstück der Beschlüsse dar, die jenen Zielen dienen sollen. Es soll, wie es heißt, „allen Katholiken die Mittel und Wege nennen und die Weise aufzeigen, wie sie selber dem göttlichen Ruf" zur Einheit und der „Gnade Gottes", die in der aufgebrochenen Sehnsucht nach Einheit zu spüren ist,

---

[1] Überarbeitete Fassung der Probevorlesung zur Habilitation, gehalten am 16. Januar 1969 an der Universität Greifswald.

[2] W. Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 10 (Göttingen 1962).

[3] Ib., Vorwort.

[4] Die Beschlüsse des Konzils. Der vollständige Text der vom II. Vatikanischen Konzil beschlossenen Dokumente in deutscher Übersetzung, hrsg. v. W. Becker (Leipzig 1967) 238.

„entsprechen können".[5] Es hat darüber hinaus die Aufgabe, die grundsätzlichen Voraussetzungen aufzuweisen, unter denen eine Bewegung der Gläubigen überhaupt erst möglich erscheint.

Sogleich am Anfang wird festgestellt, daß die Schuld der Trennung unter den Christen nicht den Menschen angelastet werden dürfe, die in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften geboren wurden. „Die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder in Verehrung und Liebe," heißt es. Und es folgt die grundlegende These: „Wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche."[6] Das scheint der wichtigste Satz in dem ganzen Zusammenhang. Damit wird behauptet, daß es für die nicht-römischen kirchlichen Gemeinschaften wie für die römische Kirche selbst eine gemeinsame Basis gibt. (Dem entspricht die Terminologie des Dekrets bzw. der Konzilsdokumente überhaupt: Man spricht von den „von der Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhle" getrennten Brüdern[7] und enthält den christlichen Gemeinschaften außerhalb der eigenen Grenzen nicht länger die Bezeichnung „Kirche" vor, obwohl es dabei immerhin noch deutliche Nuancen gibt). Und es wird sogleich auch umschrieben, worin diese gemeinsame Basis besteht: Im Glauben an Jesus Christus und im rechten Empfang der Taufe.

Es ist klar, daß seitens der protestantischen Kirchen gerade dies mit dem größten Interesse und gespannter Aufmerksamkeit aufgenommen wurde.[8] Es bedeutet doch einen ganz erheblichen Fortschritt gegenüber dem bisherigen Status der gegenseitigen offiziellen Beziehungen, die ein so ganz anderes Gesicht trugen und doch im Grunde auf den gleichen grundsätzlichen Voraussetzungen beruhten. Denn auf dieser so von Rom selbst bezeichneten Basis hätte man sich schon lange finden können. Ja, es ist vielleicht nicht ganz müßig, weiter zu fragen, ob nicht bei Ernstnehmen dieser gemeinsamen Basis in der Vergangenheit vieles hätte vermieden werden können, nicht nur das abendländische Schisma.

So erwächst nicht von ungefähr die Aufgabe, stärker und gezielter, als es die Arbeit von Dietzfelbinger (der übrigens dann zu den evangelischen Konzilsbeobachtern gehörte) noch tun konnte, die einzelnen Elemente jener Basis einmal näher zu untersuchen. Sie sind nicht neu, nicht einmal in dieser Zusammenstellung, und enthalten doch Momente, die ihnen heute einen besonderen Akzent verleihen. Gerade das zeigt auch ein Vergleich mit den Ergebnissen Dietzfelbingers. Das betrifft vor allem die überaus betonte Hervorhebung der Taufe als Moment der Verbundenheit der nicht-römischen Christen mit der römischen Kirche. Sie wird mehrfach herausgestellt, schon in der

---

[5] Ebenda.
[6] Ebenda 240 f.
[7] Ebenda 53 in der Erklärung zur Kalenderreform als Anhang an die Konstitution über die heilige Liturgie.
[8] Vgl. z. B. U. Kühn, Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils (Berlin 1967) 109 u. ö.

Konstitution über die Kirche[9] und dann vor allem in jener Basis des Ökumenismus-Dekrets. Das in sachlichem Anschluß daran 1967 promulgierte Ökumenische Direktorium, die „Durchführungsbestimmungen über das ökumenische Anliegen",[10] spricht es sogar noch deutlicher aus, „daß die Taufe das sakramentale Band der Einheit, ja sogar das Fundament der Gemeinschaft unter allen Christen ist".[11] Ähnlich äußerte sich Papst Paul VI. in seiner Ansprache bei der Audienz für die Mitglieder des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen im November 1968.[12]

Es lohnt sich also, gerade diesen einen Punkt einmal näher ins Auge zu fassen und nach den geschichtlichen Grundlagen dieser Sätze zurückzufragen, nicht der Meinung, die Entwicklung damit zurückdrehen zu können, aber doch der Meinung, aus den Erkenntnissen der Geschichte heraus einen Maßstab gewinnen zu können, der für die Orientierung innerhalb der späteren Entwicklung einschließlich der gegenwärtigen und zukünftigen Entscheidungen von Wichtigkeit sein dürfte.

Damit ist das Thema unserer Untersuchung festgelegt. Wir stehen vor den Entscheidungen des sog. Ketzertaufstreites zwischen Karthago und Rom um die Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts.

II.

Als Ketzertaufstreit wird die Auseinandersetzung vornehmlich zwischen Cyprian von Karthago und Stephanus von Rom in den Jahren 255 und 256 über die Gültigkeit der nicht in der offiziellen Kirche gespendeten christlichen Taufe bezeichnet. Dabei sind freilich von vornherein Vorbehalte geboten: Es ging dabei 1. nicht nur um diese partielle Frage. Es knüpfte sich daran weit mehr, und man ist versucht zu sagen: weit entscheidenderes. Es ging dabei unbedingt auch um die Gültigkeit der Ordination und schließlich um die Kirche in ihrem Selbstverständnis gegenüber den anderen Gruppen überhaupt. Und das ist ja das Thema dieser Vorlesung. – Beteiligt waren daran 2. auch nicht nur diese beiden Personen. Die Auseinandersetzung ergriff weitere Kreise, nicht nur auf Seiten Cyprians, der sich nicht darauf beschränkte, den Klerus seines unmittelbaren nordafrikanischen Einflußgebietes zu aktivieren, sondern sich auch um Unterstützung nach dem Osten wendete, von wo er nach altem Herkommen in dieser Frage am ehesten Beifall erhoffen konnte und tatsächlich auch erhielt. – Und schließlich – 3. – erfaßt auch die zeitliche Fixierung auf die beiden Jahre nicht alles. Das Thema war schon länger aktuell, mindestens seit Tertullians Schrift „De baptismo", die schon

[9] Becker 70 f.
[10] Umdruck S. 1 Nr. 1.
[11] Ebenda S. 5 Nr. 11.
[12] „Wir kölnnen nicht schließen, ohne ein herzliches und ehrerbietiges Gedenken an alle unsere christlichen Brüder zu richten, die noch von uns getrennt, aber uns doch schon mit so vielen geistigen Banden vereint sind: Durch die Taufe vor allem und durch den Glauben an den einen und lebendigen, dreifaltigen Gott und durch den Glauben an Jesus Christus, unseren Herrn und Erlöser." Nach Hedwigsblatt 15 (1968) Nr. 48.

vor mehr als 50 Jahren den Häretikern jede Möglichkeit zu taufen abgesprochen hatte (eine noch weiter zurückliegende ausführlichere griechische Schrift speziell zu diesem Thema, die Tertullian in diesem Zusammenhang erwähnt, ist nicht überliefert). Und es war auch über jene beiden Jahre hinaus aktuell. Mehrere Synoden befaßten sich damit und konnten ihrer Entscheidung doch nicht sofortigen Eingang in die universale kirchliche Praxis verschaffen. Andererseits dürfte, soll der Begriff des Streites nicht an Gewicht verlieren, eigentlich nur das Jahr 256 ins Auge gefaßt werden, wenn anders zu einem Streit wirkliche Äußerungen beider Seiten gehören. Die primäre Begrenzung des Themas auf diese spezielle Frage, den kleinen Kreis agierender Hauptpersonen und die wenigen Jahre folgt lediglich seiner durch diese drei Komponenten bestimmten besonderen Kristallisation.

Schon eine oberflächliche Einschätzung der Quellensituation beleuchtet das zur Genüge: Was vor und nach diesen Jahren außerhalb des Einflußgebietes dieser beiden Männer zum Thema beigetragen wurde, bleibt an Umfang und Bedeutung – abgesehen lediglich von den konziliaren Beschlüssen – wesentlich hinter dem zurück, was innerhalb dieser räumlichen und zeitlichen Grenzen geleistet wurde: 6 teilweise bereits traktatgewichtige Schreiben Cyprians und eines an ihn sowie die erhaltenen Sentenzen der 87 zum Septemberkonzil 256 in Karthago versammelten Bischöfe einerseits und die anonyme Schrift De rebaptismate andererseits sind erhalten. Es ist damit zu rechnen, daß ein Großteil der überaus wichtigen Korrespondenz dieser unmittelbar beteiligten Personen verloren gegangen ist, was umso schmerzlicher ist, als sich hierin der eigentliche Streit abspielte und sich doch nicht alles aus dem Erhaltenen rekonstruieren läßt

Das Problem, um das der Streit entbrannte, war folgendes: Die Herausbildung sich christlich nennender und fühlender Gruppen neben der offiziellen Kirche stellte diese vor die zunächst ganz neue Frage nach ihrem Verhältnis zu jenen. Ließ diese sich in den Anfängen noch relativ leicht dadurch bewältigen, daß man jegliche Gemeinschaft von vornherein ablehnte und einen scharfen Schnitt zwischen sich und den von der Wahrheit Abgefallenen zog, so komplizierte sich auf die Dauer doch das Problem dadurch, daß unter jenen bald auch Neubekehrte anzutreffen waren, die zuvor noch nicht schon Glieder der Kirche gewesen waren, und zumal dadurch, daß der Fall eintrat, daß von solchen die Aufnahme in die katholische Kirche begehrt wurde. Standen die Gruppen, aus denen sie kamen, der Kirche verhältnismäßig fern in Lehre und Disziplin, so lag eine Antwort im Sinne Tertullians durchaus nahe. Entsprechend verfuhr man im Orient, und eine nordafrikanische Synode unter Agrippinus von Karthago entschied ca. 220 ebenso. Wie sollte man sich jedoch verhalten in dem Falle, daß die Grenze zwischen ihnen und der Kirche lehrmäßig überhaupt nicht mehr zu erfassen war, sondern es nur noch um Disziplinfragen ging, wie also erst jüngst in dem novatianischen Streit um die Wiederaufnahme der während der Verfolgung schwach gewordenen Gemeindeglieder, welcher zu einem weiteren Schisma geführt hatte? Waren auch sie wie Heiden zu betrachten und also beim Übertritt wie diese erst einmal zu taufen? Oder war nicht vielmehr von der Tatsache auszuge-

hen, daß sie ja eigentlich denselben Glauben bekannten und schon eine gültige Taufe erfahren hatten? Die Frage war diffizil. Es waren weder hinreichend Autoritäten für die eine oder andere Meinung beizubringen, noch konnte man sich auf eine entscheidende Tradition zurückziehen. Es gab höchstens Ansätze von örtlichen Traditionen, welche aber ebenfalls noch nicht, wie sich im Verlaufe des Streites zeigte, im Feuer der Kritik einer prinzipiellen theologischen Klärung der Sachverhältnisse bewährt waren. Insofern konnten sich die Vertreter jeder der beiden Meinungen – sofern nicht schon in den Grundlagen entscheidende Irrtümer geschahen, die über Recht oder Unrecht der Folgerungen entschieden – wirklich auf dem Boden der Kirche stehend wissen. Dem entsprach, daß die verschiedenen Praktiken jahrzehntelang offenbar unangefochten nebeneinander geübt worden waren. Zu einer Krisis kam es erst, als man unter dem Druck der seit dem novatianischen Schisma besonders brennend gewordenen Situation die Isolierung verließ und mit der beiden Seiten eigenen Überzeugung die andere ansprach.

Es war wohl Cyprian, um den sich alles drehte. Offenbar gab es im nordafrikanischen Episkopat Unklarheiten über die rechtmäßige Praxis, ausgelöst vielleicht durch die auseinandergehenden Übungen in Mauretanien und Numidien.[13] Jedenfalls gab es Anfragen an Cyprian, ob man die Taufe der Abgefallenen anerkennen könne oder nicht,[14] welche dieser unter Hinweis auf die Synode von Karthago von ca. 220 negativ beschied.[15] Die auf dem Maikonzil von 255 in Karthago versammelten 32 Bischöfe[16] faßten einen dahingehenden Beschluß, der eine neue Rechtsgrundlage schuf.[17] Offenbar reichte diese jedoch nicht aus. Denn ein Jahr später, im Frühjahr 256, versammelte sich noch einmal ein mit diesmal 71 anwesenden Bischöfen[18] ungleich besser beschicktes Konzil in Karthago über diese Frage und wendete sich an Stephanus in Rom,[19] um, wie man schrieb, ihm diese Dinge um ihrer

[13] Die Anfragen an Cyprian kamen, zumindest teilweise, aus Mauretanien. Sicher ist das von der des Quintus, dem Cyprian mit ep. 71 antwortete, vgl. ep. 72, 1, CSEL 3, 2, 776, 10, ferner v. Soden, Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe = Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 12 (1909) 10 f., sowie zur kirchlichen Einteilung Afrikas im fraglichen Zeitraum ders., Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians. In: Ib. 247–270, bes. 250 f.

[14] Magnus an Cyprian. Der Brief ist verloren, die Anfrage folgt aber aus der Antwort Cyprians an Magnus, ep. 69, 1, CSEL 3, 2, 749, 5 ff. Damit soll die umstrittene Datierung von ep. 96 nicht präjudiziert werden. Auch wenn sie nicht an den Anfang der Korrespondenz über den Ketzertaufstreit gesetzt werden kann, ist sie doch ein gutes Beispiel für die eingehenden Anfragen. Und insofern steht sie hier. Vgl. auch ep. 70, 1 ib. 766, 15 ff. (das Präskript bietet eine Liste der Anfragenden, immerhin 18 Personen); 71, 1 ib. 771, 3 ff. und 73, 1 ib. 778, 11 ff.

[15] Der erste Konzilsbeschluß, Cyprian ep. 70, 1, erwähnt nur allgemein eine „sententia . . . iam pridem ab antecessoribus nostris statuta" CSEL 3, 2, 767, 1–6. Ep. 71, 4 beruft sich auf Agrippinus, ib. 774, 12 ff., ebenso ep. 73, 3 ib. 780, 14.

[16] Zur Anzahl der im Präskript genannten Namen s. v. Soden, Ketzertaufstreit 9 und Anm. 2.

[17] Cyprian ep. 70 CSEL 3, 2, 766–770.

[18] Siehe ep. 73, 1 ib. 779, 4.

[19] Cyprian ep. 72 ib. 775–778. Auf die Kontroverse zwischen den Forschern, wel-

besonderen Gewichtigkeit willen mitzuteilen und mit ihm zu besprechen.[20] Das war der eigentliche Beginn des Streites. Es muß zwar dahingestellt bleiben, ob mit diesem Schreiben tatsächlich der Fehdehandschuh geworfen werden sollte. Denn es ist auch durchaus nicht klar, wer in den bisherigen Schreiben auf die Anfragen hin das eigentliche Gegenüber war, ob noch immer gültige, von der karthagischen Linie abweichende lokale Überlieferungen, vielleicht besonders in Mauretanien,[21] oder unausgesprochen doch schon Rom, das sich hinter diesen vielleicht doch schon verbarg nicht nur in der Pflege übereinstimmender Traditionen, sondern auch mit entsprechender Unterstützung.[22] Jedenfalls beginnt jetzt erst der Streit insofern, als wir erst jetzt von direkten Gegenäußerungen aus Rom etwas hören. Alles Frühere muß nicht, trotz sachlicher Übereinstimmung, von dort stammen, wie vor allem v. Soden in seinen Untersuchungen über den Ketzertaufstreit herausarbeiten wollte. Stephan antwortete nämlich auf jenes Synodalschreiben. Er schrieb einen Brief an Cyprian,[23] der freilich auch nicht erhalten ist. Aus einem Brief Cyprians an seinen Kollegen Pompeius bald darauf erfahren wir aber ziemlich genau seinen Inhalt. Stephan widersprach nicht nur den Afrikanern in allen Stücken. Er befahl ihnen auch, ihre Praxis aufzugeben und beim alten Herkommen zu bleiben, d. h. dem Herkommen, so wie Rom es verstand. Und er drohte wohl sogar bereits jetzt mit der Exkommunikation für den Fall, daß diese seine Aufforderung keinen entsprechenden Erfolg haben sollte.[24] Die folgende sich fast überschlagende Entwicklung ist nun allerdings nicht ganz durchsichtig. Um jetzt nämlich auch in den Einzelheiten ganz sicher zu gehen, um z. B. die Frage sicher beantworten zu können, ob Stephan seine Drohung tatsächlich wahrgemacht hat, müßten wir wirklich im Besitz aller in dieser Zeit gewechselten Schriftstücke sein und darüberhinaus nicht nur wissen, wann sie abgesendet wurden, sondern auch, wann sie beim Adressaten eingingen. Inzwischen tagte nämlich, wohl im September 256, in Kar-

---

chem Konzil dieser Brief zuzuteilen ist, dem vom Frühjahr oder dem vom Herbst 256 (s. u.), soll hier nicht noch einmal eingegangen werden. Vgl. G. Rauschen, Der Ketzertaufstreit zur Zeit des hl. Cyprian. In: Theologie und Glaube 8 (1916) 629–638, bes. 631 f.

[20] „de eo uel maxime tibi scribendum et cum tua grauitate ac sapientia conferendum fuit quod magis pertineat et ad sacerdotalem auctoritatem et ad ecclesiae catholicae unitatem pariter ac dignitatem de diuinae dispositionis ordinatione uenientem . . .“ Ib. 775, 6–10.

[21] Vgl. o. Anm. 13.

[22] Vgl. die Annahme eines Schreibens von Stephanus an Jubajan wohl in Mauretanisch bei verschiedenen Forschern – vgl. die gewichtigen Untersuchungen von J. Ernst, Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit = Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 5, 4 (Mainz 1905), die Zusammenstellung der verschiedenen Meinungen bei Rauschen (s. o. Anm. 19) 637 f. – sowie eines weiteren noch früheren Briefes, den Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur 2, 3, 359 aus ep. 71, 2.3 folgern will. Vgl. auch die Interpretation des ganzen Streites bei v. Soden, der den Gegensatz Karthago–Rom besonders scharf heraushebt.

[23] Vgl. Cyprian an Pompeius, ep. 74, 1 CSEL 3, 2, 799, 9 ff.

[24] Vgl. ep. 74, 8 ib 805, 12–16. Freilich kann die Stelle auch anders verstanden werden, s. v. Soden, Ketzertaufstreit 20.

thago ein neues Konzil, das dritte in dieser Sache, diesmal mit 87 Bischöfen beschickt, das sich ausschließlich der Ketzertaufe widmete und dessen Protokoll noch vorhanden ist.[25] Ihm lag dieses Schreiben Stephans offenbar noch nicht vor.[26] Einstimmig bestätigten die Bischöfe in namentlicher Votierung die karthagische Praxis. Eine eindrücklichere Demonstration war kaum denkbar. Was sich nun aber weiter ereignete, erfahren wir nur aus einem Brief, den Bischof Firmilian von Caesarea in Kappadozien einige Monate später, wohl Ende des Jahres 256 an Cyprian sendete, damit ein verlorenes Schreiben Cyprians beantwortend.[27] Dieser Brief zeigt zuerst die Weite des Streites. Er zeigt, daß er nicht nur als eine begrenzte Angelegenheit zwischen Rom und Karthago, und d. h. zwischen Nordafrika und Italien und damit also des lateinischen Westens abgetan werden kann. Es war quasi doch die ganze Kirche mit eingespannt. Und er zeigt auch, in welcher Weise das geschehen war: das mit der karthagischen Praxis übereinstimmende Vorgehen im Osten in Sachen der Gültigkeit bzw. Ungültigkeit der Ketzertaufe wurde schon einmal erwähnt. Man wußte im Westen offenbar sehr genau darüber Bescheid, und nicht nur in Karthago, sondern auch in Rom. Denn offenbar – das folgt ebenfalls aus diesem Brief – hatte Stephan nicht nur nach Karthago geschrieben. Er hatte sich auch nach dem Osten gewendet – der konkrete Anlaß dafür ist uns unbekannt – und hatte zumal wohl nach beiden Seiten hin das wahrgemacht, was sein Brief an Cyprian vielleicht nur angedroht hatte: er hatte die Exkommunikation ausgesprochen. Damit nähern wir uns dem Höhepunkt, zugleich aber auch dem Ausgang des Streites.

Nun ist es freilich wegen der außerordentlich schmalen Quellenbasis[28] bis heute umstritten, ob Stephan diesen äußersten Schritt tatsächlich vollzogen hat oder nicht. Eine Übersicht über die dazu abgegebenen Stimmen benötigt die ganze Breite der Skala aller möglichen Urteile, wobei der konfessionelle Standpunkt der Urteilenden nicht unbedingt ins Gewicht fällt, wie J. Ernst es noch in seiner speziellen Untersuchung über diese Frage[29] anzunehmen geneigt war. Augustin hat den Donatisten gegenüber immer wieder betont, daß Cyprian die Einheit der Kirche bewahrt habe. Einen ähnlichen Standpunkt vertreten unter den Modernen am entschiedensten Hefele in seiner Konziliengeschichte,[30] dazu das LThK (2. Aufl.)[31] sowie auch die RGG (3.

[25] bei Augustin, de baptismo contra Donatistas 6–7, CSEL 51 Augustinus 7, 1, sowie separat als Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis, bei Cyprian, op. I, CSEL 3, 1, 435–461.

[26] Siehe Rauschen 632 f.

[27] Cyprian ep. 75, CSEL 3, 2, 810–827.

[28] Zu dem Brief Firmilians an Cyprian und hier bes. die §§ 6.24 und 25, deren Echtheit hier vorausgesetzt werden soll, ohne die Diskussion darüber noch einmal zu referieren, kommt lediglich noch eine knappe Notiz bei Euseb, eccl. 7, 5, 4, GCS 9, 2 Euseb 2, 2, 640 über den Abbruch der Beziehungen mit dem Osten.

[29] J. Ernst, War der heilige Cyprian excommuniciert? In: Zeitschrift für kath. Theologie 18 (1894) 473–499.

[30] Bd. 1, 121: „Gewiß ist nur, daß die Kirchengemeinschaft zwischen beiden nicht abgebrochen wurde."

[31] Bd. 6, 132 Art. „Ketzertaufe" von J. Finkenzeller: „Ein eigentliches Schisma wurde vermieden."

Aufl.).[32] Dagegen spricht Seebergs Dogmengeschichte von der Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit den afrikanischen und kleinasiatischen Kirchen seitens Stephan[33] und findet darin bei Lietzmann,[34] aber auch bei Baus im neuen katholischen Handbuch der Kirchengeschichte[35] Unterstützung, um beiderseits nur die Entschiedensten zu nennen. Andere Urteile bleiben vorsichtig unentschieden.

Es geht einfach darum, welches Gewicht man einigen Stellen aus dem Brief Firmilians an Cyprian beimißt. Hier heißt es immerhin, Stephan habe Frieden und Einheit der Kirche zu brechen gewagt.[36] In direkter Anrede hält Firmilian Stephan vor, in Wirklichkeit habe er sich selbst getrennt, denn der sei ein „schismaticus, qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatum fecerit".[37] Vor allem aber kommt es darauf an, wie die Szene zu deuten ist, über die Firmilian in dem dann folgenden Abschnitt berichtet: Eine Bischofsdelegation aus Afrika, welche in dieser Sache mit Rom verhandeln sollte, wurde nicht nur von Stephan nicht empfangen. Ihr wurde darüber hinaus jegliche Aufnahme und Gastfreundschaft verweigert.[38] Über den Zeitpunkt dieser Gesandschaft läßt sich nichts Endgültiges feststellen. Sie gehört sicher in die 2. Hälfte des Jahres 256, wie es auch sicher scheint, daß ihre Rückkehr nicht vor Abfassung des Briefes 74 anzusetzen sein wird. Näheres aber bleibt dunkel.

Mir scheint doch, daß dieser Vorgang die praktische Aufhebung der Kirchengemeinschaft zwischen Karthago und Rom seitens Rom genügend beweist. In welcher Form die Gemeinschaft aufgekündigt wurde,[39] ist demgegenüber zweitrangig. Die Spaltung war da. Und daran ändert nichts, ob sie durch eine peremptorische Exkommunikation zustande kam oder solenn ausgesprochen wurde. Ferner bleibt dabei zu bedenken: daß wir von einer ausdrücklichen Erklärung Stephans nichts wissen, besagt noch nicht, daß sie nicht erfolgte. Manche Forscher sind geneigt, ein entsprechendes formales Schreiben Stephans anzunehmen.[40] Und weiter: es geht nicht an, in jener Zeit Formen vorauszusetzen, welche sich erst im Laufe der Kirchengeschichte langsam herausbildeten. Von Exkommunicatio maior und minor wußte man damals noch nichts. Und außerdem ist das Beispiel geeignet, noch einmal zu unterstreichen, wie wenig Stephan schon imstande war, wirklich päpstlich im

[32] Bd. 3, 1257 Art. „Ketzertaufstreit" von H. Karpp: „Der Tod Stephans und Cyprians verhinderte die Kirchenspaltung" und: „Stephan drohte mit dem Abbruch der Kirchengemeinschaft". Von einer Ausführung der Drohung wird nicht gesprochen.

[33] Bd. 1 (Basel ^{4}1953) 622.

[34] Geschichte der alten Kirche (Berlin ^{2}1953) 241.

[35] Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, 1, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, v. K. Baus (Freiburg–Basel–Wien 1963) 405 ff.: „Bruch", „Spaltung".

[36] CSEL 3, 2, 813, 27 ff.

[37] Ebenda 825, 17 f.

[38] Ep. 75, 25, CSEL 3, 2, 826, 7–12.

[39] Darauf legt vor allem die Untersuchung von Ernst großes Gewicht, s. o. Anm. 22.

[40] Z. B. Harnack, Chronologie 2, 2, 359.

Sinne der Gesamtkirche zu handeln. Alles, was er tun konnte, war, seinerseits die Kirchengemeinschaft aufzukündigen. Das bedeutete aber keineswegs, daß der davon Betroffene deshalb auch schon von der Gesamtkirche getrennt war.[41]

Der endliche Ausgang des Streites ist schnell berichtet. Beide Gegner, Cyprian und Stephanus, wurden fast gleichzeitig im nächsten Jahr schon ihren Wirkungskreisen entrissen. Stephan war das erste Opfer der neuen Verfolgung unter Valerian. Er starb am 2. August 257 den Märtyrertod. Cyprian wurde zunächst (Ende August) nur verbannt, ein Jahr später aber, am 14. September 258 erlangte auch er die Märtyrerkrone. Zuvor jedoch war bereits der Verkehr mit Rom wieder normalisiert. Es ist offenbar der Intervention des Dionys von Alexandrien, worüber Euseb berichtet,[42] zuzuschreiben, daß der Nachfolger Stephans auf dem Bischofsstuhl in Rom, Sixtus II., den Verkehr wieder aufnahm. Damit war jedoch keine Bereinigung der Angelegenheit in sachlicher Hinsicht verbunden. Beide Seiten blieben offenbar bei ihrer Überzeugung. Augustins spätere Meldung von einem Widerruf Cyprians, die auch in der Geschichtsschreibung zuweilen Anerkennung gefunden hat, dürfte nicht den Tatsachen entsprechen.[43] Die sachlichen Fronten blieben noch jahrzehntelang bestehen. Doch wurden sie wie schon vordem nicht mehr für kirchentrennend erachtet. Erst das Konzil von Arles 314 setzte speziell für die Afrikaner definitiv fest, daß eine Taufe, sofern sie auf die Trinität erfolgt sei, nicht wiederholt werden dürfe. Lediglich die Handauflegung habe zu erfolgen, damit der Heilige Geist vermittelt würde.[44]

III.

Kommen wir nun zum Sachlich-Inhaltlichen und betrachten zunächst die Position Cyprians. Ausschlaggebend für ihn ist nicht die Frage nach dem Sakrament, sondern die nach der Kirche. In zwei Briefen, die hierher gehören, stehen z. B. die so berühmt gewordenen Sätze: „ut habere qui possit Deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem".[45] Und: „salus extra ecclesiam non est".[46] Schon Hans v. Soden hat auf diesen Aspekt aufmerksam gemacht.[47] Ich meine, er ist noch bedeutend stärker in den Vordergrund zu rücken, weil die schließlich herbeigeführten Entscheidungen hier sogleich zum Tragen kommen.

Fragen wir also nach der Kirche, so ist damit freilich für Cyprian ein gan-

---

[41] Vgl. auch v. Soden, Ketzertaufstreit 33.

[42] Hist. eccl. 5, 7.

[43] Siehe vor allem J. Ernst, Der angebliche Widerruf Cyprians in der Ketzertauffrage. In: Zeitschrift f. kath. Theologie 19 (1895) 234–272.

[44] Siehe Mansi 2, 472 A; Denzinger 53 sowie auch Hefele, Konziliengeschichte 1, 209.

[45] Ep. 74, 7, CSEL 3, 2, 804, 23 f.

[46] Ep. 73, 21, ib. 795,3 f.

[47] v. Soden, Ketzertaufstreit 38: „Ganz mit Recht sagt Cyprian wieder und wieder, daß man mit der Taufe den Häretikern auch eine Art von Kirche zugesteht."

zer Problemkreis angeschnitten, der hier auch nicht im entferntesten in seinem ganzen Ausmaß abgeschritten werden kann. Zur Frage nach der Kirche in der Theologie Cyprians gehört vor allem das Thema, ob und wie weit es für ihn eine päpstliche Gewalt gegeben hat, die sich im Bischof von Rom manifestiert und als solche die Einheit der Kirche garantiert. Da sich seine Bestreitung der Gültigkeit der Ketzertaufe gerade gegen Stephan von Rom richtete, ist dieses Thema natürlich auch hier nicht auszuklammern. Es lassen sich aus den Äußerungen und dem Verhalten Cyprians in der Auseinandersetzung mit Stephan gewisse Rückschlüsse zur Beantwortung auch jener Frage ziehen. Dies soll aber dennoch hier am Rande stehen bleiben, weil das eigentliche Thema eben ein anderes war. Dieses möchte ich so formulieren: Grundlage der Stellungnahmen Cyprians gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe ist seine These: Nur die bischöflich verfaßte Kirche ist wirkliche Kirche. Sie hat ihre Einheit in der Einheit und gegenseitigen Anerkennung der einzelnen Bischöfe und findet ihren Grund in der Jurisdiktion der einzelnen Bischöfe. Wer sich aus dieser Einheit löst oder aus diesen Grenzen ausbricht, trennt sich damit auch von Christus und seinem Heil.

Besonders aufschlußreich ist dafür gleich das zeitlich früheste Dokument im Streite, die ep. 69 ad Magnum, welche auf die Frage antwortet, „ob man unter den übrigen Ketzern auch die von Novatianus kommenden nach seinem unheiligen Bade (das meint die dort gespendete Taufe) in der katholischen Kirche mit der gesetzmäßigen und wahren und einzigen kirchlichen Taufe versehen und heiligen müsse".[48] Aufschlußreich ist diese Frage insofern, als sie nicht durch Ausweitung auf alle möglichen Ketzereien verwischt wurde. Diese blieben im Verlauf der Erörterung keineswegs ausgeschlossen. Cyprian gibt mehrfach regelrechte Ketzerlisten, auch schon in diesem Brief,[49] die alle mit bedacht werden müßten. Aber in dem mit Novatian angesprochenen Falle ging es eben nur um eine disziplinäre Entscheidung, nicht um Lehrgegensätze. Cyprians Antwort ist ein Loblied auf die eine Kirche. Es gibt nur eine Kirche. Diese war, betrachtet man den Fall nach seiner Genese, vertreten in dem rechtmäßig eingesetzten und dann mit dem Martyrium ausgezeichneten Bischof Cornelius, der als einziger legitim dem Bischof Fabian folgte.[50] Novation hingegen ist nicht eingesetzt, sondern hat sich selber zum Bischof gemacht, sagt Cyprian. Er ist nicht Nachfolger irgendeines anderen[51] und steht insofern außerhalb der Kirche. Er hat sich selber ausgeschlossen.[52] Damit hatte Cyprian seinem Kirchenbegriff entsprechend praktisch schon alles gesagt.

1. Es gibt – betrachten wir die Kirche – ein ganz scharf auseinander zu haltendes Drinnen und Draußen, das sich also gerade hierin entscheidet. Weil Novation den rechtmäßigen Bischof Cornelius nicht anerkannte, sondern sich

[48] Ep. 69, 1, CSEL 3, 2, 749, 6–9, Übersetzung nach der Bibliothek der Kirchenväter 60, Cyprian 2 (München 1928) 306.
[49] Siehe ep. 69, 8; 73, 4; 74, 2.7.
[50] Ep. 69,3 (752, 10 ff.).
[51] Ib. (752, 13 ff.); 69, 5 (753, 20 ff.).
[52] Ep. 69, 4 (753, 12 ff.).

selber zum Bischof gemacht hat, steht er nun draußen und hat nichts, aber auch gar nichts mehr gemein mit denen, die drinnen sind. Die eine Kirche ist nicht zugleich drinnen und draußen.[53] Denn drinnen heißt das, wo der rechtmäßige Bischof ist.

Von dieser Grundentscheidung ist alles, was Cyprian im Verlauf des Streites zu sagen hatte, abgeleitet. Der Begriff „foris" – „draußen" ist die alles beherrschende Vokabel, die überall und immer wiederholt wird.[54] Dazu gebrauchte Cyprian sehr aufschlußreiche Bilder. Die Kirche ist, nach Hohel. 4, 12 ein verschlossener Garten und eine versiegelte Quelle,[55] oder noch stärker: die Kirche nimmt die Stelle des Paradieses ein, das mit Mauern umgeben ist und fruchttragende Bäume in sich schließt, welche durch vier Ströme gewässert werden. Wer sich aber außerhalb dieser Mauern befindet, muß verdursten.[56] Die diesem Bilde zugrunde liegende Stelle Gen. 2, 8 ff. sagt nichts von solchen Mauern. Das Zitat zeigt, worauf es Cyprian ankam: auf feste Grenzen, auf eine deutliche Unterscheidung. Dasselbe unterstrich Cyprian mehrfach in eindrucksvollen Vergleichen: „Es gibt keine Gemeinschaft von Lüge und Wahrheit, Tod und Unsterblichkeit, von Antichrist und Christus."[57]

2. Infolgedessen ist Cyprian nicht bereit, zwischen den Draußenstehenden irgendwie zu differenzieren, also z. B. in seiner Antwort auf die Frage des Magnus nach Novatian und seinen Anhängern disziplinäre und lehrmäßige Unterschiede auseinander zu halten. Die Gegner sind sämtlich haeretici;[58] schismatici,[59] adversarii,[60] antichristi,[61] blasphemantes,[62] inimici,[63] hostes,[64] rebelles,[65] alieni,[66] profani,[67] peruersi[68] und was Cyprian sonst noch an Begriffen zu Gebote stand. Dabei machte er durchaus keinerlei Unterschiede. Vor allem unterschied er nicht zwischen Häretikern und Schismatikern. Denn der Effekt ihres Tuns – und auf den kam es Cyprian ausschließlich an – ist in jedem Falle derselbe: ob Häretiker oder Schismatiker, alle sind Antichristen.[69] Auch Schismatiker sind den Heiden gleichzuachten.[70]

---

[53] Ep. 69, 3 (752, 9).
[54] Ep. 69, 4 (752, 18); 5 (754, 20); 11 (760, 5); 71, 1 (775, 10); 73, 1 (778, 13); 74, 8 (805, 19) u. ö.
[55] Ep. 69, 2 (751, 2); 74, 11 (808, 24).
[56] Ep. 73, 10 (785, 16 ff.), vgl. Gen. 2, 8 f.
[57] Ep. 71, 2 (773, 5–7), ähnlich ep. 74, 4 (802, 10–13) oder noch weiter ausgeführt 74, 8 (806, 5–8).
[58] Ep. 69, 1. 10. 11. 16; 70, 1. 2. 3; 71, 1 usw.
[59] Ep. 69, 1. 6. 7. 9. 11; 70, 1. 3; 71, 1 usw
[60] Ep. 69, 1. 11. 16; 70, 2. 3; 71, 1; 73, 14 u. ö.
[61] Ep. 69, 1. 10. 11. 16; 73, 14; 74, 2.
[62] Ep. 74, 7. 8.
[63] Ep. 69, 1. 5.
[64] Ep. 69, 1; 71, 1. 2; 73, 2. 10. 15.
[65] Ep. 69, 1; 73, 2. 10.
[66] Ep. 69, 2. 5.
[67] Ebenda.
[68] Ep. 74, 2.
[69] Vgl. ep. 69, 1.
[70] Ep. 69, 6: „ostendit (Christus), schismaticos gentilibus adaequari." CSEL 3, 2, 756, 4 f. ähnlich 70, 3 (770, 15–17).

3. Es ist auch ein Trugschluß anzunehmen, daß, wie im Falle Novatians, der Glaube in der Kirche und bei ihm ein und derselbe sei und in Bezug auf die Tauflehre doch kein Unterschied bestehe. Denn wenn z. B. bei der Taufe auch der Novatianer die Frage gestellt werde: „Glaubst du an die Vergebung der Sünden und an das ewige Leben durch die heilige Kirche?", so sei schon in dieser Frage eine Lüge enthalten, denn eine Kirche gäbe es ja eben dort gar nicht.[71] Die Rotte Korah sei ein gutes Beispiel dafür, daß ein übereinstimmendes Bekenntnis nicht das Vergehen angemaßter Amtsbefugnisse aufwiege.[72] Deshalb gilt: weder Gott den Vater noch Christus seinen Sohn noch den Heiligen Geist, weder den Glauben noch die Kirche haben wir mit den Ketzern gemeinsam.[73]

4. Wer nicht in der Kirche ist, hat nicht den Heiligen Geist. Wer aber den Heiligen Geist nicht hat, vermag keine geistlichen Güter mitzuteilen.[74] Wer nicht in der Kirche ist, ist unter die Toten zu rechnen. Wer aber tot ist, vermag nicht wieder Leben zu spenden.[75] Wer den Heiligen Geist nicht hat, vermag keine Sünden zu vergeben[76] und kein Taufwasser zu heiligen,[77] kein Öl zu weihen zur Salbung und keine Eucharistie zu spenden.[78] Folglich vermag er auch überhaupt nicht zu taufen.[79] Folglich kann keine Rede davon sein, daß die zur Kirche Übertretenden „wiedergetauft" würden. Denn sie sind noch nicht getauft,[80] sondern lediglich mit Wasser begossen,[81] ja besudelt worden.[82] Nichts, was draußen geschieht, kann gebilligt werden. Alles ist leer und falsch.[83] Deshalb muß auch gesagt werden, daß die Draußenstehenden ohne jede Hoffnung sind und sich selber in das größte Verderben stürzen.[84]

5. Worum es Cyprian ging, erhellt vor allen Dingen aus den Stellen seiner Briefe, wo er den Standpunkt seiner Gegner näher ins Auge fassend Konsequenzen zu ziehen versucht: „Nicht um ein kleines und unbedeutendes Zugeständnis an die Ketzer handelt es sich," sagte er,[85] „wenn wir ihre Taufe als gültig hinnehmen; hier nimmt ja doch der ganze Ursprung des Glaubens und der heilbringende Zugang zur Hoffnung des ewigen Lebens und die göttliche Gnade zur Reinigung und Belebung der Diener Gottes ihren Anfang. Denn wenn einer bei den Ketzern die Taufe empfangen könnte, so könnte er sicher-

---

[71] Ep. 69, 7 (756, 6 ff.); 70, 2 (768, 6 ff.).
[72] Ep. 69, 8 (756, 19 ff.).
[73] Ep. 73, 21 (795, 7–9); vgl. auch die Erwägungen zu Marcion ib. 4 f. (781 f.).
[74] Ep. 70, 2 (769, 4–6).
[75] Ep. 71, 1 (772, 11–13).
[76] Ep. 69, 11 (759, 11–13. 18–20); 73, 7 (783, 22–784, 2).
[77] Ep. 70, 1 (767, 14 f. 20–768, 2).
[78] Ep. 70, 2 (768, 13–20).
[79] Ep. 69, 10 (759, 6–10).
[80] Ep. 71, 1 (771, 17–772, 2), ähnlich 73, 1 (779, 6–8).
[81] Ep. 71, 1 (771, 9; 772, 7 f.).
[82] Ep. 69, 16 (765, 13–15); 72, 1 (775, 10 f.), ähnlich 73, 21 (795, 4–7). Vgl. auch 73, 6 (782, 21), sowie „aqua mendax et perfida" ib. (783, 4 f.) und 74, 2 (800, 6 f.).
[83] Ep. 70, 3 (769, 20–770, 1).
[84] Ep. 69, 6 (754, 15–17).
[85] Ep. 73, 12 (786 f.), die Übersetzung folgt wiederum der Bibliothek der Kirchenväter, s. o. Anm. 48.

lich auch die Vergebung der Sünden erlangen. Hat er die Vergebung der Sünden erlangt, so ist er geheiligt; ist er geheiligt, so ist er ein Tempel Gottes geworden . . . " Damit wird aber auf einmal Weiß und Schwarz nebeneinander gestellt und Dinge werden miteinander vereinigt, welche nicht zu vereinbaren sind. Die Folge davon ist, daß bei den Ketzern und besonders deren Anhängern der Annahme Vorschub geleistet wird, „auch die Kirche und ihre ewigen Gaben auf gültige und rechtmäßige Weise zu besitzen".[86] Und damit gerät mehr als das Missionswerk der Kirche an ihnen ins Wanken. Praktisch fängt alles an zu wackeln! Die Taufe der Ketzer verteidigen heißt, den Glauben und die Wahrheit preisgeben![87] „Dann laßt uns die Waffen wegwerfen, dann wollen wir uns freiwillig gefangen geben, dann wollen wir die Anordnung des Evangeliums, die Verfügung Christi, die Majestät Gottes dem Teufel überantworten, dann mag man den Fahneneid des göttlichen Kriegsdienstes brechen und die Feldzeichen des himmlichen Heerlagers ausliefern, dann mag unterliegen und weichen die Kirche den Ketzern, das Licht der Finsternis, der Glaube dem Unglauben, die Hoffnung der Verzweiflung, die Vernunft dem Irrtum, die Unsterblichkeit dem Tode, die Liebe dem Haß, die Wahrheit der Lüge, Christus dem Antichrist."[88] Soweit Cyprian.

Daß er trotz dieser so emphatisch vorgetragenen Entschiedenheit dennoch mehrfach betonte, niemanden von seiner persönlichen Meinung und Praxis abbringen, niemandem Vorschriften machen zu wollen,[89] ehrt zwar seine Friedensliebe, ist aber trotzdem sachlich wenig verständlich und schwächte deshalb auch entschieden seine Position.

IV.

Betrachten wir nun die Gegenseite, so müssen wir zunächst festhalten, daß sie weit weniger eindeutig zu bezeichnen ist, nämlich deswegen, weil sie, wie schon festgestellt, auch weit weniger Eloquenz entwickelte als Cyprian in diesem Falle; zum anderen aus dem Grunde, daß sich nicht einmal dieses Wenige mehr erhalten hat, sondern sich in nur wenigen Leitsätzen lediglich aus den Äußerungen der Gegner rekonstruieren läßt. Nur an einer einzigen Stelle tritt die Cyprian gegenüberstehende Front unmittelbar in Erscheinung, in einer kleinen separaten Schrift, dem „Liber de rebaptismate", der aber auch wiederum noch im Halbdunkel bleibt dadurch, daß er anonym überliefert ist und sich nur mit Wahrscheinlichkeitsgründen zeitlich etwa im Jahre 256 und räumlich – vielleicht! – in Mauretanien unterbringen läßt.[90] Schließlich jedoch wird eine genaue Fixierung der Gegenseite noch dadurch erschwert, daß zwi-

[86] Ep. 73, 24 (797, 5 f.).
[87] Ep. 74, 8 (806, 13).
[88] Ebenda (806, 2–8). Vgl. auch die dem entsprechenden Ausfälle gegen die Verteidiger der Ketzertaufe. Diese sind für Cyprian u. a. „praevaricatores fidei atque ecclesiae proditores" ep. 69, 10 (759, 3 f.).
[89] Vgl. ep. 69, 17; 72, 3; 73, 26.
[90] Siehe J. Ernst, Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt? In: Zeitschrift f. kath. Theologie 20 (1896) 193–255; L. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum

schen den bei Cyprian und Firmilian überlieferten Äußerungen Stephans und dem Traktat de rebaptismate keineswegs Lehreinheit besteht,[91] und die Differenzen gerade den Punkt betreffen, der in unserem Zusammenhang von wesentlicher Bedeutung ist. Denn vertrat der Anonymus des liber de rebaptismate auch die Gültigkeit der bei den Ketzern geübten Taufe, trat er damit also neben Stephan in einer Front gegen Cyprian an, so doch nur insofern, als er scharf zwischen der Geisttaufe und der Wassertaufe unterschied. Nur die Geisttaufe bewirke das Heil, während die Wassertaufe, und zwar auch die in der Kirche geübte, nur eine Anwartschaft verleihe. In der Kirche zwar verlaufen beide Akte in der Regel parallel, weil der Taufende der Bischof ist und die Handauflegung des Bischofs den Geist vermittelt. Bei den Ketzern aber wird nur die Wassertaufe gespendet, denn dort ist selbstverständlich der Geist nicht.[92]

Diese Anschauung bildete natürlich keinen echten Gegensatz zu der Position Cyprians, sondern schuf gänzlich neue Fronten, indem sie nämlich nun wirklich die Taufe als Thema in den Mittelpunkt stellte durch die Vorlage einer ganz neuen Interpretation derselben. Ein weiterer Blick auf die wenigen von Stephan überlieferten Fragmente zeigt, daß an der Taufe als solcher auch von Seiten Stephans überhaupt nichts fraglich war. Über Ritus und Bedeutung der Taufe qua Wassertaufe waren sich Stephan und Cyprian durchaus einig.[93] Zur Debatte stand einzig und allein die Frage, wer diese gültig zu spenden vermag, und d. h. also: die Frage nach der Kirche.

Denn von Stephan heißt es nun immerhin nach dem Zeugnis Firmilians, der die meisten der fraglichen Stellen überliefert, „die Vergebung der Sünden und die zweite Geburt könne bei der Taufe der Ketzer erfolgen".[94] Stephan räume den Ketzern „nicht etwa nur eine geringe, sondern die höchste Gewalt der Gnade ein, indem er behauptet und versichert, sie vermöchten durch das Sakrament der Taufe den Schmutz des alten Menschen abzuwaschen, die alten Totsünden zu vergeben, durch die himmliche Wiedergeburt Kinder

---

und Liber de rebaptismate (Thorn 1902) 171–203; H. Koch, Zeit und Heimat des liber de rebaptismate. In: ZNW 8 (1907) 190–221; v. Soden, Ketzertaufstreit 29–33. Auf die Frage, ob Cyprian den liber gekannt, benutzt und gegen ihn gestritten hat, bzw. der Verfasser des liber umgekehrt die Briefe Cyprians, muß hier dahingestellt bleiben. Sicherheit ist weder in der einen noch der anderen Frage zu erhalten.

[91] Siehe Ernst ib. 217–219, auch Koch ib. trotz seiner von der Ernsts abweichenden Deutung der Tauflehre des liber de rebaptismate, s. die folgende Anm.

[92] Siehe J. Ernst, Die Lehre des liber de rebaptismate von der Taufe. In: Zeitschrift f. kath. Theologie 24 (1900) 425–462 sowie H. Koch, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate = Vorlesungsverzeichnis Braunsberg 1907, der sich von Ernst insofern unterscheidet, als er den Anonymus des liber „hinsichtlich der Wirksamkeit der kirchlichen Taufe im großen und ganzen auf kirchlichem Standpunkt" stehen läßt. In dieser werden schon „die Sünden nachgelassen, die Seelen gereinigt, die Erlösungsgnade dem einzelnen zugewandt, das Heil des Menschen begründet" (59).

[93] Auf die Debatte über die Taufformel, ob Stephan eine Taufe nur auf den Namen Jesu anerkannte und sich Cyprians Protest dagegen gerichtet habe, kann hier nicht näher eingegangen werden, vgl. J. Ernst (s. o. Anm. 22) 93–116.

[94] Ep. 75, 8 (815, 10 f.).

Gottes zu schaffen und durch die Heiligung des göttlichen Bades zum ewigen Leben zu erneuern".[95] D. h. die Taufe auch bei den Ketzern ist eine nicht nur formal, sondern auch inhaltlich vollgültige Taufe, die keiner Ergänzung mehr bedarf.[96]

Der Grund dafür liegt in der Tatsache, daß in der Taufe etwas geschieht, was unabhängig ist von dem, der da tauft.[97] Konkreter und positiv: die Taufe auch bei den Ketzern hat ihre volle Gültigkeit vermöge der Tatsache, daß in ihr der Name Jesu Christi angerufen wird. Dieses Argument begegnet mehrfach. Es war offenbar nicht erst im (zweiten?) Schreiben Stephans nach Afrika enthalten, wovon Cyprian in ep. 74 an Pompeius berichtet,[98] sondern ganz analog dazu schon in dem Schreiben an Jubaian, welches jener Cyprian übersandte und von diesem in ep. 73 beantwortet wurde.[99] Selbstverständlich begegnet es dann auch in dem Schreiben Firmilians an Cyprian.[100] Hier heißt es in der Form eines regelrechten Zitates: „Der Name Christi trägt viel zum Glauben und zur Heiligung der Taufe bei, so daß jeder, der irgendwo im Namen Christi getauft wird, sofort die Gnade Christi erlangt."[101] Wie das gemeint ist, erhellt schon aus ep. 69: „Novation beobachte ja das heilige Gesetz wie die katholische Kirche, er taufe unter der gleichen Glaubensformel wie wir, er erkenne den gleichen Gott Vater, den gleichen Christus, Gottes Sohn, den gleichen Heiligen Geist an, und deshalb könne er die Gewalt zu taufen für sich in Anspruch nehmen, weil er offenbar in der Fragestellung bei der Taufe von uns gar nicht abweiche".[102] Auf das Glaubensbekenntnis also kommt es an, so daß Stephan auch sagen konnte: „Man darf nicht fragen, wer getauft habe, denn der Getaufte habe aufgrund seines Glaubens Vergebung der Sünden empfangen können."[103] Mit Nachdruck wird dasselbe dann auch von dem Anonymus des liber de rebaptismate vertreten.[104] Die Fragmente Stephans erfahren gerade in dem Punkte von hier eine wichtige Ergänzung. Hier geht es vor allem darum, die virtus des Namens Jesu herauszustellen. Darauf beruhe im Grunde genommen die ganze Kraft der Taufe und könne sich durchsetzen auch da, wo gar kein Glaube vorhanden sei. Wo und von wem der Name Christi angerufen wird, ist gleichgültig. Es kommt darauf an, daß es geschieht, dann kann es nämlich nicht leer und umsonst sein. Dann wird vielmehr eine Beziehung zwischen dem, über dem der Name ausgerufen wird, und Christus hergestellt, die von

---

[95] Ep. 75, 17 (821, 27–31), vgl. auch ep. 74, 7 (805, 2–7).

[96] Vgl. ep. 74, 2: „Omnium haereticorum baptismata iusta esse et legitima iudicauit (scil. Stephanus)" (799, 20 f.).

[97] Ep. 73, 4: „Quaerendum non sit quis baptizauerit, quando is qui baptizatus sit accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credidit" (781, 2–4), ähnlich ep. 75, 9 (815, 26–29).

[98] Ep. 74, 5 (802, 22–803, 1). 7 (805, 2–7).

[99] Ep. 73, 4 (781,5–8) und 16 (789, 22–790, 1).

[100] Ep. 75, 9 (815, 26–29) und 18 (822, 7–9).

[101] Ep. 75, 18.

[102] Ep. 69, 7 (756, 6–11).

[103] Ep. 73, 4 (781, 2–4).

[104] Vgl. vor allem die Kap. 6 und 7, CSEL 3, 3, 75 ff.

den äußeren Umständen unabhängig ist und respektiert werden muß. Folglich ist die Taufe, die jemand außerhalb der Kirche empfangen hat, nicht noch einmal zu wiederholen, vorzunehmen ist lediglich die Handauflegung, aber zur Rekonziliation,[105] nicht zur Taufergänzung, also zum Empfang des Hl. Geistes nach dem liber de rebaptismate.

Es ist eine zweite Frage, ob dieses Argument wirklich ausreicht, die eigene Position zu begründen. Harnack und auch Seeberg ist wohl Recht zu geben, wenn sie in dem Zusammenhang von „einer zauberhaften Kraft, die dem Namen Christi einwohnt" sprechen[106] und besonders auf jene Stellen des liber de rebaptismate hinweisen, welche betonen, daß auch von Fernstehenden und sogar von Übeltätern durch den Namen des Herrn Wundertaten vollbracht werden könnten.[107] Cyprian und seine Gesinnungsgenossen bedienten sich dieses modernen – ich möchte sagen „protestantischen" – Argumentes natürlich nicht. Für sie war eine solche Auffassung einfach ein absurdum[108] und ridiculum.[109] Und Cyprian unterscheidet in seiner Entgegnung darauf einmal mehr: „Es ist etwas anderes, wenn diejenigen, die drinnen in der Kirche sind, von dem Namen Christi sprechen, als wenn solche, die draußen stehen und gegen die Kirche handeln, im Namen Christi taufen."[110] Die letzte Instanz ist für ihn also auch in diesem Falle wieder die Grenze der Kirche. Außerhalb ihrer hat auch der Name Christi, die Anrufung Gottes, keine Kraft.

V.

Damit dürften die Anliegen der beiden einander gegenüberstehenden Fronten hinlänglich deutlich sein. Zu vereinigen waren sie kaum. Sich gegenseitig anzuerkennen als eine Möglichkeit, wie es vordem mehr oder weniger unbewußt geschehen war und auch nach dem Streite wieder geschah, war schon höchste Form der Askese, ohne jedoch Verheißung für die Zukunft zu haben. Denn die Meinungen schlossen einander aus. Welche weiteren Gründe mit dafür verantwortlich zu machen sein könnten, daß sich, wie dargestellt,[111] schließlich der Standpunkt Roms durchsetzte, bleibe hier unerörtert. Ohne Zweifel war er der realere von beiden und lag ganz auf der Linie der sich herausbildenden katholischen Sakramentslehre, so wenig formuliert eine solche damals auch noch war.

Was hier an den schließlichen Entscheidungen interessiert, ist eben ihr Ausschlag in Sachen jener von Cyprian so scharf gezogenen Grenzen der Kirche.

---

[105] Ep. 74, 1: „Si qui ergo a quacumque haeresi uenient ad uos, nihil innouetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam" (799, 15–17). Ob dazu die Bestimmung der Synode von Arles stimmt, s. o. bei Anm. 44, ist zweifelhaft, vgl. Hefele, Konziliengeschichte 1, 209.

[106] E. Seeberg, Dogmengeschichte 1, 621, vgl. Harnack, Dogmengeschichte 1, 475.

[107] Cap. 7, CSEL 3, 3, 78, 10 f. 17–19.

[108] Ep. 75, 9 (815, 26).

[109] Ib. (816, 7).

[110] Ep. 73, 14 (788, 19–22).

[111] S. o. bei Anm. 44.

„Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil". Dieser Satz stand für Cyprian unerschütterlich fest. Daß sich ein ähnlicher Satz in den überlieferten Äußerungen der Gegenseite nicht findet, muß nicht besagen, daß er dort nicht auch möglich war. Sicher wurde auch von Rom und seinen Anhängern nicht das genaue Gegenteil vertreten. Aber wenn der Anonymus des liber de rebaptismate von der Anwartschaft auf das Heil sprach, welches die Wassertaufe vermittelt, und das war sicher auch im Sinne Stephans nicht zu viel, so war jene Grenze Cyprians doch zumindest den Gruppen gegenüber, welche sich in ihrem Glaubensstande von der Catholica nicht allzu weit entfernten, und vor allem den Novatianern gegenüber stark durchlässig gemacht. Dann war damit anerkannt, daß auch dort – um einen Ausdruck v. Sodens wieder aufzunehmen – „eine Art von Kirche" statt hat,[112] in welcher gültige, nur nicht endgültige Beziehungen zu Christus hergestellt werden können. Dann war damit de facto doch jener exklusive Standpunkt Cyprians zugunsten eines „ökumenischen" – wenn dieses moderne Wort einmal gebraucht werden darf – aufgegeben. Dann war damit der Weg freigekämpft für den späteren Einsatz Augustins, auch diejenigen als Brüder zu lieben, welche zwar mit der Kirche dasselbe Haupt bekennen, aber doch vom Leibe getrennt sind (womit nun Augustin freilich nicht zu einem Vater der modernen ökumenischen Bewegung erhoben werden soll, das würde auch seiner Tauflehre wenig entsprechen[113]).[114] Dann war im Grunde doch damals schon das Prinzip gewonnen, das – und damit kehren wir nun zu unserer ursprünglichen Fragestellung zurück und fassen dabei wohlgemerkt nur den Standpunkt Roms ins Auge – trotz Arles und Augustin eigentlich doch erst in der Moderne seiner Verwirklichung entgegen zu gehen scheint. Denn die Anerkennung anderer kirchlicher Gemeinschaften als Brüder und Kirche aufgrund der gemeinsamen Taufe ist eben – wiederum: trotz Augustin – das Neue, was das II. Vatikanum brachte. Zwischen Karthago und Rom war es damals um die Frage der Wiederaufnahme zur Kirche Zurückkehrender gegangen. Es geht Rom praktisch heute noch nur darum, wenn man dort von den „getrennten Brüdern" spricht. Das wird auch im Dekret „De oecumenismo" deutlich genug ausgesprochen, um protestantischerseits keine zu großen Illusionen darüber aufkommen zu lassen.[115] Entschieden aber wurde schon damals mehr, wesentlich mehr. Entschieden, und zwar positiv entschieden wurde nicht nur die Frage einer möglichen Koexistenz, sondern zumindest im Prinzip die Frage eines wirklichen Zusammenlebens und Zusammengehens, einer wirklichen Gemeinschaft, wovon heute die Konzilsdokumente sprechen. Denn wer die Taufe des anderen als gültig und wirkungskräftig anerkennt, wer zugibt, mit dem anderen unter dem gleichen Gesetz des Glaubens anzutreten, wer den anderen Bruder nennt, und das aus ehrlichem Herzen, der kann eigentlich nicht so freigebig sein in der Verteilung von Ketzerhüten, wie man sich trotz-

[112] S. o. Anm. 47.
[113] Vgl. W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther = Beiträge zur hist. Theologie 18 (Tübingen 1954) 1–32.
[114] Augustin, Ennar. in psalmos 32, 2, 2, 29, CChL 38, 272 f.
[115] Becker 242 f.

dem zeigte, der kann nicht interessiert daran sein, so unüberschreitbare Grenzen zu ziehen, wie Cyprian es versuchte und nach ihm die Kirche durch viele Jahrhunderte hindurch, seinen Standpunkt gleichsam durch die Praxis noch rechtfertigend.

Die protestantischen Kirchen, die die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils mit Aufmerksamkeit prüfen, werden sich also nicht nur ihrer freuen können, so unübersehbar der Fortschritt im einzelnen auch sein mag. Sie werden auch mit ihrer Kritik nicht sparen dürfen. Und diese sollte sich wiederum nicht allein auf das Geltendmachen ihrer eigenen Wünsche und Standpunkte zu den jeweiligen Fragen beschränken. Oskar Cullmann hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß bei keinem Urteil, vor allem protestantischerseits vergessen werden darf, daß es ein katholisches Konzil war und die Kirche bei ihrem Neuaufbruch diesen doch als katholische Kirche tut.[116] Gerade dem soll auch hier Rechnung getragen werden. Wir haben hier ja nur einen Aspekt eines Teils jener Basis ins Auge gefaßt. Der zweite, der gemeinsame Glaube an Jesus Christus, mußte ganz ausgeklammert bleiben. Er birgt wahrlich nicht weniger Probleme als der vom rechten Gebrauch der Taufe, welcher ja auch noch mehr Probleme in sich schließt als hier verhandelt. Erinnert sei hier nur noch einmal an das im Anschluß an das Konzil intern kirchlich ergangene ökumenische Direktorium. Die protestantischen Kirchen sollten gerade im Herausarbeiten sachlicher Gesichtspunkte versuchen, den römisch-katholischen Brüdern zu helfen, ihren eigenen Standpunkt zu finden, und ihnen Mut zu machen, konsequent zu sein und damit, wie dargestellt, auch Desiderata zu erfüllen, die schon lange anstehen, nicht um eines Programms der Vergangenheit willen, sondern um der Gegenwart gerecht zu werden und um Wege zu finden, die wirklich in die Zukunft weisen.

---

[116] O. Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche. In: ThLZ 92 (1967) 1–22.

Von Luther zu Bullinger

Der theologische Weg der Reformation in den protestantischen Kirchen in Rumänien

Von Stephan Juhász

Die Erforschung des Werdens der protestantischen Kirchen in Siebenbürgen liefert einen besonderen Beitrag zur Würdigung der reformatorisch-kirchlichen Erneuerung des 16. Jahrhunderts. Sie zeigt, daß die Bedeutung Luthers für die südosteuropäische Kirchengeschichte mit der Frage der theologischen Auswirkung Bullingers eng verknüpft ist.

Diese Fragestellung wird von der neueren Literatur zur rumänischen Kirchengeschichte gerechtfertigt.[1] Die konfessionalistisch eingestellte Reforma-

[1] Die traditionelle Auffassung teilt die siebenbürgische Reformation in drei konfessionelle Epochen: bis 1555/57 die Begründung der lutherischen Kirche, bis 1564 die der reformierten Kirche, bis 1571 die der unitarischen Kirche. Auf Grund der ältesten siebenbürgischen Kirchengeschichtsschreibung werden alle drei Epochen so betrachtet, wie die protestantische Orthodoxie des 17. Jhs. die betreffenden Kirchen gestaltete. *József Pokoly* folgt im 1. Band seiner „Geschichte der siebenbürgischen reformierten Kirche" (1904) der oben genannten Abgrenzung. *Friedrich Teutsch* bietet in seiner „Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen" (1921) I, 189–271, eine der zutreffendsten Beschreibungen der siebenbürgischen Reformation („Honterus und die Reformation"). Das Werk Honterus' betrachtet er als den „Aufbau des Hauses", dem die „Einrichtung" folgen mußte. Teutsch meint, daß die beiden Phasen, Bau und Einrichtung, durch den entscheidenden Einfluß Wittenbergs bestimmt waren. Im Jahre 1933 erschien das Lutherbuch von *Jenö Sólyom*, das auch den Einfluß des Reformators auf Siebenbürgen gründlich behandelt. Die Hauptfrage der synthetischen Arbeit von *Imre Révész* aus dem Jahre 1938 ist die Einordnung der einzelnen Werke und Menschen in die „Luther-Melanchthonische", die „Zwingli-Bullingerische" oder die von der „media sententia" bestimmte Richtung. Die deutschsprachige Zusammenfassung von *Mihály Bucsay* (Stuttgart, 1959) behandelt die Reformation unter Einschränkung der inhaltlichen Bedeutung der verschiedenen konfessionellen Richtungen: „Wir haben schon erwähnt, daß (unsere) Reformation aus der ersten Hälfte des 16. Jhs., die im Zeichen Luthers stand, die Gedanken Luthers nicht rein rezeptiv übernahm, ebensowenig erschöpfte sie sich in der zweiten Hälfte in der bloßen Übernahme der Lehren und Einrichtungen Bullingers und Calvins" (43). Das Werk von *Jenö Zoványi* aus dem Jahre 1921 ist die ausführlichste Monographie über die Geschichte der Reformation in Siebenbürgen. Das Buch ist von jedem lutherischen oder reformierten konfessionellen Geist frei, jedoch kommt der kirchliche Charakter der Reformation nicht genügend zur Geltung. In der neueren Literatur haben zwei hervorragende Werke alle traditionellen Urteile in Frage gestellt. Die Monographie von *Karl Kurt Klein*, „Der Humanist und Reformator Johannes Honter" (1935), hat im Werke Honterus' die Bedeutung seiner humanistischen Bildung und seiner humanistischen literarischen Tätigkeit betont. Das zweibändige Werk von *Erich Roth*, „Die Reformation in Siebenbürgen" (geschrieben

tionsgeschichte konnte wichtige Beziehungen enthüllen, verhüllte aber oft die Tatsachen und ließ die historische Bedeutung des Glaubensbekenntnisses außer Acht.[2] Die ungelösten Fragen deuten darauf hin, daß man auch die theologischen Probleme der Reformationsgeschichte behandeln muß.

Auf dem theologischen Weg der Reformation in Siebenbürgen sind die Namen Luthers und Bullingers nicht aufeinanderfolgende Marksteine; ihre Wirkungen fielen vielmehr in dieselbe Zeit. In der Zeit der Entstehung unserer Kirchen fungierten sie als Wegweiser des Wortes Gottes; sie konnten es, weil unsere Vorfahren im 16. Jh. ebenfalls den Weg des Wortes betraten. Wenn wir die Beziehungen zwischen den Reformatoren Wittenbergs und der Schweiz einerseits und unseren heimischen Reformatoren andererseits aus ihrem Zusammenhang reißen, gelangen wir zu Mißverständnissen und Übertreibungen. Der richtige Zusammenhang, in dem wir diese Beziehungen zu betrachten haben, ist der Dienst am Wort Gottes; so müssen wir auch in der geschichtlichen Klärung der Reformation das Verhältnis der Kirche zum Wort vor Augen haben. Solche theologische Schau bewahrt uns davor, die Universalität der Reformation mit der Übernahme literarischer Motive und das kirchliche Leben mit dessen oberflächlichen Erscheinungen zu identifizieren.

I. Der gelehrte Kronstädter Humanist und Reformator, Johannes Honterus, hat jene Zeit, in der sich die siebenbürgische Reformation entfaltete, als eine Periode gekennzeichnet, in der die gesamte Christenheit eine einheitliche evangelische Regelung von einem allgemeinen Konzil erwartete.[3] Da aber diese Regelung immer wieder ausblieb, waren einige Gemeinden, Städte und

---

noch im Jahre 1943, gedruckt 1962–1964), setzt an die Stelle des lutherischen Honterus-Bildes das Porträt eines Reformators, der ganz zur Schweizer Richtung der Kirchenerneuerung gehörte. Das Werk hat ohne Zweifel große Verdienste, ist aber mit seiner Grundthese eine Überbewertung einiger nicht unwichtiger Quellen. Wir schätzen das Werk *Karl Reinerths,* „Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche", Gütersloh 1956, welches die neueren Daten und Gesichtspunkte, v. a. das bisher vernachlässigte homiletische Erbe der Reformation, aber auch die guten älteren Ergebnisse gewürdigt hat. Von den vielen Rezensionen und Kritiken des Werkes von Erich Roth nennen wir: *Karl Reinerth,* Zum Bullingerbrief an Joh. Honterus (Zwingliana XII. 4, 287–292, Zürich, 1965); *Ludwig Binder* in: „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", Bucuresti, 1966 (IX. 2.); *Kathona Géza* in: „Theologiai Szemle", 1967, 86–90. Die Bibliographie der siebenbürgischen Reformationsgeschichte 1940–1965 hat *Mihály Bucsay* in „Theologiai Szemle", 1965, 160–166, zusammengestellt.

[2] Eine bedeutende Quelle der konfessionellen Auffassung in der Geschichtsschreibung der Evangelischen Kirche ist das Werk *Georg Haners:* „Historia ecclesiarum Transsylvanicarum", 1964. *Ludwig Binder* versucht in seiner neuesten Studie die reformatorischen Synoden aus dem 16. Jh. unabhängig von den Angaben und Feststellungen Haners zu erklären: „Die frühesten Synoden der evangelischen Kirche in Siebenbürgen" (Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stuttgart, 1967, 220–244).

[3] *Oskar Netoliczka,* Johannes Honterus' ausgewählte Schriften, Wien-Hermannstadt, 1898. – Apologia Reformationis ... a Johanne Hontero, 29–46. Das Zitat 29, 1–18.

Gebiete gezwungen, die Sache der Erneuerung der Kirche selbst in die Hand zu nehmen, ohne jedoch die Hoffnung auf jene einheitliche und universale Regelung aufzugeben, welcher sie in Übereinstimmung mit dem Evangelium selbst dienten.

Als Anfangsdatum dieser Epoche der kirchlichen Erneuerung in Siebenbürgen betrachten wir die Jahre 1538–1542; diese Epoche dauert bis zur radikalen Änderung der Religionspolitik des Landes in den Jahren 1555–1557.[4] Caspar Helt (Heltai), der Reformator von Klausenburg, beschreibt die kirchliche Lage im Jahre 1538 mit den Worten: „Gottes Wort hat überall in Siebenbürgen angefangen zu blitzen", und zwar in seiner Beschreibung des Schässburger Religionsgespräches von 1538. Dieses Religionsgespräch ließ erkennen, daß die Arbeit der Prediger ein öffentliches Problem geworden war und im ganzen Lande geregelt werden mußte, aber auch, daß eine solche Regelung wegen den Kräfteverhältnissen der Gegner nicht zustande kommen konnte. Auf der einen Seite forderten die beiden mächtigen Bischöfe von Großwardein und von Weißenburg die Verbrennung der Anhänger Luthers, auf der anderen Seite vertraten die humanistisch eingestellten Politiker und Domherrn den Standpunkt, daß niemand ohne gesetzmäßiges Urteil getötet werden dürfe.[5] Diese Lage der „vertagten Entscheidung" war für die Tätigkeit des Johannes Honterus in Kronstadt günstig. Zuerst kam es 1539 zur Umgestaltung der Kronstädter Schule (Studium Coronense) zu einem humanistischen Gymnasium in reformatorischem Geist. Dann folgte im Herbst 1542 die Gottesdienstreform, die Honterus zusammen mit dem Stadtrat in Kronstadt und Umgebung durchführte.[6]

Am Ende steht der Augsburger Religionsfrieden von 1555, dessen Einfluß auch in Siebenbürgen spürbar war. Der Beschluß des Landtages von 1557 leitet so das Ende der Epoche unserer Reformation ein: „Wir machten aus, daß ein jeglicher den Glauben bewahre, welchen er will, mit den neuen oder mit den alten Zeremonien."[7] Der konfessionelle und organisatorische Aufbau der reformatorischen Kirchen sollte nach dieser Entscheidung zwar noch lange andauern, mit den Jahren 1555–1557 aber ist die eigentliche Periode der Reformation beendet. Und wenn die drei siebenbürgischen, von derselben Reformation ausgegangenen Konfessionen sich in der zweiten Hälfte

---

[4] Die vorliegende Arbeit behandelt die Vorbereitungsfaktoren der siebenbürgischen Reformation nicht. Unter diesen Faktoren bekämen die Werke Luthers, die in Siebenbürgen verbreitet wurden, einen besonderen Platz. Die Studie von *Gustav Gündisch* über Franz Salicäus (Festschrift für Bischof Friedrich Müller, 1967, 204–219) schildert diese literarischen Beziehungen: im Brukenthalmuseum sind 22 Bände aus der Bibliothek des Pfarrers von Birthälm (Mitte des 16. Jhs.), darunter vier Werke Luthers aus den Jahren 1545–1556, aufbewahrt.

[5] *Caspar Helt* (Heltai), Háló (Der Fallstrick), 1570. Neu herausgegeben von *Z. Trócsányi*, 1915.

[6] Die Chronik *Hieronymus Ostermayers*, des Kronstädter Organisten, über die Kronstädter Reformation, in: *Karácsonyi J. – Kollányi F.*, Monumenta Ecclesiastica (Mon. Eccl.), 1909, IV. 117.

[7] *Szilágyi S.*, Monumenta Comitialia Transsylvaniae, II. 78.

des 16. Jh. auch getrennt haben, bedeutsam und wichtig ist dennoch der gemeinsame Anfang.

Die Epoche 1542–1555 ist auch aus politischer Sicht einheitlich. In diesen Jahren entfaltete sich jene vorsichtige Vorbereitungsarbeit und dann jener alles aufs Spiel setzende Versuch der siebenbürgischen Politik, die das Land von der Oberhoheit des türkischen Reiches befreien wollte.[8] Das politische Bündnis mit dem Deutschen Reich, vor allem mit dem Hause Habsburg, führte jedoch zu einem Mißerfolg: Kardinal Georg Martinuzzi, Bischof von Großwardein, Gubernator und Wojwode von Siebenbürgen, der diesen Bund zustande gebracht hatte, wurde vom Kommandanten der verbündeten Truppen ermordet (17. Dez. 1551). Nach seinem Tode fehlte dem Feldzug gegen die Türken der richtige Führer, und er endete im Sommer 1552 mit dem Sieg der Türken. Drei Jahre lang blieb Siebenbürgen noch von den Habsburgern besetzt. Am Ende des Jahres 1555 wurde die Herrschaft auf Grund der Verabredung der beiden Kaiser der Witwe Johannes Szapolyais, der Königin Isabella, bzw. ihrem unmündigen Sohn Sigismund und dem treuesten Parteigänger des Hauses Szapolyai, Peter Petrovics, Vertreter der türkischen Orientierung in Siebenbürgen, zurückgegeben.

Zwischen den Jahren 1542–1555 wurde die Religionspolitik der „vertagten" Entscheidung weitergeführt, und zwar jene Politik, die sich schon 1538 bei der Schässburger Disputation gezeigt hatte. Ihre vornehmlichste Ursache war, daß Martinuzzi im Blick auf die Vorbereitung des türkischen Krieges einen Religionskrieg vermeiden mußte. In dieser Lage unterdrückte der Bischof von Großwardein in seinem eigenen Dominium die Reformation, war aber gezwungen, sie in den sächsischen Städten, im Dominium Peter Petrovics' oder solcher Feudalherrn wie Franz Kendi zu dulden. Dieser war, obwohl Anhänger der Habsburger, und als Nachfolger Martinuzzis und Vorgänger der Königin Isabella Wojwode von Siebenbürgen, protestantisch gesinnt.[9]

Die „Toleranz aus staatlichem Interesse" siegte zuerst auf dem Weissenburger Landtag 1543, wo die Kronstädter Reformation von Pfarrern sowie von dem Kronstädter und Hermannstädter Bürgermeister den Angriffen Martinuzzis gegenüber verteidigt wurde. Dokumente sind nicht erhalten, daher kennen wir den Inhalt des ersten wichtigen Toleranzbeschlusses nicht. Es ist aber aus den wiederholten Beschlüssen der Landtage der folgenden Jahre (1545, 1548, 1550, 1551, 1552, 1554 und 1555) festzustellen, daß die Obrigkeit – ohne gegen die reformatorische Kirche öffentlich aufzutreten – die alte Kirche in Schutz nahm. Das tat sie, indem sie „zukünftige" Neuerungen verbot, den Predigern untersagte, außerhalb ihrer Gemeinden zu wirken, und

[8] Die Dokumente dieser Epoche in den Mon. Com. Tr. I. – Istoria Românei (Die Geschichte Rumäniens), 1962, II. 932–937, zeigt, wie irreal die Politik der Allianz mit den Habsburgern in der Mitte des 16. Jhs. war.

[9] Das Leben und Wirken Martinuzzis wurde noch im vorigen Jahrhundert von mehreren Historikern erforscht. Mit Ferenc Kendi beschäftigt sich *Géza Nagy* in seiner theologiegeschichtlichen Studie: „Die Synode von Szék", Református Szemle 1955, 165–183.

indem sie die katholischen Interessen vor den Gerichtshöfen verteidigte.[10] Die Motivierung dieser Toleranzverordnungen ist beachtenswert, da in ihnen bei der Verteidigung der katholischen Partei eine protestantische Argumentation vorkommt. 1551 heißt es: „ein jeglicher bleibe in dem von Gott ihm gegebenen und gewährten Glauben" – 1554: „der christliche Glaube ist eins", darum dürfe jede Partei ihren Predigern frei zuhören.

Die allgemeinen Verhältnisse und die religionspolitischen Interessen erforderten es also, abzuwarten und Ruhe zu bewahren; dennoch errang in dieser ersten eigenartigen Etappe der siebenbürgischen Toleranz (zwischen 1538/42 und 1555/57) die Reformation den Sieg und umfaßte beinahe alle Gemeinden des Landes. Diese Änderung kann nicht durch die politischen Faktoren erklärt werden, sondern allein durch die Theologie der Reformation.

II. Eine tapfere und klare Stellungnahme der siebenbürgischen Reformation ist die von Honterus 1543 herausgegebene theologische Programmschrift: Reformatio Ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae.[11] Das Buch gibt Rechenschaft über die Reformation, wie sie in Kronstadt und Umgebung im Herbst des Jahres 1542 durchgeführt wurde, „in der Hoffnung, daß in Zukunft auch die übrigen Verehrer der Frömmigkeit nach einmal erkannter Wahrheit daraus einen Trost schöpfen könnten". Die Absicht dieser Schrift wird am besten durch das Schlußgebet der Vorrede gekennzeichnet: „Möge Gott die Geister seiner Auserwählten erwecken und seine Arbeiter senden in seine Ernte!"

Luther schrieb über diese Schrift schon am 1. September 1543 dem Hermannstädter Stadtpfarrer: „Alles was du mich fragst, findest du in diesem Buch besser, als ich das schreiben könnte. Es hat mir sehr gut gefallen, in wie einer wissenschaftlich klaren und wahrheitsgetreuen Weise es geschrieben ist. Lies also dieses Buch und suche die Verbindung mit den Pfarrern der Kronstädter Kirche; sie werden deine allernützlichsten Mitarbeiter in der Reformierung deiner Gemeinde sein." Ähnlich äußerten sich im September auch Melanchthon und Bugenhagen.[12] Das Gutachten Wittenbergs erhielt auch dadurch eine Verstärkung, daß die „Reformatio Coronensis" mit einem Vorwort Melanchthons noch im selben Jahr in Wittenberg erschien. Das Vorwort Melanchthons lobte die siebenbürgischen Kirchen, weil sie die Reinigung der Lehre versucht hätten, um so dem Volk festen Trost zu geben und die Ehre des Namens Christi zu bewahren.[13]

---

[10] Die Beschlüsse der Jahre 1545, 1548, 1551, 1552 und 1555 in Mon. Com. Trans. I.

[11] *O. Netoliczka,* a.a.O., 11–28.

[12] Mon Eccl. IV. 296–298. Die drei Briefe sind mit dem Datum 1543 in Kronstadt unter dem Titel: „Approbatio Reformationis Coronensis" erschienen. *Gedeon Borsa* hat gezeigt, daß das richtige Erscheinungsjahr 1564 ist. Nicht in den Jahren der Reformation, sondern erst später, in der Zeit des ersten konfessionellen Streites, wurden die Namen und Briefe der Reformatoren kirchliche „Autoritäten". Zitiert bei *Béla Holl,* „Ein unbekannter Klausenburger Melanchthon-Druck" (M. Könyvszemle, 1966).

[13] Corpus Reformatorum V, 172–174.

Das reformatorische Werk von Honterus wurde auch in der Schweiz, vielleicht schon vor dem Bekanntwerden seines Buches, ähnlich hoch eingeschätzt, wie der Brief Sebastian Münsters, des Basler Hebraisten, vom 10. Mai 1543, an den Zürcher Conrad Pellikanus beweist.[14] Noch bedeutender ist die Übereinstimmung in der Lehre, die in dem Brief Bullingers an Honterus vom 8. August 1543 zum Ausdruck kommt. Bullinger legitimiert und bestätigt den Standpunkt der Reformatio Coronensis in der Frage der Privatbeichte.[15]

Obwohl also die Wittenberger und die Schweizer für Honterus Tätigkeit gleicherweise ihre Anerkennung bekundeten, ist in der neueren Literatur zur siebenbürgischen Reformationsgeschichte die Streitfrage aufgeworfen worden, ob Honterus mehr unter Wittenbergischem oder unter Schweizerischem Einfluß stand? War die theologische Richtung der siebenbürgischen Reformation durch Honterus einstige Schweizer Studienreise[16] oder durch die Wittenberger Neigungen seiner Schüler bestimmt?[17] Diese Frage muß auf Grund der Reformatio Coronensis neu geklärt werden. Wenn für Honterus und seine Mitarbeiter das Problem „Luther *oder* Bullinger", „Wittenberg *oder* Schweiz" bedeutsam gewesen wäre, hätte in jener Schrift dazu Stellung genommen werden müssen. Statt dessen finden wir in ihr folgende Hinweise auf die Einheit der Reformation: wie stark Gottes Heilsgesetz von den menschlichen Traditionen unterdrückt worden ist, das „wird durch die verschiedenen Schriften gelehrter Männer bezeugt"; bei der Reformation von Kronstadt und der Umgebung „wurde das Beispiel berühmter Städte befolgt"; wie man über die private Messe urteilen soll, ist „in den Schriften hervorragender Männer" zu erkennen. Hinsichtlich der Ordnung der öffentlichen Messe aber ist „die Ordnung der evangelischen Gemeinden das Beispiel"; der Schluß des Reformationsbüchleins macht auf die Kirchenordnung der „reformatorischen Kirchen" aufmerksam.

Es ist nachgewiesen, daß Honterus unter „berühmten Städten" und „reformatorischen Kirchen" gewiß auch an Basel und Nürnberg gedacht hat, ohne jedoch ihre Namen zu nennen. Von den Städten der Reformation ist nur Wittenberg namentlich angeführt, zuerst bei der Erwähnung des Taufgottesdienstes in der Muttersprache, das zweite Mal in den letzten Sätzen, wo dem Ausdruck „die reformatorischen Gemeinden" in Klammer hinzugefügt wird: „*am meisten* sind wir der Kirchenordnung der Wittenberger nachgefolgt."[18]

Weder die Reformatio Coronensis, noch deren für den siebenbürgischen Landtag verfaßte „Apologie" erwähnten Luthers Namen. Die Kronstädter

---

[14] *O. Netoliczka,* Beiträge zur Geschichte des Joh. Honterus, 30.

[15] *Erich Roth,* a.a.O., I. 207–214.

[16] *Karl Reinerth,* Anselmus Ephorinus. Südostdeutsches Archiv VII, München, 1964.

[17] Man vermutet, daß die Wittenbergreise Valentin Wagners von 1541–42 für den Anfang der Kronstädter Reformation von besonderer Bedeutung war. E. Roth wollte auch diese Erklärung der Kronstädter Reformation entkräften. II. 67–87.

[18] Reformatio Coronensis *(Netoliczka)* 11/11, 12/31, 15/9, 16/10, 28/5, 14/12 und 28/6.

Reformation begann zu einem Zeitpunkt, da für die Anhänger der evangelischen Bewegung die auf dem Regensburger Reichstag errungene Toleranz Hoffnung bedeutete. Darum wird der Name und werden die Schriften „des Wittenbergers" (Melanchthon), der von protestantischer Seite an den Regensburger Verhandlungen teilgenommen hat, in der „Apologie" ohne Bedenken zitiert.

Die Schrift zitiert die Regensburger Verhandlungen auch, um das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu rechtfertigen: „compertissimum habemus ex relatione fide dignorum testium et ex quibusdam impressis libellis, qui iam per Transsylvaniam circumferuntur, quod praesente Caesarea maiestate et legato summi pontificis ceterisque principibus ac imperialium civitatum legatis, omnium denique Christianorum statuum et ordinum hominibus, non expectato generali concilio Ratisbonae concorditer ab omnibus conclusum et suspectum fuerit, ut observatio cenae Domini iuxta institutionem Christi sub utraque specie omnibus provinciis, civitatibus, oppidis et cuiuslibet conditionis hominibus ab isto tempore debeat esse libera."[19] Die Bezugnahme hat ganz gewiß die die Regensburger Verhandlungen abschließende kaiserliche Abschiedsschrift im Auge, sowie die ergänzende Deklaration (ungenau, aber nicht unrichtig).[20]

Es wäre falsch, irgendeine besondere Tendenz zu vermuten, wenn der Name Luthers verschwiegen, der Melanchthons aber angeführt wird. Die einzig richtige Folgerung ist die, daß nicht Personen und Städte, sondern das Evangelium selbst die Hauptquelle der Reformatio Coronensis ist. In diesem Zusammenhang führen wir den Teil der Apologie an, wo Honterus seine Bezugnahme auf die berühmten Städte und reformatorischen Gemeinden verteidigt: „Wir sind den Kirchen anderer Städte ... nur insoweit gefolgt, als sie Christus und seinem Wort folgen ... Und wo man Christus nicht folgt, dort haben auch wir nicht die Berühmtheit der Großen der Städte und der Länder, sondern nur das Wort des Herrn in Betracht gezogen, welches unseres Fußes Leuchte und ein Licht auf unserem Wege ist."[21]

Wo die Kirche das Wort, als das eine, wahre Licht erkennt, dort muß die Sorge um die Klarheit der Verkündigung alle anderen Aufgaben in den Schatten stellen. So behandeln die „Modelle" der Reformatio Coronensis (die Nürnberger, Schwäbisch-Haller und Basler Kirchenordnungen aus den 1520er Jahren) an erster Stelle die Regelung der Wortverkündigung. Der Titel des ersten Kapitels in Honterus' Werk ist „De doctrina".[22] Doch auch unter diesem Titel fordert er die Erneuerung der Verkündigung:

„Quoniam praecipua pars religionis versatur circa doctrinam, doctrina autem constare debet ex verbo Dei, prima cura fuit, ut per communem ecclesiarum totius provinciae visitationem ministrorum eruditio exploraretur,

[19] Apologia *(Netoliczka)* 40/18–27.

[20] Corpus Reformatorum IV, 622–630. *Ernst Bizer*, „Reformationsgeschichte 1532 bis 1555", in: *K. D. Schmidt, E. Wolf*, Die Kirche in ihrer Geschichte Band 3, K, Göttingen, 1964.

[21] Apologia 36/27–30.

[22] *E. Roth* a.a.O., I, 63–78.

et qui ad docendum non probarentur idonei, ab ecclesiasticis officiis in posterum abstinerent: ne ipsorum ruditate et inertia populus neglectus a vera pietate ad pristinas sordes relaberetur".[23] Es war in der Tat das erste Problem der Kronstädter Reformation, daß die Pfarrer in ihren Predigten „nihil admisceant de suis aut aliorum opinionibus ... Opiniones enim neminem salvabunt mandatum vero Dei est vita aeterna."[24]

Die nächsten Kapitel des Reformationsbüchleins: von der Taufe, vom Abendmahl, von den übrigen gottesdienstlichen Handlungen, von der Absolution und Exkommunikation bilden die Kirchenordnung der auf Gottes Wort hörenden Gemeinde. Der Ton liegt überall auf dem Hören des Wortes. Der Taufgottesdienst in der Muttersprache nimmt auf die anwesenden Taufpaten Rücksicht. Auch beim Abendmahl ist das Verstehen des Wortes das Ziel, darum wird das Singen, die Schriftlesung und das Glaubensbekenntnis in der Muttersprache betont. Die Privatmesse wird, weil dort keine Gemeinde anwesend ist, als des Wortes Gottes unwürdig angesehen. Die Ohrenbeichte kommt nicht von Gott, sondern von den Menschen, weil da der Prediger des Wortes schweigt, während der Hörer des Wortes redet, obwohl es – wenn Gottes Wort der Mittelpunkt ist – gerade umgekehrt sein müßte.

Jedes Kapitel dieser „logozentrischen" „ecclesiastica ordinatio" hat den Prediger im Auge. Am klarsten wird im umstrittenen Kapitel über die Absolution beschrieben, wer die geeigneten Pfarrer (ministri idonei) sind, von denen die Kirche ihre Reformation erwartet: „ministri in scripturis non exercitati nec ad praedicandum idonei nunquam posthac ad confessionem audiendam admittantur, praesertim quod in confessore non inferior cognitio scripturarum requiritur quam in contionatore. Contionator enim argumentum notum ac diligenter meditatum simpliciter proponit; confessoren autem varias et inauditas difficultates ex improviso propositas infinitis rationibus ac testimoniis oportet dissolvere."[25]

Die praktischen Aufgaben der Pfarrer stehen also in den Kapiteln über ihre Berufung, ihre Pflichten und ihre Ausbildung vor uns: „Postquam ecclesiastica ordinatio coepta est reformari, prospiciendum curavimus, ut in futurum ubique serventur idonei ministri, sine quorum opere religionis administratio constare non potest."[26] Die Vorbedingung des kirchlichen Dienstes ist die Pfarrprüfung. Es ist die Absicht der Reformation, die leere Prahlerei und das Handeln mit der priesterlichen „ordinatio" abzustellen. Dabei ist eine wichtige Forderung die, daß die Pfarrer (parochi) „geeignete" Kirchendiener (ministri) anstellen und sie nicht wegen Kleinigkeiten wieder entlassen sollen. Es ist untragbar, wenn diese Mitarbeiter der „parochi" wie irgendwelche Ackerknechte jährlich gewechselt werden.

Diese Unterscheidung von zwei Ständen in der Pfarrerschaft ist besonders charakteristisch. Die Pflichten der beiden Kategorien werden auch in den fol-

[23] Reformatio Coronensis 13/7–13.
[24] Reformatio Coronensis 13/30–35.
[25] Reformatio Coronensis 20/15–22.
[26] Reformatio Coronensis 21/23–26.

genden Abschnitten gesondert erwähnt. Die Parochi sollen an Festtagen predigen und alle kirchlichen Dienste überprüfen. „Ministri" sollen an den Wochentagen im Morgengottesdienst die Schrift erklären (auch wenn wenige Zuhörer da sind!) und die Jugendlichen im Katechismus belehren. Wo ein Pfarrer seines Amtes nicht walten kann, soll er an seiner Stelle einen anderen Diener halten.

III. Die Vorschriften des Reformationsbüchleins in Bezug auf die Pfarrer stehen in enger Beziehung zu den spätmittelalterlichen Bewegungen des gelehrten Priestertums, die auch in Siebenbürgen viele bedeutende Vertreter hatten. Die sich entwickelnden Universitäten stellten immer mehr Priester mit höherem „gradus", deren Anstellung aber ein schwieriges Problem war.[27] Denn die zentrale Macht übertrug je einem der Standesherrn die Besetzung der Pfarreien, die auf dem betreffenden Gut lagen. So konnte sich jeder, der gute Beziehungen hatte – auch wenn er ganz „ungeeignet" war –, die reichsten Parochien sichern, und die „geeigneten" Pfarrer waren oft darauf angewiesen, Kaplanstellen, die jährlich neu besetzt wurden, anzunehmen.

Diese Lage mußte verändert werden, aber so, daß *jedes* Priesterinteresse dem kirchlichen Interesse unterworfen werden mußte. Die Absicht der Reformation war es, nicht die Herrschaft der Gebildeten, sondern die des Wortes über die Kirche geltend zu machen. Honterus wollte die alten Diener der Kirche auch nicht durch neue ersetzen, sondern neue und alte, gebildete und ungebildete Pfarrer in gleicher Weise in das Werk der Erneuerung hineinstellen. Die Folge war aber, daß eine störende Verschiedenartigkeit in den kirchlichen Diensten zustandekam: „wieviele Pfarrer, so vielerlei Reformationen."[28]

Von den vielen Trennungen kennen wir eine genauer, und zwar die, welche Matthias Ramser, der Pfarrherr von Hermannstadt, verursachte.[29] Ramser wollte in der Kronstädter Reformation drei mittelalterliche Traditionen unterbringen: die Privatbeichte, die Elevation des Brotes beim Abendmahl und die Beibehaltung der Bilder. Ramser stand damit nicht allein. Es gab viele Pfarrer, durch deren Arbeit die Kirche voll wurde „von Irrtümern und gefallsüchtigen Abweichungen, die beseitigt werden sollten."[30] Viele wollten von den alten Zeremonien einiges in das neue kirchliche Leben herüberretten. So gab es viele, die die Reformation akzeptierten und dann

---

[27] Die Bedeutung des „graduierten Klerus" für die Geschichte des Humanismus und auch der Reformation wird in der neueren historischen Literatur anerkannt; siehe *Zsigmond Jakó,* Az egyházi és világi értelmiség szétválása a feudális Erdélyben (Die Trennung der kirchlichen und der weltlichen Intellektualität im feudalen Siebenbürgen), in der Zeitschrift „Korunk", Cluj, 1967, XXVI, 1–2.

[28] Der Brief Stancaros von 1549: „quotquod parochi sunt tam in civitatibus, quam in pagis et villis, tot reformationes habent diversas", Mon. Eccl. V, 202.

[29] Corpus Reformatorum V. 552–554.

[30] *O. Netoliczka,* Johannes Honterus' ausgewählte Schriften: a) Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum in Transsylvania, 1547. b) Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen, 1547.

doch die private Messe wieder einführten. Nach Honterus' Schilderung wollten einige Pfarrer im Zusammenhang mit dem Abendmahl die von Menschen hinzugefügten „ungöttlich flickwerk" nicht weglassen oder sie durch eigene Worte ersetzen, als ob das Sakrament ohne diese Worte nicht ausgeteilt werden könnte.

Die zweite große Aufgabe der Reformation wurde daher die Sicherung der Einheit der nach Gottes Wort erneuerten Kirche. Auf Wunsch der Universitas Saxonum beschäftigte sich ein theologischer Ausschuß mit der Sache. Aufgefordert vom Hermannstädter Bürgermeister schloß Honterus sich im Februar 1547 mit einem Brief, in dem er von der Einheit mit ergreifenden Worten Zeugnis ablegt, dieser Aktion an: „Der allmechtig Gott seine gnad hat geben, zu verordnen ein zeit darynn man eintrechtig von allen nötigen dingen, so die ehr Gottes und unsere eigen seligkeit betreffen, mög reden, den schedligen spaltungen der Cerimonien ein end zu machen, und alles aus grund der schrifft in eine gmein ordnung zubringen, welches unsern gantzen vatterland bey Gott dem allmechtigen zu grossem frid und gebenedeiung wirdt dienen."[31] Diese Einheitsschrift wurde fertiggestellt und von Honterus noch in demselben Jahr in lateinischer und deutscher Sprache unter dem Titel „Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum in Transsylvania" (Reformatio Saxonica) herausgegeben. Die Universitas machte diese einheitliche Ordnung am 20. April 1550 für die Kirche jeder sächsischen Stadt, Provinzstadt und Gemeinde verpflichtend.

Honterus und der theologische Ausschuß sicherten die Einheit durch zwei Mittel. Das erste war die Toleranz. Der Artikel von den Pflichten der Pfarrer schließt, nachdem er die Anordnungen der Reformatio Coronensis wiederholt, mit dem folgenden neuen (6.) Punkt: „Kirchenhirten so ein evangelisch ordnung nit willen annemen, sollen niemand aus dem volck von dem weg der warheit abschrecken oder verhindern, Sondern wo die armen schaff bey solchem hyrten auff eignem hattert nit weid können haben, mögen sie suchen, wo sie die selige wissen zufinden. Wo aber iemand seiner beruffung nit gnug thun, sondern der wahrheit mutwillig widersprechen wurd / allein er hab sein irthumb bekandt und wiederruffen / mag er von seinem ampt abgesetzt werden, wiewol man in solchen sachen freuenlich *nit sol eilen.*"[32]

Der reformatorische Weg, der im Interesse der Einheit der Kirche unternommen werden sollte, war die Toleranz, die sogar den Gegnern Zeit zur Bekehrung gab. Darum ist die zitierte Warnung so betont: wenn die Pfarrer ihres Amtes enthoben werden, „non sit temere praecipitandum". Darum schrieb Honterus, daß die hartnäckigen, selbstsüchtigen und rückfälligen Pfarrer im Dienste bleiben können, wenn sie ihre Sünden ernsthaft und öffentlich bekennen und ihre Irrtümer widerrufen.

Das zweite Mittel der Einheit ist die Ordnung des der evangelischen Reformation entsprechenden Pfarramtes. Das Reformationsbüchlein von 1543

[31] Der Brief J. Honterus' an Martin Weiss, Bürgermeister in Hermannstadt. *Netoliczka*, a.a.O., 211–212.
[32] Reformatio Saxonica 73/7–15.

sprach von „Predigern". Es wollte vom Standpunkt der Verkündigung aus die Tätigkeit der „Pfarrherren" und der „Kapläne" umformen. Die neue einheitliche Kirchenordnung ändert das Predigeramt nicht, sondern ergänzt es nur durch das Amt des „evangelischen Pfarrherren." Die wesentlichste Feststellung in dieser Hinsicht ist die, daß die Diener der Kirche ihr Amt nicht nur dazu erworben haben, daß sie das Volk lehren, sondern auch daß sie Gott zu Hilfe rufen und ihn lobpreisen. „Nach dem sie aber fürsprecher der christlichen gmein bey Gott sein, sollen sie nit / angesehn die vorige myssbreuch / von dem gebet für das volk gantz mit einander ablassen." [33] Damit hat sich die Reformatio Saxonica eine neue Aufgabe gestellt: den Lebens- und Arbeitskodex des nicht-katholischen Dieners der Kirche zu gestalten.

Wie schwer eine dem Evangelium entsprechende Regelung des alten, aber inhaltlich neuen Amtes war, zeigt am besten die viel umstrittene Frage der Beichte. Das scharfe Urteil der Reformatio Coronensis („die Beichte kommt nicht von Gott, sondern von den Menschen") ist in der neuen Kirchenordnung weggeblieben, aber die Beichte wurde nicht wieder eingeführt. Statt dessen finden wir eine Umschreibung eines neuen kirchlichen Dienstes: „nach sol er von einem priester unterrichtung und entbindung begern, wo er aus schwachem gewissen sich selbst mit dem wort Gottes nit kan trösten." [34] Das in dieser erneuten Form beibehaltene Beichten machte die Anstellung solcher Kirchendiener nötig, die das Wort in persönlicher Weise verkündigen können. Die Reformatio Saxonica versuchte aber, das ganze alte Priestertum zu diesem Dienste heranzuziehen. Weiter erwähnt die Reformatio Coronensis, daß die, die des Wortes nicht kundig sind, nie (nunquam) Beichtvater werden können. Die neue Ordnung ist maßvoller, sofern sie sagt, daß diese „nicht so leichtlich" zu diesem Dienste herangezogen werden können.

Das Bestreben der Reformatio Saxonica zeigt sich auch in der Kronstädter Ausgabe des Kleinen Katechismus von 1548 (und 1555). Diese Ausgabe übernimmt aus dem ursprünglichen Luthertext – „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten" – die allgemeine Anweisung, wie sich die Menschen, die ein schlechtes Gewissen haben, an den Beichtvater wenden sollen. Sie läßt dabei die von Luther als Beispiel angegebenen Beichtformeln weg.[35] Dies zeigt, daß Honterus noch sorgfältiger als Luther auf die Entfernung der alten priesterlichen Traditionen achtet, doch will er das Confessor-Amt des Pfarrers nicht auflösen.

Der neue „evangelische Pfarrer" darf – obwohl er aus dem alten Priestertum herausgewachsen ist – nicht als Fortsetzer des Klerikalismus betrachtet werden. Es fehlt dessen wichtigstes Merkmal: die hierarchische Gliederung der Funktionen als Diener der Kirche. Es fehlt in der Reformatio Saxonica

---

[33] Reformatio Saxonica 71/20–23.
[34] Reformatio Saxonica 87/34–36.
[35] Die Studien von *Jenö Sólyom* über die Kronstädter Katechismusausgabe von 1548 und 1555: a) Die Katechismusausgabe Honterus' aus dem Jahre 1548 (ung., M. Könyvszemle 1964, 75–79; b) Zur Überlieferung des Gebetes Manasse, ZKG 75; 1964, 339–346.

vor allem das Superintendentenamt, der Ersatz für das mittelalterliche Bistum im Deutschen Reich.

Die Kirchenordnung hat noch die Umbildung der alten Pfarrer vor Augen und beschäftigt sich deshalb nicht mit der ordinatio der neuen Pfarrer. Auch das Problem der Stellvertretung des katholischen Bischofs taucht nicht auf. Sie ordnet aber zwei andere bischöfliche Funktionen, und zwar von einer ausgesprochen antihierarchischen Anschauung her. Die eine ist die Frage der Exkommunikation, in der sie, um die „privata tyrannis" zu vermeiden, verordnet, daß eine so wichtige Entscheidung der Kirchendisziplin nicht von einem einzigen hohen Geistlichen (antistes), sondern von mehreren getroffen werde. Die zweite ist die Visitation, die die Reformatio Saxonica mit den vorhandenen Geistlichen durchführen will, um das Wort zur Geltung kommen zu lassen. Sie gibt den Auftrag zur Visitation dem Pfarrer-Kapitel der sächsischen Geistlichen, das noch im Mittelalter *gegen* das bischöflich-archidiakonale Visitationsrecht ins Leben gerufen wurde. Der Dechant des Kapitels soll zusammen mit einem Geistlichen und mit den Repräsentanten des Rates der benachbarten Stadt die Gemeinden jährlich besuchen.[36] Die Reformatio Saxonica kann aber nicht als ein mit dem alten Priestertum geschlossener Kompromiß aufgefaßt werden. Sie hat in einer Lage, in der die beharrenden Kräfte die Reformation mit den Traditionen der alten Kirche und des alten Priestertums verflechten wollten, den neuen Stand der Diener der Kirche als Diener am Wort zu begründen versucht.

IV. Honterus' Schriften zeigen, daß zusammen mit der Frage der Geistlichen ein weiteres Problem für die Reformation auftauchte, und zwar die Regelung des Verhältnisses zum Magistrat. Die Reformatio Saxonica hat die Erneuerung der ganzen sächsischen Kirche angeordnet; alle Pfarrer, die geeigneten und auch die weniger geeigneten, sollten in diesem historischen Werk – ohne irgendeine Aufsicht des Superintendenten – eine verantwortliche Rolle übernehmen. Selbstverständlich war dies nur mit Hilfe der weltlichen Obrigkeit durchführbar! Gemäß Römer 13 haben die Reformatoren den Standpunkt vertreten, daß die Christen der weltlichen Obrigkeit gegenüber zu jenem Gehorsam verpflichtet sind, der dem Beauftragten Gottes gebührt.[37] Der Gehorsam wurde dort für die Verkündiger und Hörer des Wortes problematisch, wo die weltliche Obrigkeit der Erneuerung der Kirche aus dem Wort entgegenstand. Das zeigt der Brief eines Kronstädter Predigers vom Herbst des Jahres 1541: „Quod religionis negotium attinet, id in urbe nostra maiores tulisset fructus purioris doctrinae, nisi pertimescendum esset, id male haberi eo loco, unde auxilium omne contra factiosorum technas, Turcarumque tyrannidem speramus; interim tamen spargitur quotidie verbum Dei et in

[36] Reformatio Saxonica 88–89 und 110–111.

[37] Zur Verantwortung der weltlichen Obrigkeit für die Kirchenregierung als mittelalterliches Erbe in der Reformation vgl. *Karl Holl*, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. Ges. Aufsätze I, Tübingen, 1927, 326–389. *Werner Elert*, Morphologie des Luthertums, München, 1952, Band I, 320–335.

cordibus hominum virescit iam purior doctrina, que et semet per totum orbem diffundat, optamus."[38]

Einen schweren Konflikt in den Fragen der Religion ließen die Verhandlungen in Weißenburg 1543 erwarten. Honterus' Apologie erklärte aber trotz dieser Krisis, daß es keinen Unterschied zwischen dem Gehorsam der Reformatoren gegenüber Gott und gegenüber dem Magistrat gäbe: „Nisi ergo probatum fuerit, quod contra praeceptum dei in hac ordinatione quisquam fecerimus, nunquam probari poterit, nos contra auctoritatem superioris potestatis aliquid constituisse."[39] Nicht auf Grund praktischer Überlegungen hat er also seine Beziehungen zur Sächsischen Universität, zum Kronstädter Rat oder zum siebenbürgischen Gubernator ausgebaut, sondern auf Grund der Überzeugung, daß Gott „die Könige und Fürsten zum Hüter und Verteidiger seiner Gebote bestellt hat." Diese Überzeugung verlangt, daß sowohl die Könige, als auch die Pfarrer ihre Pflicht tun sollen.

„Qui ergo in exsequendis mandatis Dei a potestate et custode et exactore illorum putant veniam petendam, perinde faciunt, ac si miles in procinctu atque acie pugnantium inimicorum adversa consistent nollet gladium pro communi defensione educere, nisi prius veniam a suo imperatore separatim postulaverit, cum tamen sub poena capitali commune praeceptum sit omnium, ut armati fortiter resistant etc. Nemo itaque iure nos reprehenderit, si faciamus id, ad quod faciendum ex praecepto Dei et superiorum nostrorum scimus nos esse obligatos."[40]

So wird der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit in der siebenbürgischen Reformation zu einem freien Gehorsam, oder auch, so können wir sagen, zu einem Gehorsam, der auf Gottes Gesetz achtet.

Ein interessanter Beweis dafür ist die Ausgabe des Kleinen Katechismus Luthers von 1548 und 1555. Der Abschnitt über die Obrigkeit in der Haustafel enthält nur eine allgemeine Einleitung; unter dem Titel „Von weltlicher Obrigkeit" wurde Römer 13, 1–4 abgedruckt. Die nächstfolgende Frage aber „Was die Untertanen der Obrigkeit geben sollen?" und die Antwort darauf ist weggeblieben, wie auch die folgenden Stellen: Matth. 22, 21 b; Römer 13, 5–7; 1. Tim. 2, 1–2; Tit. 3, 1 und 1. Petrus 2, 13–14. Diese einzigartige Katechismusausgabe[41] hat also die Veröffentlichung des folgenden Zitates aus dem Petrusbrief vermieden: „Seid untertan *aller* menschlicher Ordnung um des Herrn willen, es sei dem König, als dem Obersten, oder den Hauptleuten, als die von ihm gesandt sind." Dies Verfahren könnte theologisch kritisiert werden, doch ist jene Offenheit und jene Bedingung, unter denen Honterus sich den Gehorsam der Obrigkeit gegenüber vorstellt, beachtenswert. Seine Ansicht war, die Obrigkeit müsse selbst Gott gehorchen. In diesem Sinne zitiert die Apologie das deuteronomische Königsgesetz: „die Obrigkeit soll abschreiben und ihr Leben lang das Buch des göttlichen Gesetzes lesen, damit

---

[38] Der Brief von B. Bogner an L. Stöckel, 6. Nov. 1541. Mon. Eccl. III. 560.
[39] Apologia 33/19–22.
[40] Apologia 33/25–32.
[41] Die Bekennisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 1930, 500. 527.

sie Gott fürchten lerne und seines Gesetzes Worte und Ordnungen bewahre". Luther und Melanchthon vertreten die Auffassung, daß die weltliche Obrigkeit Hüter und Vollzieher der Gesetzestafeln Gottes sei. Durch unsere Reformatoren gelangte dieser Gedanke auch bei uns zur Herrschaft.[42] Darum hat die Reformatio Saxonica den Vertretern der Stadträte eine bedeutende Rolle bei der Visitation zuerkannt. Die Reformatio Saxonica lehnt die „Gewalt des pebstischen Rechtes" ab, gleichzeitig hält sie aber die aus der Schlüsselgewalt und aus dem Worte Gottes abgeleitete kirchliche Jurisdiktion fest und untersagt dem weltlichen Magistrat, sich einzumischen.[43]

Wenn aber Gottes Gesetz durch die Magistrate geltend gemacht wurde, erschien fragwürdig, was Luther noch in seinen Schriften von 1523 erklärte: „Denn wie gesagt ist, die Christen kan man mit nichten on alleyn mit Gottis Wort regirn. Denn Christen müssen ym glawben regiert werden, nicht mitt eusserlichen wercken."[44] Gleichwohl haben geistliche und weltliche Ordnung als „magistratus ecclesiasticus" und „magistratus civilis" die Verantwortung, die Gläubigen im Gehorsam gegenüber beiden Tafeln zu bewahren, gemeinsam übernommen. In dieser Anschauung ist die Schar der Gläubigen „das Volk", für dessen gute Ordnung und Heil die Kirche ein weites Arbeitsgebiet auf sich genommen hat: nicht nur die Verkündigung des Gesetzes Gottes, sondern auch dessen Anwendung in der Sittenzucht, in der Unterstützung von Schulen, in der Fürsorge für die Armen und Waisen, in der Harmonisierung der Zunftregeln mit der Kirchenordnung, in der Regelung des gesellschaftlichen Lebens, usw.

Die Art, wie man danach strebte, Gottes Gesetz „nach oben", wie auch „nach unten" durchzusetzen, ist bemerkenswert. Aber die Entfaltung der Verantwortung nach zwei Richtungen in verschiedener Weise wirft die Frage der kirchlichen Struktur der Reformation auf. Die Gemeinde, die in der Reformatio Coronensis in so vielverheißender Art erscheint, verschwindet. Die Forschung hat schon darauf hingewiesen, daß die Reformatio Coronensis an einem sehr wichtigen Punkt, bei der Frage der Exkommunikation, sich auf „die Stimme der ecclesia" im Sinne von Matth. 18 bezieht. Dies war eine Maßnahme, die weder die Reformation von Sachsen, noch die aus der deutschen Schweiz kannte, und die das erste Mal in Genf und in den Kirchen, die Calvins Kirchenordnung annahmen, getroffen wurde. Auch die siebenbürgische Reformation hat diese Gemeindeinitiative gleich in den Jahren nach ihrem Beginn aufgegeben.

Wir könnten vielleicht als Erklärung annehmen, daß im Siebenbürgen des 16. Jhs. „die Christenheit"[45] nicht in den aus der neutestamentlichen Zeit bekannten Gemeinden, sondern in einer geschichtlich entwickelten Dualität lebte: als Obrigkeit und als Volk. Was dabei den reformatorischen Charak-

[42] Zum Begriff „custos utriusque tabulae" vgl.: Corpus Reformatorum 2/710; 3/224 und 16, 87; Apologia *(Netoliczka)* 33/19–22; W. Elert, a.a.O., I, 331.

[43] Reformatio Saxonica 108/109.

[44] Luther, Von weltlicher Oberkeit 1523, WA 11, 271.

[45] Zur Bedeutung des Begriffes „Christenheit" bei Luther: *K. Holl,* Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, 336–350.

ter der neuen Kirchenordnung ausmacht, ist das Bestreben, das Wort weder dem Interesse der Herren, noch dem des Volkes zu unterwerfen.

Jene „Gesetzlichkeit", welche Fr. Teutsch an der Reformatio Saxonica – im Unterschied zur früheren Kronstädter Schrift – feststellt,[46] ist nichts anderes als eine konkrete Definition des gebietenden Wortes, ein Realismus, der den von Gott befohlenen Weg jedes einzelnen seiner gesellschaftlichen Lage entsprechend bestimmen wollte.

V. Für die siebenbürgische Reformationsgeschichte ist charakteristisch, daß die innerhalb der „katholischen" Kirche vor sich gehende Erneuerung in diesem Lande von Anfang an auch die Frage des Verhältnisses zur Ostkirche aufwarf. Das mittelalterliche Leben Siebenbürgens war dadurch bestimmt, daß die katholischen Ungarn und Sachsen und die orthodoxen Rumänen hier zusammen lebten. Die Probleme des Zusammenlebens traten besonders in Kronstadt hervor, wo die Verbindungen mit den orthodoxen Völkern des Türkischen Reiches am stärksten waren. Lebten doch in der Stadt nicht nur Sachsen, Rumänen und Ungarn, sondern auch griechische und bulgarische Kolonisten.

Zum ersten Mal definierte Luther das Verhältnis der Reformation zur orthodoxen Kirche, indem er meinte, daß die Russen und Griechen „alle glawben wie wir, teuffen wie wir, predigen wie wir, leben wie wir . . .".[47] Es ist bekannt, daß Luther diese Feststellung im Kampf gegen das Papsttum getroffen hat. Honterus beruft sich aus denselben Gründen – im Kampf gegen die alte kirchliche Ordnung – auf die orthodoxe Kirche. Nach der Reformatio Coronensis nehmen die unter der Herrschaft der orthodoxen Kirche stehenden Völker oft Anstoß an den vielen Altären der katholischen Kirche und an den unnötigen Zeremonien und stellen dem ihren reineren Ritus gegenüber. Ohne sich mit der orthodoxen Kirchenordnung zu identifizieren übernimmt die Reformatio Coronensis das Urteil der griechischen und rumänischen Kirche über ihre eigene alte Kirche. Die religiösen Streitigkeiten, welche sich bei diesem Zusammenleben ergeben, sind ein Ansporn zur Reinheit des Glaubens. Sie fordern die Erneuerung der Kirche im Sinne des Evangeliums, „daß der christliche Glaube nicht etwa wegen unserer Gewohnheiten bei ihnen gelästert werde".[48]

Die Annahme des orthodoxen Urteils über die katholischen Zeremonien ist das erste Zeichen der sächsisch-rumänischen kirchlichen Beziehungen im Gefolge der Reformation.

Das zweite Zeichen dieser Beziehungen war der rumänische Katechismus aus dem Jahre 1544, den wir nur aus zeitgenössischen Aufzeichnungen in Rekonstruktion kennen. Am 16. Juli 1544 notieren die Hermannstädter Rechenschaftsbücher: „Dem Magister Philippus Maler wurden zwei Florins als Belohnung für das Drucken des rumänischen Katechismus übergeben."

[46] F. Teutsch, a.a.O., 248.
[47] Luther, Wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, 1520. WA 6, 287.
[48] Reformatio Coronensis 12/18–21.

Zwei Jahre später schrieb der sächsische Pfarrer aus Bistritz: „Der Katechismus wurde in die rumänische Sprache übersetzt und gedruckt in Hermannstadt ... Von vielen (rumänischen) Priestern wird er als heiliges Buch anerkannt, von vielen wird er aber verworfen".[49] Neben diesen Aufzeichnungen gibt es auch andere Beweise dafür, daß dieser heute unbekannte Katechismus einmal existierte. Der wichtigste Beweis ist, daß der rumänische Priester-Mitarbeiter des Hermannstädter Rates, der Moldauer Meister Philippus, auch andere Bücher für die rumänische Orthodoxe Kirche in der Hermannstädter Druckerei druckte: im Jahre 1546 ein Evangelienbuch in slawischer Sprache und wahrscheinlich auch das im Jahre 1550 erschienene slawische Zeremonienbuch.[50] Es ist anzunehmen, daß dieser Hermannstädter „Verlag" für orthodoxe kirchliche Bücher von der Kronstädter rumänischen Buchdruckerei, die man erst im nächsten Jahrzehnt eröffnete, weitergeführt wurde. Viele halten den Kronstädter rumänischen Katechismus von 1559, von dem gedruckte und auch handschriftliche Exemplare erhalten sind, für eine Neuauflage des Hermannstädter Katechismus aus dem Jahre 1544.

Der rekonstruierte Hermannstädter Katechismus hat einen ausgeprägt reformatorischen Charakter, ohne jedoch eine protestantische Konfession zu repräsentieren.[51] Der Katechismus enthält die Zehn Gebote, das Apostolische Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, die Bibelstellen über Taufe und Abendmahl. Dem Inhalt nach folgt er also Luthers Kleinem Katechismus. Zwischen den festliegenden Texten finden wir einige Fragen und Antworten, d. h. Thesen, die allgemeine reformatorische Wahrheiten ausdrücken, aber nicht Übersetzungen aus anderen Katechismen sind. Die kirchliche Bedeutung des Katechismus zeigt am besten das Vorwort. Dieses zitiert den Bibelvers 1. Kor. 14, 19, der die wichtigste biblische Rechtfertigung der rumänischen orthodoxen kirchlichen Literatur wurde: „Aber ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit verständlichem Sinn, auf daß ich auch andere unterweise als zehntausend Worte in Zungen". In den nächsten zwei Jahrzehnten haben noch weitere vier rumänische bzw. rumänisch-slawische kirchliche Bücher dieses Bibelwort nachgedruckt.

Die Verbindung zwischen der rumänischen Orthodoxie und der Reformation kam nicht nur literarisch zur Geltung. Unter der Herrschaft der Habsburger und des Kardinals Martinuzzi war der rechtliche Status der beiden rumänischen Bistümer von Vad und Geoagiu genau so ungeklärt wie jener der protestantischen Kirchen. Die Tatsache, daß die neuen Vorsteher der beiden rumänischen Bistümer zu Beginn der Herrschaft Isabellas, 1557, gleich-

---

[49] *Joachim Grăciun,* Der rumänische Katechismus von 1544 (rumänisch, Sibiu-Cluj 1946). Crăciun macht auch die frühere Literatur zum Katechismus bekannt.

[50] *Zsigmond Jakó,* Die Hermannstädter Druckerei und ihr Platz in der Geschichte der rumänischen Typographie des XVI. Jahrhunderts (rum.) Anuarul Institutului de Istorie din Cluj VII. Cluj 1964, 97–116.

[51] *Crăciun,* a.a.O., 65–66. Wenn wir die Erklärung von Crăciun annehmen, bleibt die Frage offen: wo hat die Ähnlichkeit zwischen manchen Teilen des rumänischen Katechismus und dem ungarischen Katechismus des Batizi András von 1550 ihren Ursprung?

zeitig mit den Protestanten die fürstliche Bestätigung erhielten, ist ein beredter chronologischer Beweis für das Bestehen dieser Verbindung.[52]

Es ist schwer, den theologischen Inhalt dieser Beziehungen näher zu bestimmen, doch bietet die von Valentin Wagner geleitete Kronstädter Schule einen interessanten Beitrag dazu. Die Kronstädter griechische Katechesis des Valentin Wagner, erschienen 1544 und 1550, diente nicht nur dem Unterricht in griechischer Sprache, sondern auch den griechischen orthodoxen Diasporagemeinden.[53] Die Katechesis zeigt, wie diese reformatorische Schule die Beziehungen zu den Orthodoxen gesucht hat. Von den orthodoxen Absolventen der Kronstädter Schule ist der bekannteste der serbische Mönch Demetrios, der als Kanzlist des Fürsten von Muntenien im Jahre 1552 in Kronstadt die lateinische Sprache erlernte. Wahrscheinlich haben auch die Kronstädter Eindrücke dazu beigetragen, daß er ein paar Jahre später mit Melanchthon in Verbindung trat. Als Diakon des Patriarchen von Konstantinopel reiste er nach Wittenberg, von wo er nach einigen Studienmonaten mit der griechischen Übersetzung der Confessio Augustana und mit dem Briefe Melanchthons an den Patriarchen zurückkehrte. Seine Vermittlertätigkeit bedeutete für ihn keine Entfernung von der Orthodoxie. Nach dem Zeugnis seiner Briefe wollte er durch Übersetzung von Katechismen und Predigten der Orthodoxie, und vor allem der serbischen Kirche dienen.[54]

Die Vermittlertätigkeit des Demetrios, die Hermannstädter kyrillische Druckerei, die Neigung der Kronstädter Schule für die Griechen gehören alle zu dem weitläufigen Plan Melanchthons, das Erbe der griechischen Väter mit den kirchlichen Bestrebungen der Reformation in Einklang zu bringen. Dieser für das Zeitalter der Reformation so charakteristische Plan konnte nur bis zum Jahrzehnt der konfessionellen Trennung bestehen. Der Briefwechsel zwischen lutherischen und orthodoxen Theologen (1572–1581) hat durch das Bewußtmachen der dogmatischen Verschiedenheiten diesen Weg versperrt. Das Verdienst Melanchthons und seiner lutherischen und orthoxen Schüler aber bleibt bestehen: sie haben die erste geschichtliche Verbindung zwischen den Zentren der Reformation und der Orthodoxie vermittelt.

VI. Die Reformation der ungarisch-sprachigen Gemeinden Siebenbürgens ging vom nordwestlichen Gebiet des Landes, von der Großwardeiner und Szatmárer Gegend aus. Die ersten bedeutenden Dokumente sind: die Großwardeiner Thesen (1544) und das Glaubensbekenntnis von Erdöd (1545). Die von hier ausgehende Bewegung ist nicht nur durch die sprachliche Verschiedenheit und die Entfernung von der Kronstadt-Hermannstädter Reformation getrennt, sondern auch durch die selbständigen Entschlüsse, die durch die Verschiedenheit der Verhältnisse gefordert wurden. Die evangelisch Er-

[52] Istoria Bisericii Române I. (Geschichte der Rumänischen Kirche), Lehrbuch, Bukarest 1957, 353–357.

[53] *Béla Holl*, Die erste Ausgabe von Valentin Wagners „Katechese" (ungarisch), M. Könyvszemle 1962, 293–302.

[54] *Ernst Benz*, Wittenberg und Byzanz 3. Melanchthon und der Serbe Demetrios, Kyrios 1939/40, 222–261.

neuerung schuf aber trotz der Verschiedenheit der Faktoren eine Gemeinsamkeit.

Luther hat im Vorwort zur „Deutschen Messe" (1526) die Kirchen der Reformation davor gewarnt, den tschechischen Waldensern, die das Evangelium auf den engen Kreis ihrer Nationalsprache begrenzten,[55] nachzufolgen. Und tatsächlich lernten die sächsischen und ungarischen Studenten aus Siebenbürgen in Wittenberg die universale gemeinschaftsformende Macht des Evangeliums kennen. Diese Gemeinschaft übertrugen sie auf ihre lokalen Verhältnisse. Von daher haben wir Honterus' Einfluß auf die Reformation der ungarischen Dörfer in der Nähe von Kronstadt und der Dreistühle zu bewerten.[56] Die gemeinsame Sache einte die voneinander entfernten Zentren der siebenbürgischen Reformation und ihre in ganz verschiedenen Verhältnissen wirkenden Vertreter. Das Bewußtsein der Gemeinschaft zeigen auch die Aufzeichnungen, nach denen Matthias Dévai, der Reformator der ungarischen Kirchen, im Jahre 1543 in Kronstadt gewesen sei,[57] und nach denen Vertreter der sächsischen Kirche an der ungarischen Synode von Erdöd, 1545, teilgenommen hätten.[58] Die bisher bekannten Angaben über die Beziehungen zwischen Kronstadt und Klausenburg werden durch die folgenden Entdeckungen ergänzt: Georg Hoffgreff, der die reformatorischen Schriften in Klausenburg druckte, war früher Lektor an der Kronstädter Schule des Honterus.[59] Von den 40 ungarischen Studenten aus dem Szeklerland, aus Klausenburg und aus den nordwestlichen Gebieten des Landes, die zwischen 1544 und 1556 dort studierten, traten Franziskus Davidis, Pfarrer von Klausenburg, und Kaspar Károlyi, der ungarische Bibelübersetzer,[60] hervor.

Die Glaubensgemeinschaft regte die Vertreter der siebenbürgischen Reformation zur ständigen gegenseitigen Unterstützung an und führte zuletzt – während der Ereignisse der Jahre 1555–1557 – zur kirchlichen Einheit. In den Ausgangsgemeinden kommen jedoch die lokalen Verschiedenheiten stark zur Geltung. Die Möglichkeiten der Reformation waren ganz anders in dem von Martinuzzis Residenz am weitesten entfernten Kronstadt und wieder anders im Zentrum seiner Macht, in Großwardein. Die „Artikel für diejenigen, die das Evangelium Christi verkündigen und die am ersten Sonntag nach dem Feste der Apostelteilung in Wardein disputieren werden" (1544)[61] zeigen, daß die Sache der Reformation in Großwardein noch zur Entscheidung stand, als sie in den sächsischen Städten schon geklärt war.

---

[55] Luther, Deutsche Messe, 1526. WA 19, 74.

[56] *István Juhász,* Die reformierten Dekanate im Szeklerland (ung.) 1947, 44.

[57] Der Brief L. Stöckels vom 2. Februar 1544. Mon. Eccl. IV/338.

[58] *L. Binder,* Die frühesten Synoden, 233.

[59] *Zsigmond Jakó,* Neuere Beiträge zum Leben Georg Hoffgreffs, Buchdrucker in Klausenburg (ung.), M. Könyvszemle 1965, 159–163.

[60] *Mátyás Pál,* Beiträge zur Geschicht der protestantischen Kirchen des Königsbodens im XVI. Jh., in: Református Egyház 1967, XIX, 59–63.

[61] Fest der 12 Apostel am 15. Juli. Aus der Literatur zu den Grosswardeiner Thesen (1544): *József Hörk,* Prot. Egyháziés Iskolai Lap 1880, 1427. 1455; *Jenö Zoványi,* Protestáns Szemle 1916, 40–42; *Ödön Miklos,* Református Egyház 1952. nr. 8; *Jenö Sólyom,* Egyháztörténer 1959, 193–217.

Die 25 Artikel gelten drei Hauptproblemen: der Heiligenverehrung, der Kirche, den kirchlichen Zeremonien. Der mittlere Teil ist allem Anschein nach der wichtigste; die auctoritas der wahren Kirche besteht in der Wortverkündigung und nicht in der Anwendung von äußerer Gewalt. Dieser Teil der Artikel, welche Matthias Dévai zugeschrieben werden, zeigt eine Verwandtschaft mit jener Verkündigung, die die Kirche Christi der des Antichrists gegenübergestellt hat.[62] Die Artikel bieten diese Polemik in überzeugender Weise. Wahrscheinlich hatte Dévai die katholischen Priester und gelehrten Humanisten von Großwardein[63] vor Augen, als er seine reformatorische Überzeugung mit Kommentaren aus Nikolaus von Lyra, Thomas von Aquino und Augustinus stützte. Im Schlußteil der Artikel hören wir das wichtigste Argument: Es genügt nicht, die Wahrheit zu erkennen, man muß sie auch bekennen! Die Reformation hat die religiösen Humanisten ihrer Zeit genauso zur Entscheidung gerufen: „Wer die erkannte Wahrheit, mit welcher Ausrede immer, geheim hält oder verschweigt, den wird auch Christus in seinem gerechten Urteil vor Gott und seinen Engeln verleugnen."

Es ist anzunehmen, daß Martinuzzi mit den Religionsgesetzen von 1545 gerade die reformatorischen Artikel von Großwardein beantwortet hat. Der Landtagsbeschluß von Thorenburg (24. April) zieht die den Sachsen schon gegebene Toleranz nicht zurück. Für die Zukunft untersagt er aber jede Neuerung und ordnet an, daß niemand die Mönche und kirchlichen Männer hindere, die Gottesdienste in der herkömmlichen Weise zu halten. Zwei Monate später (7. Juni) stimmte man in der Komitatsversammlung der Großwardeiner Gegend einer brutaleren Anordnung zu: „Niemand darf die Lutheraner auf seinem Gut halten und dulden, und wer eine Erlaubnis vom Schatzmeister des Landes (Martinuzzi) oder vom Oberkapitän bekommt, darf nach den Gesetzen des Landes diese Lutheraner wo immer verfolgen und verhaften".[64] Daß unser gelehrtester Reformator, Szegedi Kis István, 1545 in Cianad unter Verfolgungen schwer gelitten hat, zeigt, daß diese Anordnung stellenweise durchgeführt wurde.[65]

Im Jahre 1545 ergab sich für die Reformatoren der ungarisch-sprachigen Kirche der status confessionis. Wir haben zwei Dokumente, die davon sprechen, daß viele das Martyrium mit Bereitschaft annahmen. Das erste Dokument ist ein im März 1545 von Belényesi Gergely, der sich auf einer Studienreise aus der Gegend von Großwardein nach Straßburg befand, an Calvin gerichteter Brief. In diesem klagt er darüber, daß außer den Türken auch die tyrannischen Herren des Landes die Verkünder des Evangeliums verfolgen. Das machte auf ihn einen so tiefen Eindruck, daß er beschloß: „Ich kehre in meine Heimat zurück, um mich in den Dienst der stark bedrängten Kirche zu stellen. Ich weiß es ganz genau, daß mir große Gefahr seitens der Türken, der Gewaltherrscher und der Verfolger der Wahrheit droht, aber ich ver-

---

[62] *Imre Révész*, Christus und Antichristus – das Werk von Ozorai Imre, 1928 (ung.).
[63] *Mihály Bucsay*, Belényesi Gergely, 1944 (ung.).
[64] Mon. Eccl. IV, 426.
[65] *László Flödváry*, Das Leben von Szegedi Kis István, 1894, 33–34 (ung.).

achte die Gefahr und werde vom eingeschlagenen Weg nicht zurückweichen." [66]

Das zweite Dokument ist das gemeinsame Glaubensbekenntnis von Erdöd, das am 20. September 1545 von 29 Pfarrern angenommen wurde.[67]

Diese Ortschaft und die ganze Gegend von Szatmár stand unter dem Schutz von Drágfi Gáspár, aber die hier angenommenen 12 Punkte bringen nicht die aus dem Schutze entspringende Vorsicht, sondern das aus dem Glauben kommende Bekenntnis zum Ausdruck. Eine für die siebenbürgische Reformation charakteristische evangelische Ökumenizität kennzeichnet seinen Inhalt. Der 12. Punkt drückt – zum ersten Mal in der siebenbürgischen Reformation – aus, daß die hier versammelten Pfarrer die Confessio Augustana annehmen. Der 6. Artikel, von den Sakramenten, machte es offenbar, daß sie den 1540 von Melanchthon veränderten (und auch von Calvin angenommenen) Text der Augustana vor Augen hatten. Die Einheit mit der Reformation der sächsischen Gegenden kommt im 9. Punkt zum Ausdruck, der sich mit der Ohrenbeichte beschäftigt. Er erklärt auf Grund des Briefes von Bullinger aus dem Jahre 1543 und der Auffassung Honterus', daß die Ohrenbeichte menschliche Einrichtung ist, behält sie aber bei und verordnet sie als die Vorbedingung des Abendmahls zur Belehrung, Tröstung und Absolution, den drei von Luther empfohlenen Zielen. Die Übereinstimmung mit der Reformation der Großwardeiner Gegend zeigt, daß der 8. Punkt – über die vier Arten der christlichen Freiheit – mit dem 17. Großwardeiner Artikel identisch ist.

Der eigenartige Inhalt des Glaubensbekenntnisses von Erdöd ist in seinen auf die Kirche bezogenen Artikeln zu erkennen: „Wir wollen, daß Christi Verordnung in der Austeilung der beiden Sakramente in der Muttersprache mit der entsprechenden Ehre, mit denselben Zeremonien und in gleicher Weise in jeder Kirche durchgeführt werde." Die wichtigen Artikel 10 und 11 bringen zum Ausdruck, daß die Reformation nicht bloß die Aufhebung gewisser Mißbräuche oder eine liturgische Reform ist, daß sie vielmehr die evangeliumsgemäße, vollkommene und wahre Kirche vertritt. Nach dem Bekenntnis der durch die Reformation vertretenen Kirche ist Christus unser Haupt und wir seine Glieder. Die Folgen der Zugehörigkeit zu Christus sind: die sich nach Gottes Wort richtende Ehrerbietung den Fürsten und der weltlichen Obrigkeit gegenüber, ein Gehorsam, der Gottes Herrlichkeit nicht verletzt; im kirchlichen Dienst haben wir von Christus eine Ordnung bekommen, er hat uns Apostel, Pastoren und Doktoren gegeben, damit wir nicht von jedem Wind der Lehre umgetrieben werden; unter unseren Gemeinden besteht die Einheit der Lehre, der Verkündigung der Sündenvergebung und der Austeilung der Sakramente; wir haben verschiedene Kirchenlieder, die Feiertage sind aber einheitlich.

---

[66] *Mihály Bucsay*, G. Belényesi, 99–101. *Endre Zsindely* hat einen bis jetzt unbekannten Brief von Belényesi an H. Bullinger entdeckt: Református Egyház 1966, 112–113.

[67] *Petrus Bod*, Historia Eccl. I. 322–325.

Die Bekenntnisschrift wies die Meinung der Opponenten, die die reformatorische Kirche wegen Ablehnung der bischöflichen Sukzession angriffen, zurück: „Die Kirche ist nicht an einen bestimmten Ort gebunden, noch weniger wird um der bischöflichen Sukzession willen ordiniert." „Die Kirche Gottes ist nur an das Wort Gottes gebunden" (Ecclesia Dei tantum ad verbum Dei est alligata).

Das Glaubensbekenntnis von Erdöd ist eines der wichtigsten Ereignisse der siebenbürgischen Reformation. Es ist freilich eine Übertreibung, was ein Humanist am Ende des Jahres 1545 an Melanchthon schrieb: „Es hat mich sehr getröstet, daß Christus in ganz Siebenbürgen erkannt und verehrt und die himmlische Lehre verkündigt wird, ausgenommen einen nicht großen Teil des Szeklerlandes und Weißenburg, wo das Kollegium der Kanoniker ist."[68] Wenn er unter „Christi Erkenntnis" die Reformation meint, dann müssen wir freilich sagen, daß sie nicht so schnell vorwärtsgedrungen war. Es war eine der Fehlerquellen unserer Reformationsgeschichtsschreibung, daß man nach dem Muster Kronstadts auch in den übrigen Städten und auf dem Lande nach dem Jahr, oder noch genauer nach dem Datum des Reformationsvorganges suchte. Dagegen haben die Biographen einiger unserer Reformatoren im Falle mehrerer Städte eine solche Situation beschrieben, die wir für die meisten Städte mit ungarischer Bevölkerung als charakteristisch betrachten. Im Jahrzehnt der „vertagten" religionspolitischen Entscheidung lebten die alten und neuen Pfarrer in denselben Städten und dienten in den verschiedenen Kirchen, Kapellen, Schulen eng nebeneinander oder waren Feldprediger desselben Heeres.[69] Gerade wegen dieses Parallelismus war aus politischen Gründen die Bewahrung der inneren Einheit und des Friedens so wichtig. In religiöser Hinsicht wurde das Glaubensbekenntnis der Kristallisationspunkt.

VII. Das nächste Jahrzehnt rechtfertigte die Richtigkeit des Glaubensbekenntnisses von Erdöd und seiner Anknüpfung an die Confessio Augustana. Als Dévai (1545) und Honterus (1549) starben, gab es in den siebenbürgischen Kirchen keinen Reformator von hervorragender theologischer Autorität, und so wurde für sie die Belehrung von Wittenberg her noch nötiger. Diese hat der beliebte, nach dem Kleinen Katechismus Luthers aufgebaute Katechismus des Andreas Batizi,[70] eines der Unterzeichner des Glaubensbekenntnisses von Erdöd, vermittelt. Zu der Zeit begann die Klausenburger reformatorische Druckerei ihre Tätigkeit,[71] deren erstes Verlagswerk der ur-

[68] Mon. Eccl. IV, 452.

[69] Über die Gemeinden in der Nähe von Grosswardein s. die Bibliographien von *Ozorai* und *Kàlmáncsehi* (Werke von *I. Révész* und *G. Papp;* über Klausenburg: *István Borbély,* Heltai Gáspár (1907); über das Szeklerland: *Géza Nagy,* Die Reformation im Salzgebiet (Szeklerland), Református Szemle 1957, 359–366.

[70] Die Ausgaben von Batizis Katechismus: a) Krakau 1550; b) Klausenburg 1555; c) Studien und Fragmente: *Etele Thury,* Prot. Szemle 1915, 681.

[71] Die Studien von *Zsigmond Jakó* und *Jenö Sólyom* in: M. Könyvszemle 1961, 1962, 1965.

sprüngliche Text des Kleinen Katechismus in der Übersetzung von Heltai Gáspár war. Es folgte ihm, im Dienste der Seelsorge, das Buch eines Mitarbeiters Luthers, „Tröstendes Büchlein" (1551, 1553) in deutscher und ungarischer Ausgabe. Der „Wittenberger" Einfluß diente in diesem Jahrzehnt dem irenischen Charakter der siebenbürgischen Reformation. Im Jahre 1550 erschien in der Druckerei des Heltai eine Schrift von M. Bucer mit dem Titel „Confessio de coena Domini",[72] die schon seit einigen Jahren in Handschrift verbreitet worden war. Sie bringt die Theologie der Wittenberger Concordie zum Sprechen. Mit ihr zusammen gab man einen schon früher geschriebenen Brief von J. Brenz über das Abendmahl heraus. Es ist nicht nur für Heltai, sondern für den Unionsgeist der ganzen siebenbürgischen Reformation bezeichnend, daß die Abendmahlslehre der Kirche des Augsburger Bekenntnisses gegen „den Satan und seine Irrlehren" mit der Schrift Bucers verteidigt wird.

Ein spätes Dokument des die Einheit der Reformation vertretenden Zeitalters ist der in der Druckerei von Heltai im Jahre 1559 erschienene Libellus Epistolaris, eine Schrift von H. Bullinger aus der Zeit der Veröffentlichung des Consensus Tigurinus (1551). Sie war schon mehrere Jahre hindurch unter unseren Pfarrern handschriftlich verbreitet und klärt die Grundfragen der reformatorischen Theologie in unionistischem Geist.[73]

Eines der bedeutendsten Geschenke der neugestalteten siebenbürgischen Kirche, das ihr durch die Vermittlung der Schüler Melanchthons zuteil wurde, ist dessen unbefangener, breiter reformatorischer Horizont. Melanchthon ist der eigentliche Lehrer der 1550er Jahre der siebenbürgischen Kirche.[74] Als im Jahre 1553 Stancaro nach Siebenbürgen kam und mit seinen christologischen Lehren die Gemeinden aufwühlte, ließen sowohl die Klausenburger als auch die Kronstädter Druckerei die Antwort Melanchthons an Stancaro erscheinen (1554). Die zu Ende des Jahres 1554 in der Ortschaft Szék gehaltene Synode, welche von einigen als eine gemeinsame sächsisch-ungarische Synode angesehen wird, hat Stancaro auf Grund der Augsburger Konfession und der Lehren Melanchthons verurteilt. Der Stancaro-Streit war eine schwere Kraftprobe für die siebenbürgische Reformation. Ein Theologe von internationalem Rang, der besonders in den alttestamentlichen Schriften bewandert war, wollte hier eine auf seine Lehren gegründete Gemeinschaft ins Leben rufen. Aber als er auf Widerstand stieß, begann er die von ihm als ungelehrt angesehenen siebenbürgischen Pfarrer anzugreifen. Er wollte auch

---

[72] *Imre Révész,* Über die Confessio von M. Bucer, in: Theologiai Szemle 1933/IX, 18–29.

[73] *H. Bullinger,* Libellus Epistolaris, Klausenburg 1559. Kritische Ausgabe von *Barna Nagy* 1967. Eine gründliche neue Studie, die auch die Beziehungen H. Bullingers zur siebenbürgischen Reformation behandelt, bietet *István Schlégl* in „Zwingliana" Band XII. Heft 5, 1966.

[74] Zum Stand der Forschung über Melanchthons Beziehungen zu unseren Kirchen: *Jenö Sólyom* im Band „Luther und Melanchthon", Göttingen 1960, 178–188 (Melanchthonforschung). *Béla Holl.* Ein unbekannter Klausenburger Melanchthon-Druck aus dem 16. Jh., M. Könyvszemle 1966.

die Klausenburger und Hermannstädter Räte gegen sie mobilisieren.[75] Die Beschlüsse der Synode von Szék sind uns nicht erhalten geblieben, wohl aber die Arbeit des Franciscus Davidis, in der er die polemische Schrift Stancaros tadelte und die Synode verteidigte (Dialysis Scripti Stancari, 1555). Mit der Arbeit des Franciscus Davidis meldete sich eine neue Generation der Melanchthon-Schüler, und zwar mit einem theologischen Aufwand, wie er zur Verteidigung der Reformation nötig war. Ihn kennzeichnete zu jener Zeit noch die volle Treue zur Augsburger Konfession, „dem Bekenntnisse unserer Kirche",[76] und eine Vertiefung, die die Artikel des Bekenntnisses zu rechtfertigen und anzuwenden in der Lage war.

Aber der Angriff von seiten Stancaros war offensichtlich die kleinere Sorge, die in den Jahren 1553–1555 die Führer der siebenbürgischen Reformation beunruhigte. Die größere Sorge war die Gegenreformation, die durch ihre neuen Angriffe die theologische Richtung des siebenbürgischen Protestantismus in einigen Fragen änderte. Zusammen mit der in Siebenbürgen eingetroffenen Besatzungsarmee Ferdinands von Habsburg traten neue katholische Bischöfe an, in Weißenburg (Bornemisza Pál), Großwardein (Zabardy Mátyás) und in dem hohepriesterlichen Amt zu Gran (Oláh Miklós). Zu letzterem standen die Sachsen in rechtlicher Beziehung. Die Einladungsbriefe zur bischöflichen Synode zeigten, daß diese Hierarchen die Ereignisse der vergangenen zehn Jahre außer Acht ließen. Sie wollten die reformatorischen Führer, Pfarrer der alten Dekanate, wieder unter ihre bischöfliche Zucht stellen. Die sächsische Universität nahm ihre Pfarrer in Schutz. Die Geistlichkeit selbst aber versuchte durch Bezahlung des alten bischöflichen Zehnten sich Duldsamkeit zu sichern. Immer dringender meldete sich das Bedürfnis, einen Superintendenten zu wählen.[77]

Die schwierigste Situation bildete sich in der Gegend von Großwardein aus, wo der neue Bischof seine politischen Gegner mit Waffengewalt unterdrückte. Wir können keine andere Erklärung für die im Frühling des Jahres 1554 und im Herbst des Jahres 1555 abgehaltenen Synoden der protestantischen Pfarrer dieser Gegenden und für ihre Beschlüsse finden als die Sorge vor der Gegenreformation.[78] Der Schutzherr dieser Synoden war Georgius Bátori von Ecsed, der Bruder des Andreas Bátori, den die rekatholisierende Habsburg-Politik zum Wojwoden Siebenbürgens ernannte. Von da aus können wir jene Beschlüsse erklären, welche man am besten mit den ähnlichen kirchlichen Anordnungen der deutschen Protestanten aus den „interimistischen" Jahren (1548–1552) vergleichen könnte. Beim Abendmahl wird

---

[75] Zu Stancaros Tätigkeit in Siebenbürgen: *Jenö Zoványi*, a.a.O., 351–367, und *Géza Nagy*, A szési zsinat (Die Synode von Szék).

[76] Franciscus Davidis (David), Dialysis Scripti Stancari, Klausenburg 1555, betrifft Confessio Augustana 1–4.

[77] Die Frage der Errichtung des Amtes des Superintendenten bedarf einer solchen kritischen Forschung wie die Studie Ludwig Binders über die Synoden.

[78] Die theologische Analyse der Ovárer Beschlüsse: bei *Imre Révész* in seiner Studie über M. Bucer. Der Text sagt eben das Gegenteil dessen, was I. Révész behauptet hat: diese Beschlüsse wollen die Wittenberger Concordie zurückweisen.

die Verwendung der Hostie vorgeschrieben und die pflichtmäßige Privatbeichte, dann die Beibehaltung des Altars und der Bilder, die Begehung der vorgeschriebenen Feiertage. Das sind die wichtigsten Punkte aus den Beschlüssen der Synode von Ovár im Jahre 1554. Die Beschlüsse von Erdöd im Jahre 1555 revidierten die vor einem Jahre in Ovár angenommenen und kehrten durch den das Abendmahl betreffenden theologischen Artikel zur Betonung der Bedeutung des Heiligen Geistes und des Glaubens im Abendmahl, also zu dem Melanchthonischen Standpunkt gemäß der Confessio Augustana Variata zurück.[79] Übrigens entfalteten die Erdöder Beschlüsse sehr ausführlich das, was vor einem Jahr schon festgestellt war: Die Kirche soll vom Superintendenten und den Senioren geleitet werden. Es ist wahrscheinlich, daß die Schaffung des Amtes des Superintendenten zur Bekämpfung der Gegenreformation nötig war. In diesen Beschlüssen schwingt aber nicht nur die Liebe zur guten Ordnung mit, sondern auch die Angst, die soweit ging, daß sie das weitere Schicksal der Reformation ohne jede biblische und konfessionelle Schranke der weltlichen Behörde bzw. ihren durch den Senior übermittelten Bewilligungen und Befehlen anvertrauten (17. Artikel). Zum Schluß setzen sie die alten Kanones und die nach ihnen organisierten und und funktionierenden kirchlichen Gerichtshöfe wieder ein. Der Mangel besteht darin, daß die Verfasser dieser Artikel so trotz der äußerlichen Abwehr der Gegenreformation mit der Aufrichtung der Institutionen und des Geistes des kanonischen Rechts eine innere Katholisierung in Gang setzten.

Die religionspolitischen Veränderungen in den Jahren 1555–1557 haben auch in der Gegend von Großwardein befreiend gewirkt. Die siebenbürgische Verbreitung des Protestantismus hinderten sie jedenfalls nicht. Die Kronstädter Reformation und die Bekenntnisschrift von Erdöd aus dem Jahre 1545 haben in der sich günstig entwickelnden Situation die gesamte Pfarrerschaft und die Gemeinden mit Ausnahme des östlichen Szeklerlandes auf ihre Seite geholt. Der Geist der Synoden von Ovár und Erdöd aus den Jahren 1553–1555 lebte aber als ein belastendes Erbe weiter. Hier trennten sich zum ersten Mal reformatorische Theologie und die Verwaltung der reformatorischen Kirche. Nach dem Vorwort der Beschlüsse von Erdöd (1555) „hat das Wort Gottes eine größere Autorität als jeder Mensch, jeder Bischof, die Synoden oder die ganze Kirche". Dieser Grundsatz wurde aber von der Synode selbst nur bei den „theologischen" Punkten angewendet, als ob die „auctoritas Verbi Dei" das Privileg der Lehre wäre und die Kirchenverwaltung sich grundsätzlich nach einer anderen Anschauung richten könnte.

VIII. Der Schlußstein der Entstehungsperiode der siebenbürgischen Reformation ist die Klausenburger Synode im Juni 1557. Die Beschlüsse dieser Synode sind in einem kurzen „Consensus" über die Sakramente erhalten.[80] Auch diese Synode hat – abgesehen von ihrer Abendmahlsthese – eine außerordentliche historische Bedeutung.

[79] *Petrus Bod*, a.a.O., I, 327–334.
[80] *Consensus doctrinae de sacramentis Christi*, Klausenburg 1557.

Der Consensus von 1557 wurde von 25 Geistlichen unterschrieben. Bei den ersten drei folgt nach ihrem Namen und der Benennung ihrer vocatio („pastor" und der Name der betreffenden Gemeinde) noch eine neue Titulatur: „superintendens". M. Sebastian Boldius, Superintendent der Gemeinden, in deren Mitte die Bekenntnisschrift aus dem Jahre 1545 entstanden ist; Matthias Heblerus, Superintendent der Gemeinden, die durch die Sächsische Kirchenordnung aus dem Jahre 1547 reformiert wurden; Franciscus Davidis, Superintendent der ungarischen reformatorischen Gemeinden aus den mittleren und östlichen Teilen Siebenbürgens. Man hat den Consensus eben wegen dieser drei Unterschriften oft als einen historischen Beweis für die Entstehung der drei siebenbürgischen protestantischen „Superintendenten" herangezogen. Doch darf man aus diesen Unterschriften die spätere kirchenrechtliche Entwicklung nicht herauslesen. Diese drei ersten Superintendenten sind noch nicht Repräsentanten ihrer Amtsbrüder, noch weniger Vertreter einer oder mehrerer konfessioneller Kirchen. Die gemeinsame Unterschrift der aus drei reformatorischen Gebieten versammelten Pfarrer ist nicht deshalb bedeutsam, weil sie das Vorhandensein von Superintendenturen beweist. Hier liegt vielmehr ein Zeugnis der – provisorischen – kirchlichen Einheit der siebenbürgischen Reformation vor.[81]

Der Consensus von 1557 hat die gemeinsame Geschichtserfahrung und das gemeinsame Glaubensbewußtsein der verschiedenen Gebiete der siebenbürgischen Reformation durch das Zeugnis von der gemeinschaftsformenden Macht des Wortes ausgedrückt: „Gottes außergewöhnliche Güte erkennen wir darin, daß Er in jeder Zeit Seine Kirche bewahrt, daß Sein Versprechen gültig und beständig bleibt. Als Beweis dafür ein göttliches Wort aus Jesaja: ‚Und ich mache solchen Bund mit ihnen, spricht der Herr: Mein Geist, der bei dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen von deinem Munde nicht weichen' noch von dem Munde deines Samens und Kindeskindes, spricht der Herr, von nun an bis in Ewigkeit (59, 21). Wir umarmen und bekennen öffentlich diese Wahrheit der göttlichen Rede, daß Gott von Anfang an seine Versprechungen erfüllt und durch sie zu jeder Zeit aus dem menschlichen Geschlecht ohne Unterschied seine Kirche gesammelt hat . . ."[82]

Der an vielen Orten und in verschiedenen Formen geführte Kampf der siebenbürgischen Reformation kann dahin zusammengefaßt werden: Man strebte danach, daß das erlösende Wort der Kirche die rettende Macht des christlichen Volkes sei. Dem Zwecke des Baues dieser Kirche diente alles, was die Reformatoren von Luther bis zu Bullinger über die Erneuerung der Kirche schrieben, und was die siebenbürgischen Reformatoren von ihnen – nach Ermessen der eigenen kirchlichen Situation, aber vor allem in Verantwortung dem Wort Gottes gegenüber – übernahmen. So charakterisiert ein Satz aus dem Consensus von 1557 das Zeitalter der siebenbürgischen Reformation:

---

[81] Über diese Probleme s. die Fortsetzung dieser Studie: Die Entstehung der lutherischen und reformierten Bekenntniskirchen in Siebenbürgen.

[82] Consensus 1557.

„Wir wissen, daß der Sohn Gottes der Wächter seiner Kirche ist und dieses ist die Tröstung, die uns erhält." [83]

Da sie ihre geschichtliche Mission als Dienst ansah, ließ sie in eigenen Kreisen der Toleranz und im Verhältnis zu den geschichtlichen Kirchen den auf dasselbe Ziel strebenden Beziehungen Raum. Der Verwirklichung der evangelischen Lebensführung standen gesellschaftliche Kräfteverhältnisse und Interessen im Wege. Die Reformatoren haben dieses so zur Kenntnis genommen, daß sie die von Gott gegebenen Rechte und Pflichten der Obrigkeit anerkannten; doch standen sie ohne Kompromiß für die Sache des Evangeliums ein. Einige Forderungen der Toleranz und der Bruderliebe haben die Landtagsgesetze beeinflußt; das Gebot der Erneuerung hat zum Aufschwung des Schulwesens und des kulturellen Lebens in der Muttersprache beigetragen.

Das wichtigste Resultat der Reformation aber ist die konfessionelle und institutionelle Bildung der siebenbürgischen protestantischen Kirchen. Für sie war das lebendige reformatorische Wort wie eine Quelle, und dieses Wort erhielt jenen Geist des Glaubens und der Liebe, der den Dienst dieser Kirchen in der Gemeinschaft der christlichen Kirchen Rumäniens segensreich machte.

---

[83] Der Ausdruck von Fr. Davidis (Dávid) schon in der Dialysis: „filium Dei esse custodem ecclesiae suae".

KRITISCHE MISCELLEN

Bardesanes von Edessa - ein syrischer Gnostiker

Bemerkungen aus Anlaß des Buches von H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa

Von Barbara Ehlers

Eines der brillantesten Kapitel im berühmten Buch von Walter Bauer „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" ist das über die Anfänge des Christentums in Edessa. Hier zeigt er, daß das Christentum in Edessa zuerst in „häretischer" Form Eingang fand und daß die „rechtgläubige" Partei sich erst sehr viel später, fast erst in konstantinischer Zeit, gegen sie durchsetzen konnte. Was er hier in Edessa – zu Recht – festgestellt hat, konstatiert er dann auch in den übrigen Kirchengebieten. Immer wieder bestätigt sich ihm seine These, bis hin zu den Pastoralbriefen, den Katholischen Briefen und dem ersten Klemensbrief.

Eine Auseinandersetzung mit W. Bauers These ist hier weder beabsichtigt noch möglich. Es soll hier nur darauf hingewiesen werden, daß die Entwicklung in Edessa mit der in anderen Kirchengebieten nicht ohne weiteres in Parallele gesetzt werden kann. Daß das rechtgläubige Christentum sich in Edessa erst so spät durchsetzt, ist kein Zufall. Das edessenische Gebiet öffnet sich erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts sehr vorsichtig und unter politischem Druck dem Westen. Hier wird Syrisch und nicht Griechisch gesprochen, das nur wenigen Gebildeten zugänglich ist. Das kulturelle Klima ist hier von dem Ägyptens (d. h. dem Nildelta um Alexandrien), Kleinasiens, Griechenlands und Mazedoniens grundlegend verschieden. Denn Edessa ist, durch seine geographische Lage bedingt, den Parthern zugewandt, wie aus literarischen und archäologischen Zeugnissen aus früher Zeit hervorgeht. Edessa wurde von christlichen Missionaren erst im zweiten Jahrhundert erreicht. Christliche Gruppen kamen hier erst in dessen zweiten Hälfte zu einiger Bedeutung. Als das Christentum schließlich um 200 Einfluß am Hofe des regierenden Fürsten bzw. in den führenden Schichten fand, geschah das in häretischer Form und möglicherweise unter dem Einfluß politischer Motive.[1]

[1] Einzelheiten und Belege für die geschilderten Vorgänge finden sich in meinem Aufsatz „Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa", Novum Testamentum, XII, 3, 1970, 284–317.

Bauer überging die Frage nach dem Inhalt der in Edessa vertretenen christlichen Lehren bewußt. Ihm genügte die – unbestrittene – Feststellung, daß die rechtgläubige Gruppe um Palut im ausgehenden zweiten Jahrhundert eine untergeordnete Rolle spielte und das Christentum zu dieser Zeit von häretischen Gruppen geprägt war. Für Edessa gilt aber nicht, was Bauer allgemein voraussetzt, daß der Inhalt der dort gelehrten Häresien „schon in angemessener Weise dargelegt worden" sei (4/5). Angesichts der von andern Kirchengebieten verschiedenen Voraussetzungen in diesem Land reicht es nicht aus, beispielsweise die Existenz von Marcioniten in Edessa zu konstatieren. Sondern man muß fragen, ob und wie weit dieses Marcionitentum in Edessa eine eigene Prägung hatte (was ohne Zweifel der Fall war). Es genügt ferner gerade hier nicht, die geringe Bedeutung der „Rechtgläubigkeit" gegenüber den „häretischen" Gruppen festzustellen, sondern es bedarf der Erörterung der Eigenart dieser Gruppen und ihrer Beziehungen untereinander und zu den Anhängern anderer Religionsgemeinschaften. Denn in Edessa verlaufen die Fronten noch um 200 anders als in westlicheren Kirchengebieten um die gleiche Zeit. Nicht der Gegensatz „Rechtgläubigkeit" – „Häresie" tritt hervor, sondern vielmehr der zwischen Marcioniten und Daiṣaniten, zwischen Christen, als die sie sich alle verstanden, und Juden bzw. zwischen Christen und Heiden. Edessa war, wenn man so formulieren will, im zweiten Jahrhundert und insbesondere in seiner zweiten Hälfte ein Missionsland, in dem beim Ringen der verschiedenen Ausprägungen des Christentums miteinander die „häretischen" Gruppen einen deutlichen Vorsprung besaßen.

Die Einzelheiten dieser Auseinandersetzung festzustellen, ist wegen der Quellenlage besonders schwierig. So kann man beispielsweise nicht die Aussagen, die wir bei den griechischen Kirchenvätern über Tatian und sein Wirken im Westen finden, ohne weiteres auch für seine Tätigkeit im Osten als gültig ansehen, wie das in der Regel geschieht. Ähnliches gilt für die Marcioniten in Edessa. Es führt ebenfalls nicht weiter, eine „Thomaschristenheit" in Edessa zu konstruieren, unter der man alles einbegreift, was es an Nachrichten über christliche Gruppen dort im zweiten und beginnenden dritten Jahrhundert gibt. Denn die Quellen berichten von so entscheidenden Gegensätzen zwischen ihnen, daß eine diese überbrückende Zusammenfassung zu einer auch nur lockeren Einheit unmöglich ist. Man kann schließlich nicht, um damit abzubrechen, das in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstandene und in griechischer Sprache verfaßte Thomas-Evangelium zur Urkunde des frühen edessenischen Christentums machen. Denn aller Wahrscheinlichkeit nach gab es dort zu dieser Zeit keine christliche Gemeinschaft, deren innere Kraft ausgereicht hätte, ein solches Werk hervorzubringen, und sicher ist, daß – wenn es eine solche Gruppe gegeben hätte – sie nicht in der Lage gewesen wäre, das in griechischer Sprache zu tun.[2] Man wird vielmehr, wenn man angesichts des überaus schwierigen Befundes überhaupt zu tragfähigen Resultaten gelangen will, da einsetzen müssen, wo die Quellen am reichlichsten fließen, und bei der Gruppe des edessenischen Christentums, deren Konturen am sichersten zu er-

[2] Für Einzelheiten s. wieder die oben S. 334 Anm. 1 zitierte Untersuchung.

fassen sind. Das sind Bardesanes und seine Schüler. Von ihm berichten die Quellen nicht nur verhältnismäßig ausführlich, sondern er ist vor allem der erste einheimische theologische Lehrer von Rang, den Edessa aufzuweisen hat. Von ihm aus lassen sich Verbindungslinien zu den andern christlichen Gruppen in Edessa ziehen, die rückwirkend wieder das gewonnene Bild zu stützen und zu ergänzen vermögen.

Nun ist freilich Bardesanes in der Forschung kein Unbekannter. In den letzten hundert Jahren hat man sich mehrfach mit ihm beschäftigt. Dabei knüpfte man jedoch meistens an neu entdeckte Zeugnisse zum bardesanischen System an, die sich im Zusammenhang mit der langsam fortschreitenden Erschließung der syrischen Literatur fanden. Die unter dem Eindruck solcher neuen Quellen stehenden Arbeiten waren deshalb häufig einseitig. So ergaben sich erhebliche Divergenzen. Es ist daher außerordentlich zu begrüßen, daß H. J. W. Drijvers in seinem Buch „Bardaiṣan of Edessa", Assen, Van Gorcum, 1966, den Versuch unternimmt, alle bisher bekannten Quellen zusammenzustellen und aufgrund ihrer genauen Prüfung und einer sorgfältigen Auswertung der Literatur eine neue Gesamtdarstellung der Lehre und des Lebens des Bardesanes zu geben. Natürlich ist es auch heute noch möglich, daß neue Quellen auftauchen – es wird gleich davon zu reden sein – aber dennoch sind die Fortschritte auf dem Gebiet der Quellenerschließung seit der letzten größeren Untersuchung über Bardesanes (von H. H. Schaeder, 1932[3]) derart, daß Drijvers Unternehmen voll gerechtfertigt ist.[4] Eine Rezension seines Buches im eigentlichen Sinne kann hier nicht beabsichtigt sein, aber eine relativ ausführliche Auseinandersetzung mit ihm ist bei der Behandlung des im Titel genannten Themas unerläßlich, insbesondere deshalb, weil D. die entgegengesetzte Position einnimmt.

Von den drei Aufgaben einer Monographie über Bardesanes (Feststellung des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials, kritische Untersuchung dieser Quellen darauf, wo in ihnen am ehesten der historische Bardesanes zuverlässig zu erfassen ist, und Rekonstruktion bzw. Interpretation dieser Quellen mit Hilfe ausreichend entwickelter sprachlicher und sachlicher Vergleichsmethoden) entledigt sich D. der ersten in ausgezeichneter Weise. Jede weitere Arbeit über Bardesanes wird davon ausgehen müssen. D. führt nicht nur das bereits bekannte Material vor, zitiert viele Stellen im Wortlaut und über-

[3] Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche, ZKG 3. Folge II, Bd. 51, 1932, 21–74; wiederabgedruckt in dem von C. Colpe herausgegebenen Sammelband: H. H. Schaeder, Studien zur orientalischen Religionsgeschichte, Darmstadt 1968, 108–161, mit einem Überblick über die Bardesanes-Forschung von C. Colpe 265–273.

[4] Besonders hervorzuheben ist die von D. seinem Buch vorangestellte Forschungsübersicht, an die Colpe in dem oben genannten Abriß anknüpft. D.s Arbeit ist hier manchmal fast zu breit, denn es werden auch Autoren besprochen, die Bardesanes nur ganz am Rande unter dem Gesichtspunkt ihres jeweiligen Themas behandeln und daher kaum als eigene Forschungsbeiträge zu ihm aufgefaßt werden können. Anstelle von manchem anderen wäre vielleicht auf den kenntnisreichen Artikel „Bardesane" von E. Peterson in der zweiten Auflage der Enciclopedia Cattolica, Bd. 2, 840 f. einzugehen gewesen.

setzt sie genau, sondern es gelingt ihm auch, bisher noch nicht beachtete Quellen dem bisherigen Material hinzuzufügen. Unter ihnen ist die wichtigste der Bericht über Bardesanes aus der Kirchengeschichte des Barḥadbšabbā. Ihn druckt er übersichtlich neben den schon bekannten syrischen häresiographischen Berichten über Bardesanes von Theodor bar Konai, Johannes von Dara und Moses bar Kepha ab.[5] So werden die auffallenden Übereinstimmungen zwischen ihnen deutlich und zum ersten Mal sieht man klar, daß in ihnen ein eigener Traditionsstrang neben dem Buch der Gesetze der Länder (= BGL) und der Überlieferung bei Ephraem vorliegt.[6] Hinsichtlich der Quellenbenutzung fällt lediglich auf, daß D., darin seinen Vorgängern gleich, die metrische Schrift Ephraems gegen Bardesanes kaum heranzieht. Die Vernachlässigung dieser für Fragen der Christologie und Anthropologie aufschlußreichen Quelle ist nicht recht verständlich. Denn sie ist nicht nur in C. W. Mitchells Ausgabe der Prose Refutations Ephraems bequem zugänglich,[7] sondern bietet auch gegenüber allen andern Äußerungen Ephraems den großen Vorteil, daß er sich hier einmal nur gegen Bardesanes wendet und nicht, wie sonst üblich, zugleich gegen Marcion und Mani, so daß hier die Verwechslungen der von Ephraem bekämpften Lehren, die sonst nur zu leicht vorkommen, ausgeschlossen sind.

Die zweite Aufgabe, die quellengeschichtliche Wertung und Sonderung des Materials, scheint mir weniger gut gelöst. Zwar bemüht sich D. um eine Ordnung der Quellen und vor allem darum, die einzelnen Aussagen aufeinander zu beziehen, aber es fehlt eine grundsätzliche Diskussion über den Wert des erhaltenen Materials. Das, was D. im Zusammenhang mit dem BGL bietet, genügt nicht. Er bespricht hier nur erneut die alten Fragen nach der Original-

[5] Einige Druckfehler sind zu verbessern: Bei Barḥadbšabbā 100 a 4 muß es heißen ettzī (statt 'ttz'u); 102 a 8 wsām leh (anstatt wsqlh). Bei Moses bar Kepha 100 a 3 muß das wahrscheinlich fehlerhafte gūšmā aus der handschriftlichen Überlieferung in šegmā geändert werden, wenn man wie D., in Parallele zum Text bei Johannes von Dara (101 a 1–2), mit „either by chance" übersetzt. 102 b 13 wsāmeh (anstatt hsmh); 104 b 1 d-tūb (anstatt wtub). Johannes von Dara 99 a 2 ītyīn (anstatt 'ytyn); 99 a 3 'ālmā (anstatt 'lmn'); 101 a 1 šegmā (anstatt gsm'); 101 a 7 whū (anstatt wh'). Bei Barḥadbšabbā 100 a 9 (pyzyn) bzw. in dem parallelen Text von Moses bar Kepha, der 100 b 9 ein im Konsonantenbestand ähnliches Verbum (pyryn) bietet, liegt offenbar eine Textverderbnis vor, die schwierig zu heilen ist. Keinesfalls kann man beide Ausdrücke mit „to become–" bzw. „to get restless" übersetzen (D. 100). Eine Entscheidung über das ursprünglich in beiden Fällen sicher gleiche Wort wird wahrscheinlich zwischen pāyzīn (von pāz, Sonderform, belegt bei Aphraat, ed. Parisot PS I p. 692, 27, „effugit", bzw. nach Brockelmann, Lex. Syr. 559 b „se avertit, abhorruit") und „pārrīn" (von par, „fugit") zu fällen sein. Ableitungen von „paz, saltavit" oder „pār" (ungewöhnlich im peal), „aestuavit" kommen wohl kaum in Frage.

[6] Die Berichte werden in folgenden nach Seiten- und Zeilenzahl bei Drijvers zitiert.

[7] S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, Vol. I London 1912; Vol. II, compl. by A. A. Bevan and F. C. Burkitt, London 1921. Die Schrift gegen Bardesanes steht in Bd. 2, S. 143–169 bzw. LXVI–LXXIX. Diese wie die anderen in Mitchells Bänden edierten Schriften Ephraems werden hier stets nur nach Band- und Seitenzahl seiner Ausgabe (= Pr. Ref.) zitiert (ohne Titelnennung der jeweiligen Schrift).

sprache, nach den Beziehungen zwischen dem BGL und den Zitaten in den Pseudoklementinen und der Praeparatio evangelica Eusebs, wie schließlich dem sogenannten Dialog περὶ εἱμαρμένης, den Euseb in der Kirchengeschichte Bardesanes zuschreibt. In Nachfolge von Nöldecke und Levi della Vida entscheidet sich D. für ein ursprünglich syrisch abgefaßtes BGL (67), er lehnt die von B. Rehm geltend gemachte Unterscheidung zwischen dem Dialog περὶ εἱμαρμένης und dem BGL ab (72) und nimmt – in vorsichtiger Abänderung der communis opinio – an, daß der Autor der pseudoklementischen Grundschrift von einem Werk abhängig sei („borrowed from"), das Gedanken des Bardesanes enthielt (74). Man mag bis hier noch zustimmen, obwohl ich meinen möchte, die bisherige minutiöse Diskussion mit ihren kontroversen Resultaten habe hinreichend gezeigt, daß ohne neues Material nicht zu endgültigen Ergebnissen zu gelangen ist. D.'s weiterer Schluß, daß das so charakterisierte BGL, obwohl Werk eines Schülers, doch die Gedanken des Lehrers „faithfully" wiedergebe (75 f.), überzeugt jedoch nicht mehr. Mit dem bisher dafür herangezogenen Material läßt sich die Frage nach dem Wert dieser – zwar umfangreichsten aber auch umstrittensten – Quelle nicht klären, es hätte vielmehr eines gründlichen Vergleichs aller Quellen bedurft, um zu entscheiden, welche von ihnen den ursprünglichen Bardesanes am treuesten bewahrt hat. Eine solche Entscheidung ist möglich, und D. zeigt den Weg dorthin selbst auf, allerdings ohne ihn zu betreten.

Es scheint ihm nicht aufgefallen zu sein, daß sich die vier häresiographischen Quellen (Barḥadbšabbā, Moses bar Kepha, Johannes von Dara und Theodor bar Konai) z. T. wörtlich mit den Widerlegungen Ephraems decken.[8]

[8] Einige ausgewählte Beispiele (in der Reihenfolge ihres Vorkommens in den häresiographischen Berichten):

„wšāp wamṭā bḥabreh" Theodor bar Konai 99 b 6/7, Barḥadbšabbā 100 a 4/5. Vgl. Ephraem Pr. Ref. I 56, 22–29, bes. 26 und II 225, 39–41 (s. auch 32).

„šegmā – gedšā" Barḥadbšabbā 98 a 8, 100 a 3; Moses bar Kepha 100 b 3; Johannes von Dara 101 a 1; Theodor bar Konai 99 b 5; Ephraem Pr. Ref. I 69, 40. Vgl. auch Moses bar Kepha in der 4. und 6. seiner Fragen, die er an seinen Bericht über Bardesanes anschließt, bei F. Nau in der Praefatio zur Ausgabe des BGL p. 514).

„qṭar ('tr) tenānā" Theodor bar Konai 99 b 8; Ephraem Pr. Ref. II 216, 6/7; 225, 40; 226, 17/18.

„nešbat rūḥā" Theodor bar Konai 99 b 5/6; Ephraem II 215, 23 und 216, 4/5.

„wseppat nūrā b-'ābā" Theodor bar Konai 99 b 7; vgl. Ephraem II 217, 1–5.

„gūšmā" Moses bar Kepha 100 b 3 (?); Ephraem Pr. Ref. II 215, 5/6.

„gaunā" Moses bar Kepha 100 b 12; Ephraem II 223, 24–41; 224, 1–5, und so fort.

Eine ausführliche Erörterung dieser und anderer Übereinstimmungen hoffe ich demnächst vorlegen zu können. Mit ihrer Hilfe können auch Textverderbnisse in der handschriftlichen Überlieferung geheilt werden. So geben z. B. die schwer verständlichen Worte „lqāl qāleh" bei Barḥadbšabbā 100 a 11/12 (Nau übersetzt in seiner Edition PO 23, 2 p. 191 „au bruit répété", D. inexakt mit „towards the noise") bei anderer Trennung der scriptio continua der Handschrift und bei einer Rückgängigmachung der sehr häufig vorkommenden Verwechslung von q und m einen guten Sinn. Man liest dann „lam lqāleh", in Entsprechung zu Moses bar Kepha 102 b 1/2 („lam men qāleh"), was die Richtigkeit der Lesung unterstreicht. Der ganze Satz heißt jetzt: „dann, sagte er, stieg zu dem Lärm der Bewegung eine große Stimme herab."

Charakteristische Formulierungen und Begriffe in den vier genannten Quellen finden sich so oft in Ephraems Ausführungen wieder, daß man – da beide Überlieferungsstränge ganz unabhängig von einander sind – schließen muß, daß Ephraem den Text seines Gegners im Zusammenhang seiner Polemik zitiert und paraphrasiert. Das ist umso wahrscheinlicher, als er sich in den sogenannten Hymnen „Contra Haereses" auch in der Form seiner Widerlegung an die seines Gegners anschließt. Umgekehrt dürfen wir aber auch zumindest überall dort, wo die vier häresiographischen Berichte mit Ephraem übereinstimmen, darauf schließen, daß sie ursprüngliches bardesanisches Gut überliefern. Auf diese Weise gewinnt man eine textliche Ausgangsbasis, die als zuverlässig betrachtet werden kann. An ihr muß das übrige vorhandene Material gemessen werden. Dann zeigt sich z. B. deutlich, daß zuletzt Levi della Vida das Richtige sah, als er betonte, daß das BGL, das die Willensfreiheit des Menschen und die Allmacht Gottes als des Schöpfers preist, unmöglich die Lehre des Bardesanes „faithfully" wiedergeben kann. Für D. steht das jedoch fest, von daher bestimmt sich auch seine Sicht des Bardesanes. Denn wenn er eine so ungnostische Schrift wie das BGL als unverfälschte Wiedergabe von Gedanken des Bardesanes anerkennt, folgt daraus notwendig, daß er ihn nicht als einen Gnostiker ansehen kann. Daraus ergeben sich jedoch dann Interpretationsschwierigkeiten, wenn es darum geht, die Aussagen des BGL mit denen der anderen Quellen in Übereinstimmung zu bringen. Nur ein Beispiel dafür: Bei Barḥadbšabbā (Drijvers 104 a 4) heißt es, daß die Daiṣaniten die Freiheit des Menschen aufgehoben hätten (mbaṭṭlīn). Der im BGL immer wieder betonte freie Wille des Menschen steht dazu in direktem Widerspruch, den man nicht wie D. (111) dadurch mildern kann, daß man das nicht mißzuverstehende baṭṭel bei Barḥadbšabbā „nur" als ein Unterdrücken (suppress) der Freiheit, nicht aber ein Leugnen versteht.

Von dieser unterschiedlichen Auffassung in der Bewertung der Quellen ist nun auch die dritte Aufgabe der Rekonstruktion und Interpretation der Fragmente (beide lassen sich in der Praxis schwer trennen) betroffen. D. bespricht im Hauptteil seines Buches die Quellenkomplexe zu Bardesanes nacheinander und zwar in der Reihenfolge BGL, die Quellen zur Kosmologie (d. h. im wesentlichen die genannten vier häresiographischen Berichte), die Angaben Ephraems und schließlich die restlichen Nachrichten aus der griechischen, syrischen, armenischen und arabischen Tradition. Möglicherweise hätte angesichts des disparaten Materials eine nach Sachgesichtspunkten geordnete Gliederung dem Leser eine bessere Übersicht geboten. Aber der Autor mag sein Verfahren gewählt haben, um eine möglichst genaue Interpretation der Fragmente aus ihrem Kontext heraus zu gewährleisten. Wichtiger ist eine andere methodische Frage, die nämlich, wie man einen Autor rekonstruieren kann, dessen spärliche Fragmente mit zum Frühesten gehören, was wir aus der Anfangszeit der syrischen Literaturgeschichte besitzen. D. äußert sich dazu kaum theoretisch, praktisch hält er es aber, wie seine Arbeit zeigt, für möglich, die einzelnen Nachrichten in den genannten Quellen aus sich selbst heraus zu verstehen und allein mit ihrer Hilfe unter Verzicht auf sachliches

und sprachliches Vergleichsmaterial ein zuverlässiges Bild der bardesanischen Lehre zu gewinnen. Er lehnt es ausdrücklich als „a considerable temptation" ab, Parallelen aus „mehr oder weniger verwandten Systemen" zu zitieren, da auf diese Weise die Einheit des bardesanischen Systems verloren gehe (213). Diese Begründung leuchtet nicht recht ein. Denn man verzichtet bei einem solchen Verfahren nicht nur auf wichtige Interpretationshilfen, sondern auch auf die Kontrollinstanz, die im Vergleich mit verwandten theologischen Lehren gegeben ist.

Die Schwierigkeiten beginnen bereits bei der Terminologie. Bardesanes, der „aramäische Philosoph", wie er genannt wurde, verfügte über eine philosophische Sprache mit Begriffen, die uns für gewöhnlich nur aus einer späteren Epoche der syrischen Literatur geläufig sind, in der sie eine spezifische Prägung erhielten. Um nicht unversehens spätere Vorstellungen in die frühe Zeit hineinzutragen, muß man daher versuchen, die frühen Begriffsinhalte von den späteren exakt philologisch zu unterscheiden. Ein Beispiel dafür ist der Terminus ītyā, das Seiende,[9] einer der wichtigsten Begriffe aus der bardesanischen Theologie. In späteren syrischen theologischen Werken wird ītyā ausschließlich auf Gott als den allein Seienden bezogen und zwar geschieht das im Anschluß an die Selbstbezeichnung Gottes in Exod. 3, 14. Sie lautet im Septuaginta-Text *ἐγὼ εἰμι ὁ ὤν*, ītyā ist die wörtliche Entsprechung für *ὁ ὤν*.[10] Auch für Ephraem war ītyā ausschließlich der Name Gottes, den dieser sich in Exod. 3, 14 für sich selbst vorbehalten hatte.[11] Deshalb mußte Ephraem daran Anstoß nehmen – und darin besteht einer der Hauptansatzpunkte seiner Polemik – daß Bardesanes von einer Vielzahl von ītyē sprach, unter denen er meistens Licht, Wind, Feuer, Wasser und Finsternis, aber auch Gott selbst bzw. andererseits die Planeten verstand. Für Bardesanes galt also die ausschließliche biblische Sinngebung des Begriffes offenbar nicht. In welchem Sinne gebrauchte er das Wort?

Ein Blick auf die – wenn auch nur zu Teilen erhaltene – Literatur zur Zeit des Bardesanes zeigt, daß der Begriff ursprünglich eine viel allgemeinere Bedeutung besaß. Im BGL begegnet ītyā einmal im ganz unspezifischen Sinne von „Etwas, Ding",[12] an allen andern Stellen steht es (im Plural) für die Planeten, bzw. allgemeiner Himmelkörper,[13] von denen auch als Stoicheia oder einfach als ṣebwātā (Dinge) die Rede ist. Auch Bardesanes selbst

---

[9] Ītyā ist der st. emph. zu īt und heißt *τὸ ὄν*, nicht *οὐσία* (so D. 78). Vgl. dazu Nöldecke, Syr. Grammatik § 199 und besonders R. Köbert in der Besprechung zu L. Costaz, Dictionnaire syriaque-francais. Syriac-English Dictionary, Beyrouth 1963, in: Orientalia Christiana Periodica 30, 1964, 304–306, bes. 305.

[10] Vgl. z. B. Philoxenus von Mabbug, De trinitate et incarnatione, ed. A. Vaschalde CSCO 9/9, p. 16, 27 f. Vgl. Lettre au Moines de Senoun, ed. A. de Halleux CSCO 231/98 p. 64, 16, den Exodus Kommentar von Īšō'dād von Merw zu 3, 14, ed. C. van den Eynde CSCO 176/80 p. 9, 14 ff. et passim.

[11] Vgl. Hymnen Contra Haereses 53, 11–12.

[12] Ed. Nau, PS II p. 547, 11.

[13] 548, 24; 579, 17; – vgl. 544, 14–16; 547, 3; 548, 2; bes. 548, 15–25 ff.; 568, 5; 572, 5

bezeichnete nach dem Zeugnis des Barḥadbšabbā[14] die Stoicheia als ītyē. Darunter sind nach dem Sprachgebrauch christlicher Autoren von etwa dem zweiten Jahrhundert an die Gestirne zu verstehen.[15] Auch bei Ephraem sind an den Stellen, an denen er von sieben ītyē bei Bardesanes spricht, wie D. richtig gezeigt hat, die Planeten gemeint.[16] Den so dokumentierten breiteren Bedeutungsbereich von ītyā bestätigt noch im 13. Jahrhundert Barhebräus, der in einer Worterklärung zu ītyā feststellt, daß in der theologischen Sprache jedes ewige Wesen ītyā heiße und der Begriff daher nur auf Gott, bzw. auf die fälschlicherweise von einigen angenommenen zwei oder mehreren ītyē bezogen würde. Im außerkirchlichen Bereich dagegen bedeute ītyā „alles, was ist" (kul meddem d-ītau), sei es nun ewig oder habe es einen Anfang.[17] Die Frage ist, wie es zu der speziellen Auffassung von ītyā = Gott kam und welche Rolle Bardesanes dabei möglicherweise gespielt hat.

In dem, was uns an Resten der syrischen Literatur aus dem dritten Jahrhundert erhalten ist, kommt der Terminus ītyā nicht vor,[18] obwohl er der Sache nach in der einen oder anderen Bedeutung durchaus hätte verwendet werden können. Aufschlußreicher sind die Werke des vierten Jahrhunderts. Hier wird häufig durch besondere Zusätze zum Wort ītyā dessen spezifische Bedeutung verdeutlicht. Bei Aphraat begegnet der Begriff als ītyā d-napšā, d. h. „Aus-sich-Seiendes" zweimal und ist an beiden Stellen auf Gott bezogen.[19] Im gleichen Sinn des Aus-sich-Seienden bzw. Ungewordenen findet sich der Begriff mehrfach in der frühen syrischen Übersetzungsliteratur (herangezogen wurden hier um der Möglichkeit der zeitlichen Einordnun willen nur Werke, die der berühmte syrische Kodex Mus. Brit. Add. 12 150 aus dem Jahre 411, die älteste uns erhaltene datierte Handschrift, umfaßt). In der Übersetzung der pseudoclementinischen Recognitionen wird „ingenitum" (so die lateinische Übersetzung Rufins) mit ītyā d-lā hwā „Seiendes, das nicht geworden ist" wiedergegeben und so der ungewordene Gott bezeichnet.[20] Ähnlich heißt es in der Theophanie Eusebs für *θεὸς αὐτογένεθλος* „'alāhā ītyā men napšeh", (5, 3, 15), bzw. für *ἰατρὸς αὐτοφυής* liest man „'āsyā ītyā" (5, 15, 13). In der Übersetzung von Titus von Bostras Schrift „Contra Manichaeos" steht bloßes ītyā ohne jeden Zusatz oder wieder ītyā d-lā hwā für griechisches *ἀγένητον* und kennzeichnet die beiden ungewor-

---

[14] Bei D. 98 a 5–6.

[15] Vgl. H. Diels, Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus, Leipzig 1988, 44 f. und 52. S. auch A. Lumpe, RAC 4 s. v. Elementum 1095 ff.

[16] Vgl. D. 132 f.

[17] Candelabrum Sanctuarii 4, De incarnatione, ed. J. Khoury PO 31, 4 p. 124, 14 ff.

[18] In den Thomasakten begegnet ītyā einmal, jedoch nur in einem später eingeschobenen Hymnus (ed. Wright p. 279).

[19] Ed. Parisot PS II, Demonstratio 23, 52 p. 100, 18 und 23, 58 p. 117, 11.

[20] Ed. Lagarde p. 82, 34 f.; 85, 10 ff.; 85, 24–27 u. ö. Vgl. die lateinische Ausgabe von B. Rehm in den GCS (1965) III 3, 7 p. 97, 7 f.; III 6, 3 p. 101, 1 ff.; III 7, 4 p. 101, 11–13.

denen manichäischen Prinzipien.[21] Der Übersetzer der Schrift des Titus muß mit der manichäischen Terminologie und damit auch mit deren Vorgänger, der bardesanischen Sprache, gut vertraut gewesen sein.[22] Denn ītyā in dieser Bedeutung ist zweifellos ein terminus technicus, der ursprünglich auf Bardesanes zurückgeht. Wenn dieser ītyā im spezifischen Sinne gebraucht, d. h. von den sechs ītyē Gott bzw. Licht, Wind, Feuer, Wasser und Finsternis spricht, die die Grundlage seines kosmologischen Systems bilden, dann ist damit nicht mehr und nicht weniger gesagt, als daß diese *ἀγέννητα* seien.[23] Nur auf dieser Grundlage lassen sich die zahlreichen übrigen Angaben über die bardesanischen ītyē begreifen, die sich in den Quellen finden.[24]

Daß auch Ephraem die ītyē des Bardesanes so verstand, zeigt der Anfang seines Genesis-Kommentars, in dem er sich auf Bardesanes bezieht, wenn er ihn auch nicht mit Namen nennt. In der Einleitung heißt es, die Israeliten hätten die Gebote Gottes zurückgestoßen und behauptet, „Dinge (kyānē),

---

[21] Ed. Lagarde p. 2, 11 (PG 18, 1069, 14); p. 6, 3 (1076, 7); p. 6, 22 (1076, 27); p. 6, 29 (1076, 35); p. 7, 14 (1077, 3); p. 7, 17 (1077, 6) u.s.f.

[22] Auf die These Baumstarks, der einer Vermutung Reitzensteins nachgehend annahm, daß die Mani-Zitate in der syrischen Übersetzung des Titus keine Übersetzungen aus dem Griechischen, sondern in Titus' Text eingefügter „aramäischer Originaltext einer Mani- oder Manichäerschrift" seien, kann ich hier nicht ausführlich eingehen. (Vgl. A. Baumstark, Der Text der Manizitate in der syrischen Übersetzung des Titus von Bostra, Or. Chr. 3. Serie, Bd. 6, 1931, 23–42, s. 24). Die Annahme eines mit der manichäischen Terminologie gut vertrauten und nicht zu ängstlichen Übersetzers der Titus-Schrift scheint mir dem Tatbestand eher gerecht zu werden. Festzustellen ist hier jedenfalls, daß der von Baumstark behauptete Gegensatz in der Wiedergabe von *ἀγέννητον* zwischen dem erklärenden Text des Titus einerseits und den Mani-Zitaten andrerseits nicht besteht. Im Titus-Text wird nicht *ἀγέννητον* „mit strenger Konstanz" durch „ītyā" wiedergegeben (25), wie z. B. PG 18, 1080 C Z. 32 und 1081 C Z. 33 f. bzw. der syr. Text in der Edition Lagardes S. 9 Z. 19 f. und S. 10 Z. 32–34 zeigen. Vielmehr gehen in den Mani-Zitaten wie im Text des Titus selbst die Bezeichnungen „ītyā" und „ītyā d-lā hwā" o. ä. ohne System durcheinander.

[23] Vgl. dazu Ephraem, Hymnen Contra Haereses 53, 10, wo es heißt, daß die ītyē nicht von einem Schöpfer verursacht seien. Vgl. auch die Dialoge des Adamantius, in denen der Bardesanit Marinus ausdrücklich betont, der Teufel sei, wie Gott, *αὐτοφυής* und *αὐτογένετος* zw. beide Prinzipien seien *ἀγέννητα*, ed. Van de Sande Bakkuyzen, p. 118, 12 und 14. Obwohl die hier dargestellte bardesanische Lehre schon stark weitergebildet bzw. von der manichäischen Theologie beeinflußt ist, steht doch hinter den genannten griechischen Begriffen zweifellos wieder das syrische ītyā.

[24] Es scheint mir nicht richtig, von den bardesanischen ītyē ohne nähere Erklärung als Elementen zu sprechen, wie es D. in Nachfolge von H. H. Schaeder tut, der die bardesanischen ītyē Licht, Wind, Feuer, Wasser und Finsternis auf die „Elementenreihe der spätantiken Naturphilosophie" (Wasser, Feuer, Erde, Luft, Äther) zurückzuführen suchte (50 f., vgl. D. 78). Abgesehen davon, daß dafür zu viele Umdeutungen notwendig werden, die diese Annahme nicht sehr überzeugend erscheinen lassen, kann man in dieser Konzeption nicht Gott selbst unterbringen, der aber nach Ephraems eindeutigem Zeugnis (Hymnen Contra Haereses 3, 6 u. ö.) ebenfalls zu den ītyē gezählt wurde. Außerdem wird Bardesanes auf diese Weise zu stark von griechischer Philosophie her interpretiert, was seinen tatsächlichen Voraussetzungen nicht entspricht.

die aus dem Nichts geschaffen sind, seien ītyē".[25] In der darauffolgenden Auslegung von Gen. 1, 1 legt Ephraem besonderen Wert darauf, daß in diesem Vers nur von Himmel und Erde die Rede sei und von nichts anderem. Daher sei klar, daß Himmel und Erde aus dem Nichts geschaffen seien, „da bis zu diesem Zeitpunkt weder Wasser noch Wind (rūḥā) geschaffen waren und auch nicht Feuer, Licht und Finsternis da waren. Das, was nämlich jünger als Himmel und Erde ist, sind Geschöpfe, weil sie nach jenen sind. Und sie waren nicht ītyē, da sie nicht vor ihnen sind."[26] Wasser, Wind, Feuer, Licht und Finsternis, die hier aufgezählt werden, ergeben sich nicht aus dem Genesisbericht und können daher nur aus der bardesanischen Lehre stammen, gegen die sich Ephraem hier wendet. Für Bardesanes waren diese „ītyē" tatsächlich zuerst, weil ungeworden, und erst aus ihrer Vermischung entstand, in langwierigem Prozeß, die Welt und damit auch Himmel und Erde.[27] Sich bei der Auslegung der ersten Genesisverse mit Bardesanes auseinander zu setzen, war für Ephraem außerdem deshalb naheliegend, weil allem Anschein nach auch Bardesanes auf diese Verse in einem kosmologischen Werk angespielt hatte.[28] Man wird daher die zitierten Sätze unter die Zeugnisse zur ītyē-Lehre des Bardesanes aufnehmen dürfen.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich zusammenfassend für den ītyā-Begriff: der ursprünglich auf eine Vielfalt von „seienden" Dingen und insbesondere auf die Gestirne anwendbare Terminus ītyā erfuhr, soweit wir erkennen können, erstmalig durch Bardesanes eine charakteristische Verengung. Dieser bezeichnete damit gewisse ungewordene und ewige Prinzipien,[29] auf die in letzter Konsequenz die Erschaffung der Welt zurückgeht. In dieser Bedeutung wurde der Begriff in die manichäische Theologie übernommen. Wahrscheinlich in Reaktion darauf griff die rechtgläubige Kirche, die nicht zulassen konnte, daß neben Gott noch ein oder mehrere andere Prinzipien gestellt wurden, den Terminus auf und übertrug ihn unter Hinweis auf Exodus 3, 14 ausschließlich auf Gott. Auch hier behielt der Begriff weitgehend die Bedeutung von „ungeworden, ungeschaffen" bei.[30] Der ursprünglich weitere Anwendungsbereich von ītyā blieb, wie die oben (S. 11) zitierte Definition des Barhebräus zeigt, im außertheologischen Bereich in Gültigkeit.

Unsere Quellen enthalten nun eine Vielzahl von Einzelaussagen über die ītyē, die bei D., dem Anordnungsprinzip seines Buches zufolge, nirgends systematisch zusammengestellt und untersucht sind, deren Kenntnis aber zum

---

[25] Ed. Tonneau CSCO 152/71 p. 3, 16 und 27 f.

[26] Sectio I 2 p. 8, 27–9, 8.

[27] Vgl. dazu die vier häresiographischen Berichte, bei D. 98–104.

[28] Vgl. die Anspielung auf Gen. 1, 2 bei Theodor bar Konai (D. 99 b 3, wšāhēn hwau wpāhēn), vgl. dieselbe Wortwahl in Ephraems Genesiskommentar, CSCO 152/71, ed. Tonneau, p. 9, 15.

[29] Vgl. die Charakterisierung von Prinzipien als *ἀγέννητα* o. ä. in verschiedenen gnostischen Systemen: in der justinischen Gnosis (Hippolyt, Ref. 5, 26, 1), bei den Sethianern (Hippolyt, Ref. 5, 19, 13–15), bei den Peraten (Hippolyt, Ref. 5, 12, 3 und 5, 15,2), bei den Naassenern (Hippolyt Ref. 5, 7, 9) u. a.

[30] Vgl. neben vielem anderen den Liber Graduum, ed. M. Kmosko PS III p. 405, 4 und 641, 1, wo ītyā (in 641, 1) dem „ens creatum" (ʿbīdā) entgegengesetzt ist.

Verständnis des bardesanischen Systems unerläßlich ist. Hier sei nur das Wichtigste genannt: Zunächst ist eine deutliche Dreiteilung der ītyē zu bemerken. Gott ist gegen die übrigen abgesetzt. Er ist, wie es in einer als wörtliches Zitat aus der Lehre der Daiṣaniten (oder des Bardesanes?) gekennzeichneten Angabe bei Barḥadbšabbā heißt, das Haupt (das Prinzip? rīšā) und der Herr (rabbā) von allen und niemanden bekannt.[31] Das ist ein bemerkenswerter Satz, der dazu stimmt, daß Bardesanes, wie Ephraem berichtet, die Zwei-Götter-Lehre der Marcioniten scharf angegriffen habe, weil es zwei Götter nicht geben könne.[32] Die Annahme von mehreren ītyē widersprach für Bardesanes einem entschiedenen Monotheismus also durchaus nicht, wie die spätere Polemik gegen ihn manchmal glauben machen möchte. An zweiter Stelle folgen im bardesanischen System die häufig in einer Gruppe zusammengefaßten ītyē Licht, Wind, Feuer und Wasser. Sie werden in einigen Überlieferungen als die „reinen" ītyē bezeichnet. Nach einem von Ephraem und den häresiographischen Berichten überlieferten Weltschema des Bardesanes sind sie den vier Himmelsrichtungen entsprechend in einer Ebene angeordnet, über der Gott und unter der die Finsternis ihren Ort haben.[33] Dadurch wird ebenfalls ihre Zusammengehörigkeit wie auch ihre mittlere Stellung im Gesamtsystem bezeichnet. Diesen ītyē ist eine unstete (ungeordnete?) Bewegung eigen.[34] Aus ihrer Mitte, nämlich vom Wind, geht die Bewegung aus, die die schon oben erwähnte unheilvolle Vermischung der „reinen" ītyē mit der Finsternis verursacht und damit letztlich auch zur Weltschöpfung führt.[35] Die Finsternis schließlich ist – ganz im Gegensatz zum manichäischen System – als schlafend, kraftlos und bewegungslos gekennzeichnet.[36] Das ist auffällig. Denn eine macht- und kraftlose Finsternis hebt den Symbolwert des Bösen, der ihr auch bei Bardesanes zugeschrieben wird,[37] ja auf. Als ein zum Handeln unfähiges Wesen kann sie nicht wirklich böse sein. Diese Charakterisierung ist jedoch gut bezeugt. Noch in arabischen Quellen wird der Unterschied zwischen Bardesanes und Mani fast durchgängig darin gesehen, daß dieser die Finsternis als lebendig, jener sie aber als leblos betrachtet habe.[38] D. spricht in diesem Zusammenhang von einer „Ambivalenz" der Finsternis bei Bardesanes, die „by a rational solution" nicht

[31] D. 98 a 3–5.

[32] Die Quellen für die folgende Darstellung sind hauptsächlich die vier häresiographischen Berichte bei Barḥadbšabbā, Moses bar Kepha (mit den an seinen Bericht angehängten Fragen zum bardesanischen System, ed. Nau, in der Praefatio zum BGL, PS II p. 514), Johannes von Dara und Theodor bar Konai bei D. 98–105 und die Angaben Ephraems, insbesondere aus Pr. Ref. II 214 ff.

[33] Hymnen Contra Haereses 3, 6, die Berichte bei D. p. 98–100.

[34] Theodor bar Konai 99 b 3.

[35] Vgl. die siebte Frage des Moses bar Kepha, Nau p. 514; Theodor bar Konai 99 b 5–7; Ephraem Pr. Ref. I 55, 15–24; 57, 4–19; II 214, 24–28; 215, 8–12; 225, 27–30. Vgl. auch Hymnen Contra Haereses 16.

[36] Ephraem Pr. Ref. I 56, 6–9; Hymnen Contra Haereses 16, 20, 1.

[37] Ephraem Pr. Ref. I 56, 5–12.

[38] Die arabischen Quellen sind jetzt bequem zusammengestellt von G. Vajda, Le témoignage d'al-Māturidī sur la Doctrine des Manichéens, des Dayṣanītes et des Marcionites, Arabica 13, 1966, 1–38.

zu erklären sei (139). Die Sachlage scheint mir anders zu sein. Ein Urteil darüber hängt davon ab, ob und welche Vorbilder man für eine solche Konzeption der Finsternis aufzeigen kann. Daran sind dann die Fragmente des Bardesanes zu messen.

Das dargestellte Schema erinnert mit dem Gegenüber eines unbekannten Gottes, einer zweiten „reinen" Größe (hier bestehend aus den in einer Ebene gelagerten Licht, Wind, Feuer und Wasser), aus der in der Gestalt des Windes eine abwärts zur Finsternis gerichtete Bewegung hervorbricht, und schließlich der leblos und starr gedachten Finsternis in der Tiefe stark an die vielfältigen Systeme der Gnosis, die ein Dreierschema voraussetzen. Man vergleiche etwa die Lehre des Gnostikers Justin, der Peraten, der Sethianer und auch der Naassener, wie sie hauptsächlich in der Refutatio Hippolyts dargestellt sind.[39] Die Differenzen im einzelnen zwischen diesen Systemen heben ihre prinzipielle Zusammengehörigkeit nicht auf. Das Gleiche gilt für die Abweichungen, die sich zwischen ihnen und der Lehre des Bardesanes feststellen lassen. Auch bei ihm finden sich die allen gemeinsamen Charakteristika: die deutliche Dreiteilung, die Aktivität des zweiten Prinzips, das als „rein" gekennzeichnet ist und damit in eine Beziehung zum höchsten und guten Prinzip gebracht wird, der engen Zusammengehörigkeit von erstem und zweitem Prinzip in den genannten gnostischen Systemen entsprechend,[40] und schließlich die Konzeption der Finsternis, die hier wie dort im wesentlichen als inaktiv gesehen wird und der erst durch das Eindringen oberer Kräfte die Fähigkeit zum Handeln verliehen wird.[41]

Auch der Ablauf des kosmologischen Dramas erinnert stark an gnostische Vorbilder.[42] So wird die Bewegung des Windes, der über das Feuer hin zur Finsternis vorstößt, als eine „Grenzüberschreitung"[43] verstanden, auf die die unselige Vermischung zurückzuführen ist, in welche die fünf unteren ītyē geraten. Die „reinen" ītyē vermögen sich aus der damit erfolgenden Umklammerung durch die Finsternis nicht mehr aus eigener Kraft zu befreien

[39] Ref. 5, 26; 5, 12 ff.; 5, 19 ff.; 5, 7, 9.

[40] Vgl. die Charakterisierung der ersten beiden Prinzipien als das „nichtentstandene Gute" und das „selbstentstandene Gute" gegenüber dem dritten als das „Entstandene" (Hippolyt Ref. 5, 12, 3), als „Vater" und „Sohn" gegenüber dem „Stoff" (5, 17, 1, Peraten), als „Licht" und „unvermischtes Pneuma" gegenüber der „Finsternis" (Hipp. 5, 19, 2, Sethianer) usw. Aktivität kommt dem zweiten Prinzip in allen genannten Systemen zu. Vgl. zum Ganzen die Analyse von H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1, Die myhthologische Gnosis, Göttingen 1964, 335–344.

[41] Jonas, Gnosis und spätantiker Geist 334 spricht treffend von „passiver, nur Objekt darbietender Antithesis nach Art der ‚Materie'". Das trifft für alle aufgezählten Systeme zu und zwar auch für das der Sethianer (gegen Jonas 342 f.). Dort wird zwar die Finsternis als *φρόνιμος* gekennzeichnet, aber doch nur, weil sie weiß, daß sie ohne die von Licht und Pneuma von oben in sie eingedrungene Kraft (*δύναμις*) als *ἔρημον*, *ἀφανές*, *ἀλαμπές*, *ἀδύναμον*(!), *ἄπρακτον*(!), *ἀσθενές*(!) (Hipp. Ref. 5, 19, 6) zurückbleiben müßte. Deshalb trachtet sie danach, den Glanz des Lichtes in sich festzuhalten (*κατέχειν*! Mehr als das vermag sie aus eigener Initiative nicht).

[42] Vgl. dazu wieder die oben S. 344 Anm. 32 zitierten Quellen.

[43] Vgl. dazu Ephraem Pr. Ref. I 52,30–57,22, bes. 54,35/36; 54,47; 55,19; 56,11/12.

und rufen daher Gott, ihren Herrn, um Hilfe an. Er sendet seinen Logos (wörtlich: mēmrā d-tar'ītā, d. h. „Wort des Denkens", n. b!), welcher die ītyē voneinander trennt, jedem seinen Platz in einer neuen Ordnung anweist und die Finsternis in die Tiefe verbannt. Aus dem übrigbleibenden Rest der Vermischung entsteht (in langwierigem Prozeß) diese Welt. Die Nähe zu gnostischen kosmologischen Spekulationen vornehmlich des valentinianischen Typus ist kaum zu übersehen. Man wird daher nicht umhin können, die Aussagen verschiedener syrischer wie griechischer Quellen ernsthaft in Betracht zu ziehen, nach denen Bardesanes von der valentinianischen Lehre beeinflußt gewesen sein soll.[44]

Natürlich zeigen sich dann auch die Unterschiede zwischen dem, was wir als bardesanisches System zu erkennen vermögen, und dem uns bisher bekannten gnostischen Material. Es wäre merkwürdig, wenn es anders wäre. Denn ganz abgesehen von der bekannten Vielfalt gnostischer Spekulationen lebte Bardesanes ja einige Generationen nach der Entstehung der hochgnostischen Systeme und war zudem von dem Kulturkreis, in dem er sich aufhielt, bestimmt. So ist es z. B. ein Novum, daß Bardesanes das zweite Prinzip in vier selbständige Größen: Licht, Wind, Feuer und Wasser, aufteilt. Was das im einzelnen bedeutet, kann erst in späterer Untersuchung geklärt werden. Die besondere Stellung, die der Wind in dieser Reihe einnimmt, deutet möglicherweise auf iranischen Einfluß hin.[45] Zu untersuchen wären ferner gewisse naturwissenschaftliche Begriffe im bardesanischen System. Nach dem Zeugnis Ephraems bestanden die ītyē des Bardesanes aus kleinsten, nicht mehr auflösbaren Partikeln (perdē).[46] Ursprung wie Bedeutung dieser Lehre sind noch ungeklärt. Etwas mehr läßt sich sagen über die Unterscheidung der einzelnen ītyē bei Bardesanes durch die Begriffe leicht/schwer (qallīl/ʿabbīṭ, yaqqīr)[47] oder fein/grob (qaṭṭīnā bzw. ʿabyā)[48] u. ä. Von hier aus ergibt sich wieder eine Brücke zu gnostischen Texten, denn die Bezeichnungen qaṭṭīnā und ʿabyā sind genaue Entsprechungen für die griechischen Termini λεπτομερής und παχυμερής.[49] Sie sind aus der griechischen Atomistik be-

[44] Vgl. Hippolyt 6, 35, 5–7; Euseb h. e. 4, 30, 3; Epiphanius Panarion 56, 2, 1, u. a. Unter den Syrern Jakob von Edessa im 12. Brief an den Styliten Johannes von Litarb, ed. W. Wright, Journal of Sacred Literature 1867 S. 26 Z. 22 – S. 27 Z. 8 (leicht zugängliche Übersetzung von H. Rücker anläßlich seiner Übersetzung von Ephraems Hymnen Contra Haereses in der BKV auf S. 13 f.). Vgl. dazu Ephraem, Hymnen Contra Haereses 22, 3.

[45] Vgl. dazu G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, 8 ff. Im übrigen ist der Wind Bestandteil des persischen Elementenkanons, vgl. schon Herodot 1, 131. Weitere Zeugnisse bei Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 223 ff. Zeugnisse für das Fortleben dieser Tradition in späterer Zeit sind besonders die Apologie des Aristides, Kap. 3–6, bes. 5, 4 und das Apokrophon des Johannes (ed. Krause-Labib), Codex III 26, 16–18.

[46] Vgl. Ephraem Pr. Ref. II 214–219, bes. 214, 46 – 215, 44 und 217, 44–48; dazu II 157. Vgl. Johannes von Dara 99 a 6.

[47] Ephraem Pr. Ref. I 52, 40–44; II 154, 36; 155, 34–37; 155, 42; 224, 35–225, 9.

[48] Pr. Ref. II 159, 3–13.

[49] Vgl. Brockelmann, Lex. Syr. 659 b und 507 a, bzw. Thesaurus Syriacus 2765 und 3580.

kannt,[50] werden aber auch in der Stoa zur Unterscheidung der einzelnen Elemente verwandt.[51] Wohl von hier aus sind sie in den Bereich der Gnosis übertragen und dort auch auf einen noch vorkörperlichen Bereich angewandt worden. Sie begegnen in den hermetischen Traktaten[52] und bei Basilides, der die drei aus dem Weltsamen hervorgehenden und Gott wesensgleichen „Sohnschaften" mit ihrer Hilfe unterscheidet.[53]

Nachzugehen wäre schließlich, um damit vorläufig abzubrechen, dem schwierigen Begriff der Hyle, den auch Bardesanes gelegentlich verwandt hat.[54] Nach einer ingeniösen Beobachtung Schaeders wäre der in Theodor bar Konais Auszug aus einem Gedicht des Bardesanes[55] erwähnte „Wald" (ʿābā) als eine Chiffre für ὕλη zu verstehen.[56] Trifft diese Vermutung zu, hieße das, daß ὕλη gleichbedeutend mit Finsternis wäre. Denn in Theodors Excerpt steht der „Wald", der vom Feuer entzündet wird und daraufhin einen „dunklen Rauch" aufsteigen läßt,[57] deutlich anstelle der Finsternis, wie die in den parallelen Quellen bei Barḥadbšabbā, Moses bar Kepha und Johannes von Dara sicher bezeugte Bewegung vom Wind über das Feuer zur Finsternis zeigt. Diese Hyle-Finsternis ist, wie oben schon dargestellt wurde, starr und ohne eigene Initiative. Von diesen Eigenschaften her ergibt sich die auffälligste Parallele zum Hyle-Begriff in einigen von den genannten gnostischen Systemen[58] bzw. darüber hinaus zur mittelplatonischen Hyle-Lehre, wie sie etwas in den Chaldäischen Orakeln, bei Numenius oder Plutarch ausgebildet ist.[59] Diese Beziehungen sind zu beachten. Man kann nicht wie D. ohne nähere Untersuchung davon ausgehen, daß die „five elements", gemeint sind die ītyē Licht, Wind, Feuer, Wasser und Finsternis, die ὕλη bildeten (137). Die von ihm im Apparat dafür angeführte Belegstelle (Pr. Ref. I 141, 9–17) sagt darüber gar nichts aus und beweist nichts. Hier wird D. offensichtlich von seinem Vorverständnis bestimmt.

Daß bei allen diesen Vergleichen äußerste Behutsamkeit walten und vor allem von einer genauen Analyse der bardesanischen Fragmente ausgegangen werden muß, versteht sich von selbst. Deswegen kann man aber nicht darauf verzichten, Parallelen aus verwandten Systemen zu zitieren, weil auf diese Weise die „Einheit des Systems" verloren gehe, wie D. meint (213). Eher scheint mir, daß man mit einer solchen Methode zu einer „Einheit des Systems" gar nicht erst vordringen kann. Wenn D. jedenfalls auf die Frage nach dem Verhältnis des Bardesanes zur Gnosis hin sehr entschieden ant-

[50] Vgl. H. Diels, Doxographi Graeci im Index s. v.
[51] SVF II 155, 32–36.
[52] Corpus Hermeticum 12, 14 bzw. 1, 4–5.
[53] Bei Hippolyt, Refutatio 7, 22, 7.
[54] Vgl. Ephraem Hymnen Contra Haereses 14, 7–8 und Pr. Ref. I 141, 9–17.
[55] Dieser Auszug bildet den wichtigsten Teil des schon mehrfach zitierten Berichtes Theodors über Bardesanes.
[56] Im oben S. 336 Anm. 3 zitierten Aufsatz 51.
[57] 99 b 7–8.
[58] Vgl. oben S. 18 Anm. 1.
[59] Vgl. Numenius ed. Leemans T 30 p. 92, 19 und 93, 7–8; Plutarch, De an procr. in Tim. 1014 F ff. etc.

wortet, daß es – trotz „formaler Ähnlichkeiten" („formal resemblances") mit den großen gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts, die auch er anerkennt (222) – „als ein Fehler betrachtet werden müsse, von der Gnosis des Bardesanes zu sprechen" (224), so kann das nicht als ein Urteil angesehen werden, das der Quellenlage entspricht. D. begründet seine Auffassung, indem er die Lehre des Bardesanes mit einer allgemeinen, in sieben Thesen zusammengefaßten Definition der Gnosis, die von der „Groningen working group for the study of gnosticism" erarbeitet wurde, vergleicht und tiefgreifende Unterschiede zwischen beiden feststellt (223 f.). Dieses Verfahren ist wegen des notwendig allgemeinen und zusammenfassenden Charakters dieser Definition nicht sehr glücklich gewählt. Abgesehen davon sind aber auch die von D. in sechs Punkten zusammengestellten Abweichungen des bardesanischen Systems nicht so sicher begründet, wie es ihm scheint. Das muß zum Schluß noch an einigen Quellenzeugnissen aufgezeigt werden, die D. kaum oder gar nicht in Betracht gezogen hat.

Unter Punkt 4) heißt es z. B.: „Bardaiṣan looks upon the world optimistically, as created by the Word of God's Thought. There is no question of a demiurge". Im Widerspruch dazu steht eine Aussage Ephraems, nach der für Bardesanes „Bildner und Erbauer" des Körpers die „törichten Lenker" (mdabbrānē saklē) gewesen seien.[60] D. erwähnt die Stelle nur am Rande und scheint sie mir nicht richtig zu interpretieren, wenn er paraphrasiert: „the body is subject to the ‚foolish Guiding Signs'" (153). Ihre Bedeutung wird vielmehr aus einem andern Zeugnis Ephhraems klar, das für die neuere Bardesanes-Forschung noch nicht ausgewertet wurde, seinem – nur in armenischer Übersetzung erhaltenen – Kommentar zum apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern.[61] Wie bekannt hatten sich in diesem Briefwechsel, den Ephraem für echt hielt und daher in seinen Paulus-Kommentar aufnahm, die Korinther an Paulus gewandt, weil in ihrer Mitte zwei Irrlehrer mit einer Reihe von ketzerischen Thesen aufgestanden waren, deren Widerlegung sie von Paulus erbaten. Diese Thesen sind mehrfach besprochen worden.[62] Sie stellen eine gute Zusammenfassung der Lehren dar, die man bei den Gnostikern für unerträglich und gefährlich hielt. Unter anderem heißt es darin, der Mensch sei nicht von Gott erschaffen. Ephraem, der den Brief zitiert, fügt hinzu, „sondern von den sieben Lenkern" (yewtʿn varčaç anti = mdabrānē in syrischen Texten). Nach einer weiteren These ist die Welt keine Schöpfung Gottes, sondern von Engeln. Ephraem fügt wieder hinzu „nämlich eben der sieben Lenker" und erläutert am Ende des gesamten Irrlehrenkatalogs, die in diesen Thesen zusammengefaßte Lehre

[60] Pr. Ref. I 124, 11–18.

[61] Vgl. Bd. 3, 116–123 der ins Armenische übersetzten Werke Ephraems, Venedig 1836. Dazu die Übersetzung der Mechitaristen „S. Ephraemi Syri Commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex Arm. in Lat. serm. a patribus Mekitharistis translati, Venetiis 1893, 117–124. Eine ausführliche Besprechung des apokryphen Briefwechsels mit einer deutschen Übersetzung vgl. bei Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 2, Erlangen – Leipzig 1892, 592–606, bes. 595 ff.

[62] Vgl. bes. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1, 277.

sei die der Anhänger des Bardesanes, die deshalb den Brief der Korinther und Paulus Antwort darauf in ihrem Apostolos nicht zugelassen hätten.

Dieses Zeugnis Ephraems übergeht nun D. in seinem Buch mit der Begründung, daß, wie A. F. J. Klijn gezeigt habe, der Brief der Korinther keineswegs ursprünglich gegen Bardesanes gerichtet sei, Ephraem also geirrt habe (129). Daß das in der Tat so ist, daran ist kein Zweifel möglich. Alle sachlichen wie chronologischen Gründe sprechen gegen Ephraems Annahme. Damit verliert das Dokument aber doch nicht den Zeugenwert, den es in Ephraems Kommentierung für eine Untersuchung über Bardesanes besitzt. Denn eine ganz andere Frage ist es ja, an wen Ephraem in seiner besonderen historischen Situation dachte, als er den Brief las. Wenn ihm, der das daiṣanitische Unkraut um sich her wuchern sah, sofort bei seiner Lektüre die Daiṣaniten in den Sinn kamen, und er durch besondere Zusätze zu dem Katalog der Irrlehren („sondern von den sieben Lenkern") erkennen ließ, wo sich ihm diese Identität besonders ergab, dann ist das ein sicherer Beleg dafür, daß wir die übliche gnostische Lehre von der Weltschöpfung durch gewisse mindere, von der oberen Gottheit geschiedene, göttliche Wesen (Demiurgen, Archonten, Engel etc.) auch für Bardesanes, zumindest für die Form seiner Lehre, wie sie Ephraem vorlag, annehmen müssen. Von daher sieht es nicht so aus, als habe Bardesanes „optimistisch" auf die Welt geblickt und mit Sicherheit kann man vom bardesanischen System nicht sagen: „there is no question of a demiurge". Wie das Zeugnis aus Ephraems Pauluskommentar mit der Aussage der vier häresiographischen Berichte zu vereinbaren ist, nach denen „diese Welt", bzw. in wörtlichem Zitat aus Bardesanes „die Schöpfung der Oberen und Unteren"[63] durch den Logos gemacht ist, bedarf genauer Untersuchung. M. E. widerspricht sich beides nicht, weil es sich auf ganz verschiedene Stufen im langwierigen Prozeß der Weltentstehung bezieht.

Noch bemerkenswerter ist vielleicht eine von Ephraem als wörtliche Anführung gekennzeichnete Angabe aus den Prose Refutations.[64] Danach ist die Sophia (ḥekmtā) Ursache für die „Errichtung" des Körpers gewesen, indem sie die Archonten und Lenker durch ein Bild ihrer Schönheit täuschte.[65] Der für sich genommen schwer verständliche Text erhält dann einen guten Sinn,

---

[63] Bei Theodor bar Konai 103 b 2–3.

[64] I 123, 1–14.

[65] Das Zitat lautet bei Ephraem: „Sie (die Sophia), [so] sagt er, zeigte den Archonten und Lenkern ein Bild ihrer Schönheit und täuschte sie dadurch, damit, als sie (die Archonten) sich [gegenseitig] antrieben, [etwas] zu schaffen, wie das, was sie gesehen hatten, jeder einzelne von ihnen von seinem Schatz etwas, das er besitzt, hergäbe. Und dadurch sollte ihren Schätzen das entrissen werden, was sie errafft hatten." – Daß sich diese Sätze auf die bardesanische Lehre beziehen und nicht auf den im gleichen Kapitel genannten Mani, ergibt sich aus unserer Kenntnis der manichäischen Lehre von der Erschaffung des Menschen. Anders als im zitierten Text wird dort der Mensch ohne jedes täuschende Mitwirken der Sophia allein von den archontischen Kräften als Gegenmaßnahme gegen den göttlichen Heilsplan geschaffen. Vgl. Quellenbelege bei Polotsky in Pauly Wissowas RE s. v. Manichäismus, Suppl. VI 255 f. Vgl. auch Jonas, Gnosis und spätantiker Geist 1, 397.

wenn man erkennt, daß er eine Version eines bekannten gnostischen Mythos über die Erschaffung des Menschen darstellt. Insbesondere ergeben sich die auffälligsten Übereinstimmungen zur diesbezüglichen Lehre aus dem Apokryphon des Johannes.[66]

Mit diesen Zeugnissen rückt Bardesanes Lehre sehr viel näher an gnostisches Gedankengut heran, als D. glaubt. Bedenkt man dazu noch die für Bardesanes bezeugte radikale Abwertung des Körpers, seine Leugnung der Auferstehung und die von ihm stark betonte menschliche Sündhaftigkeit, aus der allein Christus erretten kann, wie sie in der metrischen Schrift Ephraems gegen Bardesanes deutlich zum Ausdruck kommt (Pr. Ref. II 164, 10–13; 164, 29–165, 19 u. ö.), dann erheben sich starke Zweifel an der schon von Schaeder und Lietzmann und nun wieder von D. geäußerten Auffassung, Bardesanes habe„ eine freudige und positive Ansicht von der Welt und vom Leben" gehabt.[67] Die Zeugnisse, die wir als die zuverlässigsten betrachten zu müssen glauben, erlauben nichts weniger als eine solche Interpretation. Dazu kommt, daß eine solche Sicht der Welt und des Lebens sich in keiner Weise, und damit komme ich auf den Anfang dieser Betrachtungen zurück, in das Bild fügen will, das uns die Quellen vom Edessa aus der Zeit um 200 zeichnen. Alle christlichen Gruppen dort, seien es die Marcioniten, die Anhänger Tatians, die Quqiten oder die Kreise, aus denen die Thomasakten hervorgingen, sind durch eine asketisch-ablehnende Haltung gegenüber der vorfindlichen Welt und diesem Leben geprägt. Bardesanes, als Gnostiker verstanden, fügt sich in diese allgemeine Strömung ohne weiteres ein.

Es ging in diesem Aufsatz um die grundsätzliche Frage nach dem Verständnis und der Wertung des Bardesanes von Edessa. Sie mußte in Auseinandersetzung mit D. behandelt werden, dem das Verdienst der Darbietung und Aufbereitung wesentlicher Quellenkomplexe und einer kritischen Zusammenfassung der bisherigen Resultate zukommt. Dabei wurden nur ausgewählte, wenn auch besonders wichtige Quellenkomplexe behandelt. Eine ausführlichere Untersuchung wird folgen. Es ist aber wohl hier schon deutlich geworden, daß die nicht-gnostische Interpretation des Bardesanes durch die letzte Generation den Texten nicht gerecht zu werden und ihr Verständnis nicht zu fördern vermag. Nach den uns zur Verfügung stehenden Quellen ist vielmehr ihre Nähe zu gnostischem Gedankengut und gnostischer Literatur so groß, daß hier das Regulativ für die Rekonstruktion des Denk- und Lehrsystems des Bardesanes gegeben zu sein scheint. Nur auf diesem Hintergrund lassen sich dessen disiecta membra, die uns in den fragmentarischen Aussagen der Quellen erhalten sind, zu einem organischen Ganzen zusammenfügen, soweit das angesichts der Schwierigkeit der Materie überhaupt erreichbar ist. Bei der zentralen Bedeutung, die Bardesanes für die Frühgeschichte des Christentums in Edessa zukommt – sein Einfluß ist uns

---

[66] Vgl. in der Edition von Krause-Labib Codex II S. 14, 13–15, 14 (Krause p. 148–151) und S. 19, 13–34 (Krause 160–162); Codex IV S. 22, 15 ff. (Krause p. 219 ff.); Codex III S. 21, 16 ff. (Krause 75 ff.). Vgl. auch Jonas 1, 396 f.

[67] So Schaeder im oben S. 336 Anm. 3 zitierten Aufsatz 72.

in unverdächtigen Quellen gut bezeugt[68] – ergibt sich damit nicht nur ein Fixpunkt, von dem aus auch eine Beurteilung der anderen zeitgenössischen christlichen Lehrrichtungen in Edessa möglich wird, wie eingangs ausgeführt, sondern es erhellt sich damit auch die geistige Situation, von der aus die später einflußreiche und bedeutende syrische Kirche ausging. Sie ist nicht von diesem Hintergrund zu trennen und in ihren besten Vertretern, wie beispielsweise Ephraem Syrus, nicht ohne ihn zu verstehen.

[68] Neben Ephraem, Hymnen Contra Haereses 1, 12 ist hier besonders auf die Vita des Rabbula, ed. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, p. 192, 11–18 zu verweisen.

Zur Vorgeschichte des Pontifikats Nikolaus' II.

Von Dieter Hägermann

In seinem Beitrag zur Festschrift G. Tellenbach vertritt J. Wollasch bezüglich der Wahl Papst Nikolaus II. eine von der bisherigen Forschung gänzlich abweichende Ansicht.[1] Danach habe Papst Stephan IX., der in den letzten Tagen des Monats März 1058 auf seinem Sterbelager zu Florenz in Anwesenheit des Abtes Hugo von Cluny selbst Mönch von Cluny geworden sei, den Cluniazenser und damaligen Bischof von Florenz, den Südburgunder Gerhard, zu seinem Nachfolger auf dem Stuhle Petri designiert. Die mit dem aus Deutschland heimkehrenden Hildebrand handelnden Papstwähler, vor allem die Kardinalbischöfe, hätten dieser Empfehlung ihren Konsens gegeben und Gerhard zum Papst gewählt.[2] So reiche „. . . die electio Gerhards von Florenz ad apostolicam sedem in den Pontifikat Stephans IX. zurück".[3] Durch dieses Faktum sei aber auch erwiesen, „daß diese Reihe der Mönchspäpste bereits vor Gregor VII., mit Stephan IX. und Nikolaus II., begonnen hat und daß sie in ihrem Anfang . . . einen von Cluny gesetzten Akzent trug".[4]

Als Belege für seine These, Gerhard von Florenz sei von Stephan IX. – unter entscheidender Mitwirkung Hugos von Cluny[5] – zum Nachfolger designiert worden, führt Wollasch folgende Argumente an: Stephan habe auch seinen Nachfolger als Abt von Monte Cassino, Desiderius, den späteren Papst Viktor III., wählen lassen, vor allem aber sei er, nachdem er in seinen letzten Stunden selbst den Profeß für Cluny geleistet hatte, dem Vorbild der Äbte Clunys gefolgt, die seit dem 10. Jahrhundert ihren Nachfolger selbst bestimmten. Ferner weist Wollasch daraufhin, daß auch Viktor III. und Urban II. sich auf ihre Designation durch Gregor VII. berufen konnten.[6]

Vorbemerkung: Dieser Studie kamen Gespräche zugute, die ich mit Herrn Professor Goez über das behandelte Thema führte. Ihm sei an dieser Stelle für klärende Hinweise herzlich gedankt.

[1] J. Wollasch, Die Wahl des Papstes Nikolaus II., in: Adel und Kirche. G. Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern (Freiburg i. Br. 1968) 205–220.

[2] Wollasch, Die Wahl 207 und vor allem 219.

[3] Wollasch, Die Wahl 207.

[4] Wollasch, Die Wahl 220 unten. Wollasch führt aber nicht aus, worin der von Cluny gesetzte Akzent bestand bzw. ob und wie er sich im Pontifikat Nikolaus II. auswirkte.

[5] Wollasch, Die Wahl 219 spricht von einem „unmittelbaren Anteil der Cluniacensermönche an der electio Gerhards".

[6] Wollasch, Die Wahl 219 unten. Leider geht der Verf. nicht auf den rechtlichen Inhalt der Designation ein. Doch ist aus dem Zusammenhang seines Aufsatzes zu

Da die von Wollasch herangezogenen Quellen bezeugen, daß Stephan IX. am Ende seines kurzen Pontifikats Cluniazenser geworden ist und daß Nikolaus II. wenigstens im 12. Jahrhundert zu den Professen Clunys gezählt wurde, ist seine Meinung vielleicht prima facie naheliegend, daß der sterbende Papst im Beisein des Abtes Hugo seinen Nachfolger designiert hat und daß die eigentlichen Papstwähler dieser Empfehlung gefolgt sind. Doch wird zu prüfen sein, ob die von Wollasch vorgetragene Form der electio Gerhards von Florenz der Aussage der sonst bekannten Quellen, die von der Wahl Nikolaus II. handeln, standhält und ob die Wahl des Desiderius zum Abt von Montecassino im Beisein Stephans IX. tatsächlich ein analoger Vorgang zu der von Wollasch behaupteten Designation seines Nachfolgers in Florenz ist. Schließlich wird zu fragen sein, welche Bedeutung der sogenannten Designation Viktors III. und Urbans II. durch Gregor VII. im Rahmen ihrer Papsterhebung zukommt.

Zunächst muß festgestellt werden, daß die Viten Hugos von Cluny, denen wir allein die Kenntnis der Professio Stephans IX. für Cluny verdanken, mit keinem Wort die Vorsorge des sterbenden Papstes und seiner Umgebung für die Nachfolge auf dem Stuhl Petri erwähnen.[7] Weiterhin ist zu konstatieren, daß keine der Quellen, die sich mit dem Pontifikat Nikolaus II. befassen, von dessen Designation durch Stephan IX. Kenntnis hat, vielmehr stellt sich in ihnen, so sehr sie auch in Einzelheiten und in ihrer Tendenz voneinander abweichen mögen, die Wahl des Florentiner Bischofs zum Papst durchaus anders dar. Nach Bonizo von Sutri,[8] Leo von Montecassino[9] und den Annales Romani,[10] um die wichtigsten Zeugnisse zu nennen, ging die Initiative zur Wahl Gerhards eindeutig vom Subdiakon Hildebrand aus, der erst *nach* (!) dem

---

entnehmen, daß er unter Designation einen rechtlich bindenden Vorschlag versteht, dem der Konsens des Wählergremiums entspricht. Vergl. zum Wesen der Designation vor allem H. Mitteis, Die deutsche Königswahl. Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle (Wien ²1944) 36 ff., bes. 42 f. Mitteis spricht in Verbindung mit der Designation geradezu von „befohlener Wahl". (Der Vorschlag des regierenden Königs) „muß angenommen werden; zugleich wird der vom Herrscher Vorgeschlagene als neuer König „angenommen"; insofern kann man den der Designation entsprechenden Akt der Wähler auch als „Königsannahme" bezeichnen".

[7] Vergl. zu den Viten Wollasch, Die Wahl 212 f. mit Anm. Diese Quellen für das Ende Stephans IX. erneut in die Diskussion einbezogen zu haben, bleibt das Verdienst von Wollasch.

[8] Bonizo, Liber ad amicum, MG Ldl 1, 593: . . . Interea Deo amabilis Ildebrandus cum cardinalibus episcopis et levitis et sacerdotibus Senam conveniens, elegit sibi Gerardum Florentine civitatis episcopum, quem alio nomine appellavit Nicolaum.

[9] Leo III. c. 12, MG SS 7, 704 f.: . . . Hildebrandus reversus . . . Florentie substitit; suisque litteris super hoc Romanorum meliores conveniens, eorumque ad omnia que vellet consensum recipiens, mox annitente Gotfrido duce Girardum Florentinum episcopum in Romanum papam elegit.

[10] Annales Romani, in: Le Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne (Paris ²1955) 334: diese berichten zunächst – in tendenziöser Verdrehung der Tatsachen – die Römer hätten nach dem Tode Stephans IX. den Archidiakon (!) Hildebrand zum Kaiser (!) Heinrich gesandt, um von diesem einen neuen Papst zu erbitten und fahren dann fort: Ille vero cepto itinere pervenit Florentie, ubi antedictus Stephanus pontifex

Tode Stephans IX. in Florenz eintraf und sofort Maßnahmen ergriff, um die schwere Krise zu meistern, in die das Reformpapsttum durch die Erhebung Benedikts X. seitens einer römischen Adelsfraktion hineingeraten war.[11] Wenn diese Nachrichten möglicherweise, da sie in einem zeitlichen Abstand von mindestens 30 Jahren zu den Ereignissen des März 1058 aufgezeichnet worden sind, bewußt die Rolle des Subdiakons bei dem Wahlakt aufgewertet oder – so die Annales Romani – verzerrt haben, so ist ihnen eine Designation Gerhards jedenfalls unbekannt.

Doch gibt es Aussagen, die noch darüberhinaus eine Empfehlung Stephans IX. zu Gunsten des Florentiner Bischofs zumindest unglaubwürdig erscheinen lassen, wenn nicht gar ausschließen.

In seiner Chronik des Klosters Montecassino kommt Leo auf die Ereignisse in Rom zu sprechen, die dem Ableben Papst Viktors II. in Deutschland folgten. Als die Todesnachricht durch Kardinalbischof Bonifaz von Albano nach Rom gebracht wurde, rüstete sich der Kardinalpriester von St. Chrysogonus und Abt von Montecassino, Friedrich von Lothringen, ein Bruder Herzog Gottfrieds d. Bärtigen, gerade zur Heimkehr in sein Kloster. Er schob aber seine Abreise auf, da ihn römische Kleriker und Laien aufsuchten und ihn um die Benennung eines bzw. mehrerer Papstkandidaten baten. Friedrich nannte fünf Namen: Kardinalbischof Humbert von Silva-Candida, den Kardinalbischof von Velletri (Benedikt X.), den Bischof von Perugia, Kardinalbischof Petrus von Tusculum und den Subdiakon der römischen Kirche, Hildebrand.[12] Bischof Gerhard von Florenz, den nach Wollasch Friedrich selbst ein halbes Jahr später zu seinem Nachfolger als Papst bestimmt haben soll, ließ er unerwähnt; demnach schien er ihm damals kein besonders qualifizierter Anwärter für den Stuhl Petri zu sein. Wie bekannt, wurde Friedrich selbst zum Papst erhoben, obwohl Stimmen laut wurden, mit der Papstwahl bis zur Rückkehr Hildebrands aus Toscana zu warten.[13]

Wollasch' These einer Designation Nikolaus II. durch Stephan IX. wird aber m. E. durch eine Maßnahme des schwerkranken Papstes schlechterdings widerlegt, die dieser im März 1058 vor seiner Abreise nach Florenz in Rom ergriff. Petrus Damiani, dem später Leo in seiner Klosterchronik von Montecassino fast wörtlich folgt, schreibt in einem 1058 verfaßten Brief an Erz-

---

obiit. Quid multa? Postquam locutus est cum episcopo dicte civitatis, promisit ey, ut si ipse vellet Romam pergere, ordinaret eum Romanum antistitem. Ille vero hoc audiens acquievit hac consensit dictis vel voluntate illius. Daraufhin hätten die Römer, empört über die Tat Hildebrands, Benedikt X. erhoben.

[11] Hildebrand ist erst von Nikolaus II. zum Archidiakon befördert worden. Vergl. G. B. Borino, L'arcidiaconato di Ildebrando, in: Studi Gregoriani 3 (Roma 1948). Deshalb kann man wohl nicht mit Wollasch, Die Wahl 208, sagen, Stephan IX. habe auch Hildebrand neben Humbert und Damiani in eine entscheidende Stellung gehoben, sofern darunter sein Aufstieg in der kirchlichen Hierarchie verstanden werden soll.

[12] Leo II. c. 94, MG SS 7, 693. Leos Nachricht ist schon deshalb unverdächtig, weil er unter den fünf Kandidaten auch den späteren Adels-Papst Benedikt X. nennt.

[13] Leo wie Anm. 12.

bischof Heinrich von Ravenna, der ihn um sein Urteil über die beiden Päpste (Benedikt X. und den zum Papst erwählten, aber noch nicht inthronisierten Gerhard von Florenz) gebeten hatte, die Erhebung Benedikts X. sei aus vielen Gründen nichtig, vor allem aber deshalb: „huc accedit, quia piae memoriae Stephanus papa congregatis intra ecclesiam episcopis civibusque Romanis, clero et populo, hoc sub districti anathematis excommunicatione statuerat, ut si eum de hoc saeculo migrare contingeret, antequam Hildebrandus Romanae ecclesiae subdiaconus, qui cum communi omnium consilio mittebatur ab imperatrice rediret, papam nullus eligeret, sed sedes apostolica usque ad illius reditum intacta vacaret.[14] Die Rückkehr Hildebrands aus Deutschland war also für den Papst die conditio sine qua non für eine Neuwahl nach seinem Tode; darauf verpflichtete er die Kleriker und die römischen Bürger. Offenbar ahnte oder wußte Stephan IX., daß eine römische Adelsclique nach seinem Tode versuchen würde, die Papstwahl und damit das Papsttum wie vor dem Eingreifen Heinrichs III. 1046 unter ihre Kontrolle zu bringen. Die Abreise des schwerkranken Papstes nach dem 24. März nach Florenz,[15] wo er bereits am 29. dieses Monats starb, gleicht einer Flucht aus einer bedrohlichen Situation in den Schutz seines Bruders, Herzog Gottfrieds. Die Annales Romani berichten sogar, der Papst sei auf dem Wege nach Florenz von einem Giftmörder umgebracht worden.[16] Auf dieses Gerücht wird nicht viel zu geben sein; daß aber schon am 5. April Johann von Velletri zum Papst erhoben wurde, zeigt m. E., daß diese Wahl von langer Hand vorbereitet worden war, um die Reformer, vor allem die Kardinalbischöfe, zu überrumpeln. Das gelang; die Kardinäle – soweit sie in Rom waren – flohen nach kurzem Widerstand aus der Stadt.[17]

Die bestimmte Art, mit der Stephan IX. Vorsorge für die Wahl seines Nachfolgers traf, schließt aus, daß er selbst im Widerspruch zu diesem Schwur handelte, dessen Verletzung mit der Exkommunikation bedroht war, und in Abwesenheit Hildebrands Gerhard von Florenz mit einem bindenden Vorschlag zum Papst designierte. Auch das im Jahre 1059 erlassene Papstwahldekret, das nach der communis opinio der Forschung die Vorgänge bei der Wahl Gerhards spiegeln soll, kennt die Wahl eines Papstes durch Designation seines Vorgängers nicht. Ferner hat sich Nikolaus II. niemals – soweit ich sehe

---

[14] Damiani epp. III, 4, Migne, PL 144, 292 und Leo II. c. 98, MG SS 7, 694 f. Vergl. auch die Rede, die nach Bonizo (MG Ldl 1, 592, Z. 28 ff.) Stephan IX. anläßlich dieser Versammlung gehalten haben soll.

[15] Noch am 24. März 1058 erhielt Erzbischof Alfanus von Salerno, dem Stephan im gleichen Monat die Priester- und Bischofsweihe erteilt hatte, eine Urkunde, die aus Rom datiert ist. Vergl. JL. 4386 = Kehr, It. Pont. 8, 350 n. 21.

[16] Annales Romani, wie Anm. 10. Quelle dieses Gerüchtes ist vielleicht das Synodaldekret von Brixen (1080), das behauptete, Gregor VII. habe seine vier Vorgänger durch einen Giftmörder aus dem Wege räumen lassen. Vergl. MG Const. 1, 118 ff. n. 70.

[17] Leo II. c. 99, MG SS 7, 695 und Damiani epp. III, 4, wie Anm. 14, 291. – Daß der römische Adel nicht gegen die Reform schlechthin Front machte, zeigt eben daß man den schon von Friedrich von Lothringen als Kandidaten benannten Kardinalbischof von Velletri zum Papst erhob.

– auf die Empfehlung seines Vorgängers berufen. Schließlich ist zu beachten, daß Petrus Damiani in dem oben zitierten Schreiben, das die Nichtigkeit der Erhebung Benedikts und Gültigkeit der Wahl Gerhards beweisen will, mit keinem Wort von einer Empfehlung des sterbenden Stephan IX. zu Gunsten des Florentiner Bischofs zu berichten weiß, von einer Designation ganz zu schweigen. Mit dem Nachweis aber, daß nach dem Willen Stephans IX. mit Maßnahmen für seine Nachfolge bis zur Rückkehr Hildebrands aus Deutschland zu warten sei, ist der These einer Designation Gerhards durch seinen Vorgänger der Grund entzogen.

Warum sollte aber mit der Neuwahl eines Papstes bis zur Rückkehr des Subdiakons nach Italien gewartet werden? Erachtete Stephan IX. das Ergebnis von Hildebrands Legation an den deutschen Königshof als entscheidend für die Wahl, hielt er seine Anwesenheit bei diesem Akt für unentbehrlich oder sah er gar in ihm seinen Nachfolger?

Es ist unbekannt, welchen Auftrag diese Gesandtschaft hatte. Daß sie der nachträglichen Billigung der Wahl Stephans durch den Hof galt, die Anfang August 1057 „rege ignorante" erfolgt war,[18] ist wenig wahrscheinlich, da Ende August 1057 Bischof Anselm von Lucca in Deutschland weilte und wohl schon damals den Konsens des Königshofes für die Erhebung Stephans IX. eingeholt hatte.[19]

Nach dem 18. Oktober 1057 ging die schon erwähnte Gesandschaft, an ihrer Spitze Anselm von Lucca und Hildebrand, nach Deutschland;[20] sie ist am 27. Dezember in Pöhlde in der Umgebung des Hofes nachweisbar.[21] Nach Leo von Montecassino ist sie „pro quibusdam rei publicae negotiis" zur Kaiserin geschickt worden.[22] Galt sie vielleicht der Normannenfrage? Aus der Chronik von Montecassino ist bekannt, daß sich Stephan IX. in den letzten Monaten seines kurzen Pontifikats mit dem Plan beschäftigte, Leos IX. Politik wieder aufzugreifen und die Normannen mit kriegerischen Mitteln aus Unteritalien zu vertreiben.[23] Zu diesem Unternehmen sollte möglicherweise die Meinung des deutschen Hofes erkundet werden. Das Ergebnis derartiger Verhandlungen konnte aber schwerlich auf die Modalitäten der nächsten Papsterhebung von Einfluß sein. Als die Gesandtschaft nach Deutschland auf-

[18] Annales Altahenses maiores, MG SS in us. schol., ed. E. v. Oefele (³1891) 54 ad a. 1057.

[19] Liber Pont. Eichst., MG SS 7, 245. Stephan IX. war am 3. August inthronisiert worden. Was liegt näher als die Annahme, daß der Papst sofort danach Anselm von Lucca nach Deutschland entsandt hat, um die Zustimmung des Königshofes zu seiner Erhebung einzuholen? Die Annales Altah. fahren nämlich nach ihrer Bemerkung, die Wahl Stephans sei „rege ignorante" geschehen, fort: postea tamen comprobante.

[20] Am 18. Oktober 1057 sind Anselm und Hildebrand noch in Rom. Vergl. JL. 4373 = Kehr, It. Pont. 3, 406 n. 1.

[21] Liber Pont. Eichst., MG SS 7, 246.

[22] Leo II. c. 98, MG SS 7, 694 f. Allein aus der Tatsache, daß Ende 1057 eine Gesandtschaft nach Deutschland ging, darf man wohl kaum mit H. G. Krause, Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit, Studi Gregoriani 7 (Roma 1960) 61 und Anm. 108 auf einen Protest der Kaiserin gegen die ohne ihr Wissen erfolgte Wahl Stephans IX. schließen.

[23] Leo II. c. 97, MG SS 7, 694.

brach, konnte die Frage einer neuerlichen Papstwahl Stephan IX. kaum vordringlich erscheinen. Nach der Chronik Leos ist Stephan, der zwar laufend kränkelte, doch erst Weihnachten 1057 so schwer erkrankt, daß man sein baldiges Ende befürchtete.[24] Zu diesem Zeitpunkt aber waren Anselm von Lucca und Hildebrand schon jenseits der Alpen.

Will man Leo von Montecassino folgen, dann hielt Stephan nicht das Ergebnis dieser Legation ausschlaggebend für eine Neuwahl, sondern die Anwesenheit Hildebrands bei diesem Vorgang. Dieser Chronist schreibt, dem Brief Damianis folgend, der Papst habe verlangt, mit einer Wahl bis zur Rückkehr Hildebrands zu warten und fügt über Damiani hinausgehend an: „eius (sc. Hildebrandi) demum consilio ordinanda".[25] Mit dieser Bemerkung interpretiert Leo nur seine Vorlage, die das Vorgehen des Papstes nicht näher motiviert. Ein eigenständiger Wert ist dieser Bemerkung deshalb wohl nicht beizumessen.

Vielleicht sah Stephan in Hildebrand seinen einzig denkbaren Nachfolger. Schon vor einem dreiviertel Jahr hatte er Hildebrand neben vier anderen als möglichen Papst benannt. Stephan IX. hatte deutlich erkennen müssen, daß der römische Adel nicht gesonnen war, auf seine alten – einst usurpierten – Rechte bei der Papstwahl und damit auf die Beherrschung des Papsttums zu verzichten.[26] Andererseits sah er, wie unsicher und schwach die Lage der Reformer in Rom nach dem Tode Heinrichs III. war. Hildebrand, das sollte sich bald zeigen, war der einzige, der die durch die Erhebung Benedikts entstandene bedrohliche Situation durch Umsicht und Tatkraft meisterte und den Rückfall des Papsttums in die Adelsanarchie verhinderte. Offenbar hatte Stephan die Fähigkeiten dieses Mannes voll erkannt – schließlich ist es dieser Papst gewesen, der auch Petrus Damiani als Kardinalbischof von Ostia und Humbert von Silva-Candida als Bibliothekar der römischen Kirche eingesetzt und damit der Reform in Rom zwei entscheidende Helfer gewonnen hatte[27] – und in ihm bei den bevorstehenden Auseinandersetzungen den besten Nachfolger vermutet.

Was aber bewog Hildebrand, nach Italien zurückkehrend, die Reformer auf Bischof Gerhard von Florenz als Nachfolger Stephans IX. hinzuweisen? Gerhard besaß das Vertrauen Herzog Gottfrieds; nur mit seiner Hilfe konnte an die Rückeroberung Roms und an die Vertreibung Benedikts X. gedacht werden.[28] Vom deutschen Königshof war wegen der Minderjährigkeit Heinrichs IV. kein Beistand zu erwarten, das Bündnis mit den Normannen war

---

[24] Leo II. c. 96, 694.

[25] Leo II. c. 98, 694 f.

[26] Vergl. Bonizo, wie Anm. 14, 592 und Ann. Romani, wie Anm. 10, 334.

[27] Auf die entscheidenden Impulse, die vom kurzen Pontifikat Stephans IX. ausgingen, machte schon G. Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (Stuttgart 1936) 222 ff. bes. 225 aufmerksam.

[28] Vergl. Krause, wie Anm. 22, 64 mit Anm. 120. Daß Friedrich von Lothringen von den Reformern, an ihrer Spitze wohl Bonifaz von Albano, zum Papst erhoben wurde, verdankte er nicht zuletzt der Tatsache, daß er ein Bruder Gottfrieds d. Bärtigen war.

noch nicht aktuell. So mußten sich alle Hoffnungen der Kardinalbischöfe und ihres Anhangs auf die Hilfe des mächtigsten Herrn Mittelitaliens konzentrieren, um das Scheitern des Reformpapsttums zu verhindern. Daß der neue Papst nicht nur über gute Beziehungen zum Herzogshaus verfügte, sondern auch die geistigen und moralischen Qualitäten besaß, die zur Durchsetzung bzw. Weiterführung der Kirchenreform unerläßlich waren, hat die Initiative Hildebrands in dieser schwierigen Situation voll gerechtfertigt. Daß diese Wahl durch Gerhards Bindung an Cluny, die durch das im 12. Jahrhundert entstandene Totenbuch von Marcigny-sur-Loire überliefert wird, bemerkenswert beeinflußt wurde, war den Chronisten des 11. Jahrhunderts unbekannt und hat auch wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Auch scheint es mir nicht angängig zu sein, Nikolaus II. als Mönchspapst cluniazensischer Observanz zu reklamieren, vermutlich dürfte dieser Papst weit mehr durch sein Pontifikat (seit 1044) als Bischof von Florenz geprägt worden sein.[29]

Ist die These von Wollasch, Nikolaus II. sei noch von Stephan IX. erwählt worden, durch die angeführten Belege m. E. hinfällig geworden, so bleibt trotzdem noch zu untersuchen, ob und in welcher Weise Stephan seinen Nachfolger als Abt von Montecassino, Desiderius, designiert hat und ob die von Wollasch für die späteren Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts angeführte Designation Viktors III. und Urbans II. durch Gregor VII. tatsächlich als solche bezeichnet werden darf, sofern unter Designation ein „bindender Wahlvorschlag" zu verstehen ist, dem das Wahlgremium in der Form des Konsenses zu entsprechen hat.[30]

Leo von Montecassino überliefert die Umstände und Modalitäten, unter denen sich die Wahl des Desiderius zum Abt vollzog. Wie bekannt, behielt Stephan IX. auch nach seiner Erhebung zum Papst im Sommer 1057 die Leitung von Montecassino inne, ein Vorgang der keineswegs singulär ist, da z. B. auch die deutschen Päpste seit Clemens II. und auch Nikolaus II. sowie Alexander II. ihre Bistümer in der Hand behielten. Der Grund für dieses Vorgehen lag vielleicht auch darin – neben spezifisch theologischen Argumenten[31] – als römischer Pontifex über das bischöfliche Kirchengut verfügen zu können. So hat Stephan IX. in seinen letzten Lebensmonaten versucht – sehr zur Bestürzung seiner Mönche – den Schatz von Montecassino für seine politischen Absichten (Zug gegen die Normannen?) zu verwenden.[32]

---

[29] Diese Tatsache ist neuerdings von Prof. Goez in seinem auf der Frühjahrstagung 1969 des Konstanzer Arbeitskreises gehaltenen Vortrag deutlich herausgestellt worden. – Daß Gerhard vor seinem Pontifikat in Florenz Kanoniker in Lüttich gewesen sei, ist eine unbewiesene Behauptung Anton Michels, die Krause, Das Papstwahldekret 64 Anm. 119, unbesehen übernimmt.

[30] Vergl. Anm. 6.

[31] Nach einem Hinweis von Prof. Goez, der hofft in nächster Zeit über dieses Problem eine Studie vorlegen zu können, fühlten sich diese Päpste offenbar noch unlösbar an ihre alten Bischofskirchen gebunden. Vergl. z. B. die Urkunde Clemens II. für Bamberg 1047 (Jl. 4149 = ed. J. v. Pflugk-Harttung, Acta Pont. Rom. ined. 2 (Stuttgart 1884) 68 n. 103), deren einleitende Passagen das mit aller Deutlichkeit zeigen.

[32] Leo II. c. 97, 694: durch die Vision eines Cassineser Mönches, die ihm sofort

Wie kam es zur Wahl des Desiderius? Stephan IX. war, als er Ende 1057 in Montecassino weilte, schwer erkrankt und die Mönche befürchteten sein nahes Ende. Der Papst berief den Konvent der Prioren von Montecassino ein und gab ihnen die Erlaubnis, nach ihren Wünschen einen Abt zu wählen: „dat optionem illis in abbatem eligendi quem vellent". Diese berieten daraufhin miteinander, nahmen diesen und jenen Kandidaten in Aussicht, endlich fiel ihr einstimmiges Votum auf Desiderius, um dessen Bestätigung zum Abt sie Stephan IX. baten. Der Papst stimmte zu; sie, die Prioren, so meinte er, hätten, obwohl in Montecassino zur Zeit kein Mangel an vortrefflichen Männern sei, gleichwohl den besten gewählt. Durch diese Wahl geriet Stephan freilich in einen gewissen Konflikt, da er früher beschlossen hatte, bei Lebzeiten niemandem Montecassino zu übertragen. Doch schränkte er jetzt diesen früher gefaßten Beschluß ein: sollte er, der Papst, noch am Leben sein, wenn Desiderius von einer Gesandschaft nach Byzanz, die er ihm jetzt auftrug, zurückkehrte, dann wolle er ihm ehrenvoll die Abtei übertragen, sollte er aber bei dessen Rückkehr bereits verstorben sein, dann solle er ohne Widerspruch als Abt eingesetzt werden.[33]

Wenn Leos Bericht an dieser Stelle glaubwürdig ist – ich sehe keinen Grund, an seiner Zuverlässigkeit zu zweifeln – so kann schwerlich von einer Designation des Desiderius durch Stephan IX. gesprochen werden. Vielmehr wählten die Prioren ihren zukünftigen Abt in freier Wahl; dieser Wahl aber gab der Papst seine Zustimmung. Man kann deshalb auch nicht mit Wollasch sagen, der Papst habe Desiderius wählen lassen, sofern darunter mehr verstanden sein soll als die Erlaubnis des Papstes zur Wahl. Desiderius war zunächst nicht der Kandidat Stephans, sondern des Wahlgremiums von Montecassino.[34] Doch selbst wenn der Papst seinen Nachfolger als Abt von Montecassino in stricto sensu designiert hätte, könnte aus diesem Vorgehen schwerlich geschlossen werden, er habe auch in ähnlicher Weise seine Nachfolge als Papst geregelt, da die Sukzession im Papsttum auch 1058 auf anderer Ebene lag als die Nachfolge in Montecassino.

Wie steht es aber mit der Designation Viktors III. und Urbans II. durch Gregor VII., in der Wollasch eine parallele Maßnahme zum behaupteten Vorgehen Stephans IX. sieht?

A. Becker hat im Anschluß an die ältere Forschung festgestellt, daß die angebliche Designation Viktors III. durch Gregor VII. eine Erfindung des Petrus Diaconus ist, der damit den ehemaligen Abt Desiderius von Monte-

---

mitgeteilt wurde, sei Stephan von seinem Vorhaben abgebracht worden, den Thesaurus von Montecassino für seine Zwecke zu verwenden. Die Annales Romani berichten, wie Anm. 10, Stephan IX. sei erzürnt nach Florenz gegangen, weil die Römer seinen aus Byzanz mitgeführten Schatz geraubt hätten.

[33] Leo II. c. 96, 694 und ausführlich III c. 9, 702 f.

[34] H. Hoffmann, Die älteren Abtslisten von Montecassino, in: QFIAB 47 (1967) 320 spricht zunächst davon, Stephan IX. habe Desiderius designieren lassen (!), schränkt dann aber selbst diese Bemerkung dahingehend ein, daß man nach dem Bericht Leos geradezu von einer Wahl sprechen müsse.

cassino erhöhen wollte.[35] Damit erledigt sich das Problem der Designation Viktors III. durch seinen Vorgänger.

Glaubwürdig überliefert ist hingegen, daß Gregor VII. auf seinem Sterbelager zu Salerno Anselm von Lucca, Odo von Ostia (Urban II.) und Hugo von Lyon als geeignete Nachfolger auf dem Stuhle Petri empfohlen hat.[36] Doch wird man diese Wünsche Gregors VII. schwerlich als echte Designation, als ein das Wählergremium bindenden Vorschlag verstehen dürfen, dagegen spricht einmal, daß der Papst gleich *drei* mögliche Nachfolger benannte und zum anderen, daß sich die Wählerschaft keineswegs an diesen Vorschlag gebunden fühlte, sondern unter dem Einfluß der Normannen, deren militärische Hilfe zur Eroberung Roms und zur Vertreibung der Wibertisten benötigt wurde, im Jahre 1087 weder Odo von Ostia noch Hugo von Lyon – Anselm von Lucca war bereits 1086 verstorben – sondern Desiderius von Montecassino wählte.[37] Dieser aber war von Gregor nicht als präsumptiver Nachfolger benannt worden. Zwar gab es eine stattliche Opposition gegen diese Wahl, aber nicht deshalb, weil etwa ein bindender Wahlvorschlag Gregors VII. verletzt worden war, sondern weil Odo von Ostia und andere kein Vertrauen in den Charakter und in die Standfestigkeit Viktors besaßen.[38]

Urban II. aber hat sich auf die Empfehlungen seiner Vorgänger, Gregor VII. und Viktor III., berufen.[39] Aber auch seine Erhebung ist nicht mittels Designation erfolgt, der die Wähler nur noch ihren Konsens zu geben hatten, sondern durch eine echte, wohlüberlegte Wahl. Konstitutiv für die Erhebung Urbans waren nicht die Empfehlungen seiner Vorgänger, sondern allein dieser Wahlakt. Weder das Votum Gregors VII. noch Viktors III. machte ein Teil der electio Odos von Ostia zum Papst aus. Daß die Empfehlung eines oder gar mehrerer Päpste für einen möglichen Kandidaten von hohem moralischen Wert war und die Wählerschaft de facto binden konnte, ist unbestritten und erklärt auch teilweise, warum sich die Wähler so rasch auf Odo von Ostia einigten.

Fassen wir das Ergebnis unserer Überlegungen kurz zusammen: Die These von Wollasch, Stephan IX. habe Nikolaus II. in Anwesenheit Hugos von Cluny zu seinem Nachfolger designiert, steht im Widerspruch zu den Quellen, die eindeutig erkennen lassen, daß Hildebrand, den Stephan IX. vielleicht selbst als seinen Nachfolger ausersehen hatte, der spiritus rector dieser Wahl war. Weiterhin muß festgehalten werden, daß die von Wollasch angeführten Fälle von Designation des Nachfolgers durch den Vorgänger lediglich rechtlich *nicht* bindende Empfehlungen an die Wählerschaft waren und

---

[35] A. Becker, Papst Urban II. (1088–1099), Schriften der MG 19, I (Stuttgart 1964) 80 f. – Daß auch Wilhelm von Malmesbury die Designation Viktors III. durch Gregor VII. anführt, erklärt Becker 83 f. und Anm. 255 m. E. sehr zutreffend als ein Reflex auf die Umstände, unter denen Viktors III. Wahl erfolgt war.

[36] Hugo von Flavigny, MG SS 8, 466 zu 1085 und Becker 80 f.

[37] Becker 83 ff.

[38] Becker 84 f.

[39] Becker 79 Anm. 236.

daß bei der Wahl des Desiderius von Montecassino nicht einmal von einer Empfehlung Stephans IX. zu Gunsten seines Nachfolgers als Abt die Rede sein kann. Damit wird aber auch die Ansicht von Wollasch hinfällig, daß das Reformpasttum schon unter Stephan IX. und Nikolaus II. – jedenfalls soweit es die Erhebung Gerhards von Florenz zum Papst betrifft – einen von Cluny gesetzten Akzent trug. Stephan IX. wurde erst auf seinem Sterbelager Cluniacenser – dazu mag ihn außer der Anwesenheit des hochgeschätzten Abtes Hugo vor allem die Aussicht auf besondere Totenseelsorge durch Cluny bestimmt haben,[40] – und inwieweit der Pontifikat Nikolaus II. spezifisch cluniazensische Züge trug, müßte die Forschung erst noch zeigen.[40a] Bis dahin aber wird es angebracht sein, weiterhin mit Kempf von den Jahren 1057 bis 1073 (Stephan IX. – Alexander II.) als dem Reformpasttum unter den lothringisch-tuszischen Päpsten zu sprechen.[41]

[40] Nach Bardos Vita des Anselm von Lucca wünschte dieser bei den Cluniazensern von S. Benedetto di Polirone beigesetzt zu werden. Vergl. MG SS 12, 24 c. 40.

[40a] Soweit ich sehe, hat Nikolaus II. für Cluny nicht geurkundet.

[41] F. Kempf, Handb. der Kirchengesch., hg. v. H. Jedin, III, 1 (Freiburg i. Br. 1966) Kap. 43, S. 411 ff.

QUELLEN

Zur Überlieferung des Sermo historialis passionis dominicae von Gabriel Biel

Von Martin Elze

Zu den Werken Gabriel Biels rechnet man üblicherweise[1] auch den Sermo historialis passionis dominicae über den Text: Jesum tradidit voluntati eorum (Lukas 23, 25), obwohl er in der Editio princeps von Biels Predigten durch seinen Schüler und Nachfolger Wendelin Steinbach (Tübingen 1499/1500) nicht enthalten ist und ihnen erst in der zweiten Ausgabe (Hagenau 1510) beigegeben wurde. Die Verfasserschaft Biels ist jedoch vor allem dadurch in Frage gestellt, daß die frühesten bekannten Drucke des Sermons nicht ihn, sondern den Baseler Theologieprofessor und Münsterprediger Wilhelm Textoris aus Aachen[2] als Autor nennen. Die folgenden Ausführungen entstanden in der Absicht, eine Klärung des Verfasserproblems herbeizuführen. Dabei wird es sich angesichts des einigermaßen komplizierten Befundes nicht umgehen lassen, auch auf scheinbar geringfügige Details einzugehen.

I.

Ich beginne mit einer Übersicht über die älteste gedruckte Überlieferung des Sermons, die sich – je nach den Angaben der einzelnen Drucke über den Verfasser – in vier Gruppen einteilen läßt.

1) *Unter Biels Namen* erscheint der Sermon nicht nur in der Hagenauer Ausgabe seiner Predigten (1510) und in der mit ihr eröffneten Reihe aller späteren Drucke der Predigten Biels (Basel 1519 und so weiter), sondern erst-

---

[1] So z. B. H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation I, Der Herbst der mittelalterlichen Theologie (1965), 22. Vgl. aber R. Schwarz in seiner Besprechung dieses Werkes, ThZ 21, 1965, (147–151) 148.

[2] Für die vorliegende Untersuchung ist es nachteilig, daß wir über Textoris weit weniger gut informiert sind als über Biel. Zu erwähnen sind: E. Fromm, Beiträge zur Lebensgeschichte des Wilhelm Textoris von Aachen. Zeitschr. d. Aachener Geschichtsvereins 14, 1892, 243–262. – F. Landmann, Zur Geschichte der oberelsässischen Predigt in der Jugendzeit Geilers von Kaysersberg: Der Baseler Universitätsprofessor und Münsterprediger Wilhelm Textoris und sein Predigtbuch in der Stadtbibliothek zu Colmar. Archives de l'Eglise d'Alsace NS 1, 1946, 133–161. Vgl. die Fortsetzungen ebd. 2, 1947/48, 205–234 und 3, 1949/50, 71–98. – E. Kleineidam, Universitas Studiorum Erffordensis I (1964), 170 f.

mals in der unmittelbaren Vorlage für den Hagenauer Druck, einer gesonderten Ausgabe des Sermons mit einer Praefatio von Florentius Diel,[3] gedruckt durch Friedrich Heumann in Mainz am 29. 8. 1509. Die Vorrede erwähnt Biel als Verfasser, erörtert aber das Problem nicht weiter. Man würde das vielleicht auch nicht erwarten, wenn nicht das Impressum am Schluß des Buches seinerseits auf eine gedruckte Vorlage, nämlich Reutlingen 1489, verwiese und wenn nicht dieser Reutlinger Druck ohne jeglichen Hinweis auf den Namen des Verfassers herausgegeben worden wäre. Daß Diel an der früheren Wirkungsstätte Biels, in Mainz, tätig war, verleiht seiner Zuweisung des Sermo historialis an Biel allerdings einige Glaubwürdigkeit.

2) Der Reutlinger Druck von 1489, der also *anonym* ist, wurde von Johannes Haller[4] für verschollen erklärt. Haller berief sich dabei auf die Angaben von Karl Steiff in seiner Abhandlung „Zur Geschichte des Reutlinger Buchdrucks im ersten Jahrhundert der Buchdruckerkunst".[5] Es ist ihm entgangen, daß Steiff sich in einem (zweiten) Nachtrag zu dieser Abhandlung[6] selber korrigiert hatte. Der anfängliche Irrtum Steiffs beruht nicht nur auf der Anonymität des Drucks, sondern auch darauf, daß es sich nicht um einen selbständigen Druck handelt, sondern um das dritte und letzte Stück eines Sammelbandes (Hain 8515) mit durchlaufender Bogenzählung, der an erster Stelle das Quadragesimale Discipuli, d. i. Johannes Herolt, und an zweiter Stelle Gersons Monotesseron enthält. Ihnen folgt dann (fol. m 1 ra) der Sermo notabilis de passione dominica declarans diffuse doloris vehementiam . . . Der Drucker ist Johannes Otmar, das Datum der Fertigstellung der 19. 2. 1489. Durch den Erscheinungsort und die Tatsache, daß in derselben Offizin kurz zuvor Biels Sacri canonis missae expositio gedruckt worden war, ist auf jeden Fall eine gewisse Nähe zu Biel gegeben.

3) *Unter dem Namen von Textoris* liegen zunächst drei Baseler Drucke vor (Copinger 5773–5775). Der dritte ist auf 1486 datiert, die beiden anderen haben kein Datum, übrigens auch keine Ortsangabe. Auf Grund der verwendeten Typen ist Michael Wenssler in Basel als Drucker anzunehmen, als Druckjahr nach V. Scholderers Feststellungen[7] etwa das Jahr 1485. Der Titel lautet in allen drei Fällen gleich:

> Sermo devotissimus et magistralis de passione domini, editus per eximium sacrae theologiae doctorem Guilermum Textoris de Aquisgrano, tunc praedicantem in Basilea, virum quidem moribus, rerum experien-

[3] Über ihn vgl. F. Falk, Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (liber consuetudinum) des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz 1491–1518 (Erl. zu Janssens Gesch. d. dt. Volkes IV 3) 1904.

[4] Die Anfänge der Universität Tübingen II (1929),S. 57*. Was Haller im übrigen hinsichtlich der Geschichte seiner Drucklegung vermutet, ist falsch. Es handelt sich vielmehr wirklich um die Expositio sacri canonis missae, vgl. unten Seite 369, ferner Gabrielis Biel Canonis misse expositio, ed. H. A. Oberman – W. Courtenay I (1963), XIV ff.

[5] Reutl. Gesch.blätter 1, 1890, 34.

[6] Ebd. 7, 1896, 18.

[7] V. Scholderer, Michael Wenssler and his press. The Library, 3. Ser. 3, 1912, 283–321.

tia ac contemplatione maximum, et ad instantiam excellentissimi D. Guilermi de Rupeforti, cancellarii regis Franciae, ingenii et sanctimoniae non minoris, impressus.

Der hier erwähnte Guilleaume de Rochefort (gestorben 1492) hat 1483 die Kanzlerwürde erhalten.[8] Damit ist ein terminus post quem für den ersten Baseler Druck gegeben.

Ein Nachdruck der Baseler Ausgaben erfolgte in Lyon 1489 (Copinger 5776). In allen Fällen sind zwei weitere Passionsschriften beigefügt, nämlich der Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione domini (= PL 159, 271-290) und (Pseudo-) Bernhard, De planctu beatae Mariae virginis.[9]

In denselben Zusammenhang gehört ausweislich des völlig übereinstimmend formulierten Titels eine Straßburger Ausgabe des Sermons von 1496 (Copinger 5778). Er steht hier in einem Sammelband Sermones tres de passione Christi an erster Stelle. Ihm folgt die anonyme Insignis duarum passionum domini Jesu Christi nostri salvatoris collectio, als deren Autoren Johannes Kannemann OFM und P. Keyerslach OP zu gelten haben. Am Ende stehen wiederum der Dialogus und De planctu.

4) Ein Druck, der *Textoris' und Biels Namen* nennt, ist ebenfalls in Straßburg erschienen, und zwar bereits 1490 (Copinger 5777). Er entspricht nach Anlage und Umfang im übrigen ganz der eben erwähnten Ausgabe von 1496, deren Vorlage er zweifellos gewesen ist. Der Titel lautet aber: Sermones tres de passione Christi trium venerabilium doctorum, quorum primum compilavit sive Guilermus de Aquisgrano sive Gabriel de Urach, ceterorum nomina ignorantur. Natürlich fehlt dementsprechend der Einzeltitel für den Sermo historialis in seiner Baseler Formulierung. Trotzdem steht fest, daß dieser Druck des Sermons von einem der Baseler Exemplare abhängig ist.[10] In Straßburg, wo Biels Freund Eggeling Becker von 1478 bis 1481 seine letzten Lebenjahre verbracht[11] und gewiß die Verbindung zwischen dem gleichzeitig mit ihm dort eingetroffenen Geiler von Kaysersberg und Biel[12] hergestellt hatte, kann man durchaus etwas davon gewußt haben, wenn Biel ein Recht auf den Sermon zustand. Daß man in dem vorhin beschriebenen Zweitdruck des Bandes im Jahre 1496 zu der Baseler Version zurückkehrte, hängt dann vielleicht mit dem inzwischen erfolgten Tod Biels und mit der Tatsache zusammen, daß man bis dahin nirgends sonst für ihn als Verfasser eingetreten war.

Die Übersicht über die frühen Druckausgaben des Sermo historialis ist damit an ihr Ende gelangt.[13] Sie hat zunächst allein auf Grund der Verfasserangaben ergeben, daß die gedruckte Überlieferung in zwei getrennten Zweigen verlief, an deren Beginn einerseits die Baseler Erstausgabe von ca. 1485

---

[8] Nouvelle biographie générale . . . (Paris 1855 ff.) 42, col. 457.
[9] Vgl. L. Janauschek, Bibliographia Bernardina (1891), p. 499.
[10] Vgl. dazu unten S. 365.
[11] Kleineidam, S. 159 f.
[12] E. J. Dempsey Douglass, Justification in Late Medieval Preaching (1966), S. 7.
[13] G. W. Panzer, Annales typographici I (1793), 159 n. 76 nennt noch eine Ausgabe der Sermones tres de passione Christi, Basel 1486. Diese Angabe war auf Grund der neueren bibliographischen Werke nicht verifizierbar.

mit dem Namen des Textoris, andererseits der anonyme Reutlinger Druck von 1489 steht.

In derselben Weise spaltet sich die gedruckte Überlieferung auf, wenn man nun die Textfassungen selbst miteinander vergleicht. Sie zeigen nämlich bei aller sonstigen Übereinstimmung eine unterschiedliche Form der Gliederung des Sermons.

In den Drucken von Basel und Straßburg – auch demjenigen von 1490 – ist die Betrachtung der Passion in drei Hauptabschnitte geteilt, und zwar (z. B. Straßburg 1496 fol. a 5 ra) secundum tria, quae acerbitatem passionis principaliter intulere: primum est interior afflictio passionem exteriorem praecurrens, secundum corporalis et exterior attritio ex Judaica persecutione consequens, tertium crudelis percussio per manus gentilium passionem consummans. Die Begründung für diese dreifache Einteilung wird gleich anschließend gegeben: Et haec tria recte correspondent triplici traditioni, qua Christus traditus est voluntati inimicorum ad sufferentiam acerbissimae passionis. Traditus enim a summa trintate . . ., traditus est secundo a Juda . . ., tertio a Pilato . . .

Demgegenüber hat der Sermo historialis im Reutlinger Druck und seinen Nachfolgern eine vierfache Gliederung. Sie entspricht zwar der dreifachen Form, die hier wörtlich wiederkehrt, weist aber zwischen deren zweitem und drittem Punkt noch den folgenden auf: Tertium iniuriosa persecutio Judaeorum et gentilium simul poenam multiplicando exaggerans (Reutlingen 1489 fol. m 2 va/b). Der dritte Punkt der Baseler Version wird dadurch zum vierten. Entsprechend wird in der Begründung an dritter Stelle ein weiterer Aspekt der traditio Jesu genannt: (traditus est) a Judaeorum funesto concilio praesidi Pilato sceleratissime concordantibus (sic!).

Was als die primäre, was als sekundäre Form der Gliederung anzusprechen ist, kann hier noch nicht entschieden werden. Auch andere geringfügige Textabweichungen, die ein Vergleich der verschiedenen Drucke erkennen läßt und an denen sich die Unterscheidung der beiden Überlieferungszweige jeweils wieder bestätigt, geben kein eindeutiges Kriterium dafür her, in welchem Zweig sich die ursprüngliche Überlieferungsform erhalten hat.

Jedenfalls ist ein gedruckter Archetyp für beide Überlieferungszweige nicht nachweisbar.

Sämtliche besprochenen Drucke enthalten nun aber noch ein Element, das die getrennten Überlieferungszweige auffallend verbindet: Am Ende des Sermo historialis stehen jedesmal zwei zusätzliche Introductiones, die es ermöglichen sollen, den Vortrag der Predigt mit einem anderen biblischen Text zu verbinden, und zwar mit Röm. 8, 32: Proprio filio suo non pepercit deus, oder mit Ps. 68, 2: Intraverunt aquae usque ad animam meam. Es bestehen zwei Deutungsmöglichkeiten für diesen Befund: Entweder enthielt bereits die hinter den unmittelbaren Druckvorlagen beider Ausgaben stehende ältere handschriftliche Überlieferung die Introductiones, oder sie gehören nicht zur ursprünglichen handschriftlichen Überlieferung, sondern sind eine Zutat der zuerst im Druck erschienenen Baseler Fassung. Da nämlich der

Reutlinger Druck, wie noch gezeigt werden wird,[14] die Bekanntschaft mit der Baseler Ausgabe voraussetzt, kann er sie von dort übernommen haben. Dafür spricht die Tatsache, daß er die beiden Introductiones erst nach dem Impressum wiedergegeben, also offenbar nachträglich angehängt hat. Das heißt, er wird sie in dem Manuskript, das im übrigen die Druckvorlage war, nicht vorgefunden haben.

Es bleibt also bei der festgestellten Aufspaltung der gedruckten Überlieferung, und wir sind damit zu der Frage geführt, ob sich Zeugen einer älteren handschriftlichen Überlieferung erhalten haben, die womöglich den Archetyp der Überlieferung repräsentieren.

II.

Unter dem Nachlaß Biels in der Gießener Universitätsbibliothek[15] scheint kein Manuskript des Sermo historialis erhalten zu sein, doch ist dem Ms. 814, das – nicht von Biels Hand – die Expositio sacri canonis missae enthält, ein Exemplar des Reutlinger Drucks beigebunden, und zwar nur dieses seines dritten Teils, ohne das Quadragesimale Herolts und das Monotesseron Gersons, – ein Befund, der ebenfalls zugunsten der Autorschaft Biels gedeutet werden kann.

Dagegen befindet sich in Basel eine Handschrift des Sermo historialis. Den Hinweis darauf gibt Landmann,[16] im übrigen stütze ich mich auf briefliche Auskünfte, die Herr Dr. Max Burckhardt, Konservator der Handschriften an der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, mir freundlicherweise erteilt hat. Es handelt sich um das sechste und letzte, einzige handschriftliche Stück in einem Sammelband mit der Signatur FP IV 1, der im übrigen Drucke der Dialogi, der Ezechielhomilien und der Hoheliedauslegung Gregors d. Großen aus dem Jahr 1496 und zweier Schriften von Johannes Trithemius ohne Jahresangabe umfaßt. Der Band stammt aus der Bibliothek des Baseler Kartäuserklosters Sankt Margarethental und ist von Jacob Louber, dessen Prior von 1480 bis 1500, zusammengestellt. Louber hat nun zu dem Text des Sermo historialis, dessen Schreiber im übrigen unbekannt und nach Herrn Dr. Burckhardts Auskunft jedenfalls nicht Textoris selbst ist, folgende Bemerkung hinzugesetzt:

> Doctor Wilhelmus de Aquisgrani praedicavit Basileae in summo subscriptam (?) passionem (?) qui fuit magister Erfordensis et doctor theologiae Basiliensis.

Louber weiß also zu berichten, daß Textoris die Passionspredigt in Basel gehalten hat, und die Wendung *in summo* muß sich dabei wohl auf den Ort beziehen, wo die Predigt stattfand, nämlich das hochgelegene Münster der Stadt, an dem Textoris seit 1466 bis in den Anfang der achtziger Jahre die Stellung eines Predigers innehatte. Mit dieser Mitteilung ließe sich zugleich erklären, wie es, sofern der Sermon tatsächlich von Biel stammt, zu der Be-

[14] Vgl. S. 368.
[15] Vgl. im diesjährigen Band dieser Zeitschrift S. 70 ff.
[16] AEA NS 1, 1946, 140 (vgl. oben Anm. 2).

hauptung der Autorschaft von Textoris gekommen sein mag. Denn es ist natürlich das Nächstliegende gewesen, daß die Baseler Hörer meinten, Textoris habe ihnen eine selbstverfaßte Predigt vorgetragen. Daß Textoris dann jedenfalls nichts unternommen hätte, um diese irrige Meinung aus der Welt zu schaffen, bleibt für unsere Betrachtung ein dunkler Punkt.

Sicher ist aber eines, nämlich, daß die Handschrift mehr bietet, als Textoris vorgetragen haben kann: Sie enthält am Schluß ebenfalls jene zwei zusätzlichen Introductiones, die in sämtlichen Drucken des Sermo historialis stehen! Spuren von Benutzung durch einen Setzer sind an der Handschrift nicht zu entdecken. Die Annahme, daß sie selbst die Vorlage für den Baseler Erstdruck gewesen sei, entfällt also. Dann aber ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß der Handschrift ihrerseits einer der Drucke als Vorlage gedient hat und daß sie nichts anderes als eine Abschrift von ihm ist. Eine Kollationierung könnte darüber vielleicht Aufschluß geben. Jedenfalls scheint diese einzige bekannte Handschrift des Sermons im übrigen keine neuen Aspekte für dessen Überlieferungsgeschichte zu bieten. Sie ordnet sich dem Baseler Überlieferungszweig ein, wie denn ihre Zusammenstellung mit Drukken des Jahres 1496 lediglich einen für unsere Untersuchung ganz uninteressanten terminus ante quem für ihre eigene Entstehungszeit liefert.

Die Suche nach einem handschriftlichen Archetyp der Überlieferung ist also erfolglos geblieben. Damit sind wir zunächst an die gedruckte Überlieferung zurückverwiesen und haben zu fragen, ob sie noch weitere Aufschlüsse hinsichtlich des Verfasserproblems zu geben vermag.

III.

Bereits die beiden ältesten Vertreter der zwei Überlieferungszweige spiegeln das Problem der Verfasserschaft des Sermons in besonderer Weise wider. Die Baseler Ausgaben, die in ihrem Titel ja neben Wilhelm Textoris als dem Verfasser auch Wilhelm von Rochefort, Kanzler des französischen Königs, als den Initiator der Veröffentlichung nennen, lassen dieser Angabe die nachstehenden Verse folgen:

Quid juvat, infelix, Guilermos carpere binos?
Non tua, crede mihi, tela nec arma timent.
Mandato alterius nostrum premit urbs Basilea,
divino ingenio condidit alter opus.

Diese Worte lassen sich nur als eine Reaktion darauf verstehen, daß man einen Angriff auf die Behauptung, der Sermon sei von Textoris verfaßt, erhalten hatte – oder erwartete.[17] Da die Verse bereits dem ersten nachweisbaren Druck beigegeben sind, dem eine öffentliche Auseinandersetzung über die Autorschaft des Textes nicht gut vorausgegangen sein kann, ist anzunehmen, daß man vielmehr einer solchen von vornherein entgegenwirken wollte.

[17] Anders Fromm (siehe oben Anm. 2) 258 f., der die Verse auf den Gegensatz zwischen Realisten und Nominalisten an der Universität Basel bezieht und damit nur zeigt, daß auf diesem Wege eine Erklärung für die Verse jedenfalls nicht gefunden werden kann.

Dann aber ist kaum die weitere Schlußfolgerung zu umgehen, daß hier – vielleicht auf Drängen eines Mannes, dessen hohes Amt man sicher gern als Empfehlung und Rechtfertigung benutzte – wissentlich ein Plagiat begangen worden ist. Textoris selber wird die Verantwortung dafür nicht treffen: Er hielt sich zur Zeit des Druckes sicher nicht mehr in Basel auf, sondern war auf ein Kanonikat in seine Heimatstadt Aachen zurückgekehrt.[18]

Auf der anderen Seite ist auch der Reutlinger Druck nicht wortlos in die Öffentlichkeit gegeben worden. Schon in der Überschrift heißt es im Anschluß an den oben (S. 363) wiedergegebenen Titel:

> . . . prius quidem cum plerisque defectibus negligentissime impressus, nunc vero cum defectuum suppletione ex originali diligenter emendatus.

Und das Impressum (fol. v 4 va) erhielt folgende genauere Formulierung:

> Explicit Sermo historialis de passione domini multum notabilis, olim (falso sub titulo) falsissime ex mendoso exemplari impressus, nunc vero ex primaevo originali accuratissime emendatus et impressus per Magistrum Johannem Otmar in Reuttlingen anno 1489, die 19 mensis februarii.[19]

Der Wortlaut nimmt Bezug auf einen früheren Druck – es kann sich nach allem, was wir wissen, nur um die Baseler Ausgabe handeln! – und bezeichnet ihn ohne Umschweife in zweifacher Hinsicht als falsch: Falsch ist sein Text, und das wird auf eine fehlerhafte Vorlage zurückgeführt; der Fehler kann allerdings im wesentlichen nur in der anderen Gliederung des Sermons bestehen, denn alle übrigen Textabweichungen sind unbedeutend. Falsch ist ferner der titulus, und damit kann nicht der Titel im modernen Wortsinn gemeint sein – er lautete ja durchaus unanstößig: Sermo devotissimus et magistralis de passione domini –, sondern es muß sich, im Sinne des Rechtstitels, auf die Verfasserangabe beziehen. Dieser sehr affektvoll betonten Kennzeichnung des Basler Drucks steht als Empfehlung für den Reutlinger die Berufung auf das Original(-manuskript) als Vorlage gegenüber. Aber der Verfasser bleibt trotzdem ungenannt! Versucht man, diesen merkwürdigen Sachverhalt zu interpretieren, so hat man gewiß zu berücksichtigen, daß man sich hier, anders als in Basel, nicht in einem humanistisch geprägten, weltoffenen Milieu befindet, für welches es charakteristisch ist, daß der Name des Autors mit volltönenden Attributen geschmückt wird, sondern in dem devoten Stimmungsbereich der Brüder vom gemeinsamen Leben. Hier wird Unrecht als solches gebrandmarkt, doch wird nicht daran gedacht, persönliche Urheberrechte namentlich geltend zu machen. Das ist nur verständlich unter der Voraussetzung, daß diese Rechte nicht einem Dritten zustehen, sondern daß man sie für sich selbst hätte in Anspruch nehmen dürfen. Gerade als

---

[18] Landmann, S. 135 f.

[19] Der Mainzer Druck 1509 hat das in folgender Form übernommen: . . . qui olim negligenter (!) ex mendoso exemplari et sub falso titulo impressus, postea emendatus ex originali et in Reutlingen impressus anno 1489. Er macht damit erst recht auf den Affektgehalt der Reutlinger Superlative falsissime und accuratissime aufmerksam, die er ausgelassen hat.

argumentum e silentio wirkt also die Formulierung des Reutlinger Impressum als ein weiteres Indiz für die Autorschaft Biels.

Man nehme nun hinzu, was der Reutlinger Drucklegung des Sermo historialis vorausgegangen war: Wenige Monate zuvor hatte Steinbach, zunächst ohne Wissen Biels, den Druck von dessen gerade stattfindender Tübinger Vorlesung über die Auslegung des Meßkanons veranlaßt und damit den heftigen Unwillen Biels geerntet. Noch über 10 Jahre später, als Steinbach die Vorrede zu seiner Ausgabe von Biels Collectorium schrieb, erinnerte er sich an diesen Vorgang, der ihn tief betroffen haben muß. Und was war das Motiv für jene Reaktion Biels gewesen? Indignum censuit sese huiusce operis titulo (!) decorari, eo quod de suis (ut inquit) nulla vel minima, sed quae a maioribus digesta comperit, calamo designavit, errata siqua sunt ignorantiae propriae, bene dicta vero maioribus humili spiritu dedicando.[20] Es ist bekannt, mit welcher Betonung Biel dann in seinem eigenen Nachwort zu dem ihm abgezwungenen Druck der Expositio[21] den Anteil, der seinem Freund Eggeling Becker an dem Vorgetragenen zukam, hervorgehoben hatte.

Was immer der Grund dafür gewesen sein mag, daß es nach diesem Ereignis zu einer Veröffentlichung des Sermo historialis kam, – klar ist jedenfalls, daß, gerade wenn Biel sein Autor war, diesmal die Nennung seines Namens zu unterbleiben hatte. Und wenn statt dessen nicht auf einen Eggeling Becker verwiesen wurde, so heißt das, daß es für den Sermo historialis einen solchen eben nicht gab. Wir werden also wiederum zu dem Schluß geführt, daß Biel selbst es ist, dem der titulus dieses Werkes in vollem Umfang zukommt.

IV.

Aber noch ein weiterer, bisher übergangener Zweig der gedruckten Überlieferung des Sermo historialis ist geeignet, die bisherigen Ergebnisse zu bestätigen. Die von Steinbach betreute Ausgabe der Predigten Biels enthält zwar nicht den Sermo historialis selbst – was sich nun aus der Tatsache erklärt, daß eben der Reutlinger Druck bereits vorlag –, wohl aber enthält sie für den Karfreitag eine Kurzfassung dieses Sermons, die unter dem Titel Fasciculus myrrhae in das Corpus der Sermones de festivitatibus Christi aufgenommen ist und in ihrer Gliederung ebenfalls die vierfache Betrachtung der Passion entsprechend der vierfachen traditio Jesu zugrunde legt. In seiner Vorrede zu den Sermones de tempore (Tübingen 1500 fol. 2 rb) gibt Steinbach eine längere Ausführung über den Fasciculus myrrhae, von dem er sagt:

> Hunc etenim velut apis argumentosa ex diversis patrum floribus et ex diffuso historiali suo sermone, cuius initium est ‚Jesum tradidit voluntati eorum', olim ab eodem edito et aliquotiens alibi impresso, in alvearium devoti et compassivi pectoris congerere studuit . . .

Es handelt sich also nach Steinbachs Angaben bei dem Fasciculus myrrhae um einen von Biel selbst angefertigten Auszug aus einem eigenen Werk – eine Tatsache, auf die Steinbach noch an zwei weiteren Stellen ausdrücklich

[20] Tübingen 1501, fol. A 2 r/v.
[21] IV 184 Oberman-C.

hinweist. Er sagt in einer Schlußbemerkung zum Text des Fasciculus myrrhae (Sermones de fest. Christi, Tübingen 1499, fol. n 4 ra):

> Ex his aliquantulum patet passionis Christi acerbitas literaliter prosecuta et summarie elaborata ex diffuso historiali sermone, quem idem olim edidit, cuius initium est, Jesum tradidit voluntati eorum'.

Und zum andern gibt Steinbach in der den Sermones de festivitatibus Christi beigegebenen Tabula huius operis (fol. 4) folgende Erläuterung:

> In die parasceves. Sermo de passione domini, qui nominari potest Fasciculus myrrhae seu etiam epitoma aut summarium omnium in diffuso sermone historiali olim impresso et per ipsummet autorem edito contentorum, cuius initium est ‚Jesum tradidit voluntati eorum'.

Alle drei Aussagen stimmen im wesentlichen wörtlich überein und fügen derjenigen des Reutlinger Drucks nur die Feststellung hinzu, daß der Sermon früher einmal von Biel selbst ‚herausgegeben' worden sei. Hier scheint also von einer durch Biel selbst veranstalteten Publikation des Sermons die Rede zu sein. Hat Steinbach dabei den Reutlinger oder gar einen älteren verschollenen Druck im Auge? Doch schon das Nebeneinander der unterschiedlichen Vokabeln *impressus* und *editus* schließt es eigentlich aus, daß auch *edere* die Veröffentlichung in Form eines gedruckten Buches meinen könnte. Darüber hinaus läßt sich auf Grund einer weiteren Äußerung Steinbachs in der Vorrede zu Biels Collectorium der Nachweis führen, daß er das Wort *edere* in einem anderen Sinn gebraucht, und von dieser Stelle her wird zugleich der Zusammenhang deutlich, in welchem die Ausarbeitung des Fasciculus myrrhae als einer Epitome aus dem ‚weitläufigen' Sermo historialis steht.

Steinbach kommt in wortreicher Erklärung auf seine dem Collectorium vorangegangenen Ausgaben von Werken Biels zu sprechen, die er unter Hintanstellung aller Mühen veranstaltet hat, und erwähnt nicht nur die Predigtsammlung, sondern an erster Stelle die Epitoma expositionis sacri canonis missae, die er ebenfalls im Jahr 1499 erstmals hatte drucken lassen und über deren Entstehung er sich in einem Nebensatz kurz ausläßt:

> . . . praefati canonis epitoma, quod secum dulci ludens contemplationis susurrio iam grandaevus ediderat.[22]

Einmal zeigt diese Formulierung hinsichtlich des Sprachgebrauches, daß Steinbach mit *edere* die Abfassung, nicht die Drucklegung eines Werkes meint,[23] denn diese war ja im Fall der Epitome erst durch Steinbach erfolgt. Damit scheidet die Annahme eines von Biel selbst unternommenen Drucks des Sermo historialis aus, wie sie sich zunächst aus Steinbachs Bemerkungen über den Fasciculus myrrhae zu ergeben schien.

---

[22] Biel Collectorium, Tübingen 1501, fol. A 2 v. Vgl. die zwei Briefe Steinbachs an Friedrich Meynberger vom 20. 2. und 11. 11. 99, die den Tübinger Drucken der Epitome und der Expositio von 1499 beigegeben sind; der zweite auch in der Ausgabe der Expositio von Oberman-C., IV 186. (An allen Stellen ist das Wort epitoma als Neutrum behandelt!)

[23] Vgl. die entsprechende Verwendung der Vokabel im Titel der Baseler Ausgabe (oben S. 363).

Zum andern aber erfahren wir, daß Biel in der Muße seiner im Petersstift auf dem Einsiedel im Schönbuch verbrachten letzten Lebensjahre nach dem Verzicht auf die Tübinger Professur aus seiner umfangreichen Auslegung des Meßkanons selber einen Auszug gemacht hat. Dazu paßt es gut, daß er sich auch ein zweites Werk vornahm, um es in dieser Weise zu bearbeiten. Sicher fällt also die Abfassung des Fasciculus myrrhae ebenfalls in die Jahre zwischen 1492 und 1495.[24] Umgekehrt bestätigt die Parallele zur Epitome der Meßkanonsauslegung, bei der es sich um die Kurzfassung eines eigenen Werkes handelt, die Aussage Steinbachs, daß auch der dem Fasciculus myrrhae zugrunde liegende Sermo historialis ein eigenes Werk Biels ist.

V.

Bis zu diesem Punkt hat die Untersuchung von verschiedenen Seiten her immer wieder zu der Folgerung geführt, daß nicht Textoris, sondern Biel der Autor des Sermo historialis gewesen ist. Zwei wichtige Fragen sind nun noch zu behandeln: Läßt sich feststellen, wann der Sermon verfaßt worden ist, und gibt es etwa eine nähere Erklärung für die Tatsache, daß auch Textoris über einen Text des Sermons verfügte?

An dieser Stelle ist uns noch einmal die sonst so wenig ergiebige handschriftliche Überlieferung behilflich, indem sie uns mit einer weiteren Kurzfassung des Sermons bekannt macht, die einige Rückschlüsse erlaubt. Ein Manuskript des Fasciculus myrrhae ist in Gießen offenbar nicht vorhanden, während immerhin das dortige Ms. 799 an erster Stelle eine Reinschrift der Epitoma expositionis sacri canonis missae bietet.[25] Keiner der Mainzer Predigtjahrgänge, die in der eigenhändigen Niederschrift Biels in Gießen erhalten sind und aus denen Steinbach seine Ausgabe der Predigten Biels im wesentlichen zusammengestellt hat, enthält den Fasciculus myrrhae, und das ist ja auch nicht möglich, wenn er erst so viel später entstanden ist.

Im dritten Jahrgang aber, der sowohl in Biels Autograph (Ms. 834) wie in einer Abschrift (in Ms. 772) vorliegt, steht für den Mittwoch der Karwoche[26] – es ist diejenige des Jahres 1461 – eine Passionspredigt mit der Überschrift

[24] Dasselbe gilt dann wohl auch für das Monotesseron, das in der Ausgabe der Sermones de festivitatibus Christi dem Fasciculus myrrhae vorangeht. Es zeigt die gleiche viergliedrige Disposition. Und im Reutlinger Druck von 1489 war der Sermo historialis ja noch mit dem Monotesseron Gersons verbunden gewesen. – Vgl. auch die auf 1495 datierten Predigtauszüge Biels in Ms. Gießen 835 fol. 242 ff. (s. oben S. 85).

[25] Vgl. oben S. 75.

[26] Abweichend von dem sonst offenbar üblichen Verfahren – vgl. P. Keppler, Zur Passionspredigt des Mittelalters. Hist. Jahrb. 3, 1882, 285–513; 4, 1883, 161–188; hier S. 161 f. – hat Biel also die Passionspredigt nicht auf Vor- und Nachmittag des Karfreitags aufgeteilt, sondern die erste Hälfte bereits am Mittwoch der Karwoche vorgetragen. Die Schlußbemerkungen zu den Predigten am Sonntag Judica und am darauf folgenden Freitag (834 fol. 133 r und 133 v = 772 fol. 90 rb und 90 vb) zeigen, daß er sogar schon an diesen Tagen auf die Passionspredigt vorgegriffen hat. Auch im 2. Jahrgang hatte er am Freitag vor Palmsonntag mit ihr begonnen (Ms. Gießen 820 fol. 93 r), sie am Mittwoch danach fortgesetzt (ebd. fol. 96 v) und am Karfreitag beendet (fol. 97 ff.), unter dessen Datum er sie aufgezeichnet hat.

Sermo de passione domini abbreviatus ex alio sermone longo historiali (Ms. 834 fol. 135 r–150 r; Ms. 772 fol. 91 rb–98 va). Der Predigttext ist wieder Luk. 23, 25: Jesum tradidit voluntati eorum. Es ist, wie hier im einzelnen nicht nachgewiesen zu werden braucht, tatsächlich eine Kurzfassung unseres Sermo historialis. Der Sermo historialis muß also bereits im Jahre 1461 vorgelegen haben, als Biel ihn für diese seine Predigt im Mainzer Dom verwendete.

Auf Grund einer genaueren Prüfung des handschriftlichen Befundes kann sogar noch mehr gesagt werden. Biel hat offenbar das Konzept dieser Kurzfassung nicht erst für die Predigt im Jahre 1461 angefertigt, sondern eine bereits vorhandene Niederschrift herangezogen und sie in die Predigtmanuskripte dieses Jahres eingefügt. Folgende Anzeichen führen zu diesem Schluß: Der Text der Passionspredigt beginnt (Ms. 834 fol. 135 r) auf einer neuen Lage, die zwölf Blätter umfaßt, und setzt sich (fol. 147) auf einer weiteren Lage fort, die ursprünglich sechs Blätter umfaßte; die beiden letzten – nach fol. 150, wo die Predigt endet – sind jedoch weggeschnitten. Die folgende Osterpredigt (fol. 151 ff.) setzt wieder auf einer neuen Lage ein. Ihre Aufzeichnung schloß sich also nicht kontinuierlich an die der Passionspredigt an. Auch im Verhältnis zu den vorausgehenden Predigten zeigt sich die Diskontinuität der Niederschrift. Mit fol. 133 schließt die vorige Lage und zugleich die Predigt auf Freitag nach Judica. Für die nächste Predigt, auf den Palmsonntag, hat Biel keine neue Lage angefangen, sondern um die abgeschlossene Lage ein weiteres Doppelblatt herumgelegt, dessen unbeschriebene vordere Hälfte nun (als fol. 121) dem ersten Blatt dieser Lage (fol. 122) vorangeht, während auf die hintere (fol. 134) eben jene Palmsonntagspredigt geschrieben ist. Dieses Verfahren ist nur zu verstehen unter der Voraussetzung, daß Biel das Manuskript für die darauffolgende Predigt, eben die Passionspredigt, bereits zur Hand hatte und im Hinblick darauf für diesmal keine neue Lage mehr anfangen wollte. Zu allem Überfluß weist das Papier der zwei Lagen der Passionspredigt ein anderes Wasserzeichen auf als das sonst für diesen dritten Predigtjahrgang verwendete Papier.

Nun hatte Biel für seine beiden ersten Mainzer Predigtjahrgänge, die in die Jahre 1457/58 und 1458/59 fielen, bereits andere Passionspredigten ausgearbeitet (Ms. Gießen 827 fol. 102 ff. und Ms. Gießen 820 fol. 97 ff.). So darf man annehmen, daß die Niederschrift jener Kurzfassung des Sermo historialis überhaupt nicht im Zusammenhang mit Biels Mainzer Predigttätigkeit, sondern schon früher erfolgt ist. Und das bedeutet, daß auch der Sermo historialis selbst jedenfalls vor Frühjahr 1458 verfaßt sein muß.

Da kommen als nächst vorausliegende Zeitspanne die Jahre in Betracht, die Biel in Erfurt verbracht hat, – und das ist auch der Ort, wo sich die Wege von Biel und Textoris gekreuzt haben! Biel[27] ist im Sommersemester 1451 in Erfurt immatrikuliert worden und blieb dort, abgesehen von der Unterbrechung durch den Studienaufenthalt, den er gemeinsam mit dem in Erfurt gewonnenen Freund Eggeling Becker (seit 1440 in Erfurt) von 1453 an in

[27] Zum Folgenden vgl. Kleineidam, Univ. Stud. Erff. I, S. 160 f.

Köln verbrachte, bis in das Wintersemester 1457/58 hinein. Zu diesem Zeitpunkt erwarben beide Freunde die Würde eines Licentiaten der Theologie. Und die Weihnachtspredigt von 1457[28] ist dann das erste Zeugnis von Biels Wirken in Mainz. Unmittelbar vorher muß er die dortige Stelle angetreten haben. Textoris[29] dagegen befand sich seit dem Sommersemester 1446 in Erfurt, wo er etwa 1460/61 Licentiat geworden sein muß, und kam von da im Jahre 1462 nach Basel. Er wird eine Abschrift des Sermo historialis von seinem Erfurter Kollegen dorthin mitgenommen haben. Damit sind die Fragen so weit wie möglich beantwortet, die die Entstehungszeit des Sermo historialis und das Problem betrafen, wie er in die Verfügung von Textoris gelangt sein kann.

Die handschriftlich von Biel überlieferte Kurzfassung des Sermo historialis weist nun auch im Unterschied zu dem Reutlinger Druck von 1489 und zum Fasciculus myrrhae dieselbe drei-, nicht vierfache Gliederung auf wie der Baseler Überlieferungszweig. Sie steht – ohne die zugehörige Begründung, die der Kürzung zum Opfer gefallen ist – in Biels Predigtmanuskript (Ms. 834 fol. 137 r = Ms. 772 fol. 92 rb) in wörtlicher Übereinstimmung mit dem oben[30] angeführten Zitat aus dem Baseler und Straßburger Druck. Demnach kann nun gesagt werden, daß es sich dabei um die ältere Fassung der Gliederung handelt, die Textoris beibehalten hat, während die vierfache Gliederung einer sekundären Bearbeitung zu verdanken ist. Und es ist auch eine Erklärung dafür möglich, daß Biel in dieser Weise seinen eigenen früheren Aufriß abgeändert hat, ehe der Druck in Reutlingen erfolgte – nach dessen Impressum[31] muß man ja annehmen, daß die Änderung in dem ‚exemplar primaevum originale' vorgenommen worden war.

Biel hatte im Zuge seiner Auslegung des Meßkanons Anlaß gehabt, sich wieder mit dem Verständnis der traditio Jesu zu beschäftigen, dessen drei- oder vierfache Möglichkeit die Begründung für die entsprechende Einteilung des Sermo historialis abgegeben hatte. Jedenfalls erklärt er hier in der Expositio die drei Kreuze, die während des ersten Kanongebetes über Brot und Wein gemacht werden, ebenfalls mit einer dreifachen Auslieferung Jesu.[32] Es ist also die ältere Zahl, aber sie kommt anders zustande als in der früheren Version des Sermo historialis. Biel nennt die traditio durch den dreifaltigen Gott, durch Judas, der Jesus an die Juden verriet, und durch die Juden, die ihn den Römern übergaben. Das heißt, die beiden ersten Gesichtspunkte sind mit denen im Sermo historialis identisch, der dritte aber, der sich auf das Zusammenwirken von Juden und Römern bezieht, ist erst in der vierfachen Gliederung nachträglich zur Geltung gebracht, während der letzte Punkt aus

[28] Ms. Gießen 827 fol. 10 ff. (s. oben S. 76 f.).

[29] Kleineidam, S. 170 f.

[30] Seite 365. Es sind nur zwei belanglose Abweichungen zu verzeichnen: In den Hss. steht zum ersten Punkt fälschlich passionem interiorem (statt exteriorem) praecurrens; zum dritten heißt es: crudelis percussio Christi passionem per manus gentilium consummans.

[31] Oben Seite 368.

[32] Lect. 21 L (I 193 f. Oberman-C.) Vgl. dazu H. B. Meyer, Luther und die Messe (1965), S. 237 ff.

dem Sermo historialis, die traditio durch Pilatus, in der Expositio fehlt; er ist, was den Sermo historialis betrifft, ja durch den Predigttext Luk. 23, 25 veranlaßt, der von Pilatus sagt, daß er Jesus dem Willen der Juden ausgeliefert habe. Man wird demnach ohne weiteres vermuten dürfen, daß Biel in der Zeit vor der Drucklegung des Sermons in Reutlingen eine Anpassung an die Meßkanonsauslegung vorgenommen hat. Daß er eine solche für wünschenswert oder nötig hielt, läßt sich wiederum als ein Anzeichen dafür werten, daß es sich um einen eigenen Text von ihm handelte. Zugleich wird dadurch erklärlich, warum Biel, als er in hohem Alter den Sermo historialis noch einmal in eine kürzere Form zusammenfaßte, nicht auf den bereits längst unter seinen Mainzer Predigten vorliegenden Auszug zurückgriff, sondern die Arbeit ganz von vorn begann. Er war mit der dort noch beibehaltenen Dreiteilung und dem ihr zugrunde liegenden dreifachen Verständnis der traditio Jesu jetzt nicht mehr einverstanden.

VI

Am Schluß der Untersuchung angelangt, kann man also folgendes als ihr Ergebnis festhalten:

1) Aus der handschriftlichen Überlieferung geht hervor, daß der Sermo historialis vor dem Jahr 1461, vermutlich sogar vor 1458 verfaßt worden ist und demnach wohl in Erfurt bekannt war. Biel hat ihn dann jedenfalls in einer kürzeren Fassung im Mainzer Dom im Jahr 1461 gepredigt; Textoris hat ihn während seiner Tätigkeit als Münsterprediger, also in den Jahren zwischen 1466 und etwa 1480, in Basel vorgetragen.

2) Aus der gedruckten Überlieferung ist zu erschließen, daß Biel der Verfasser des Sermo historialis ist. Wendelin Steinbach und Florentius Diel bezeugen es ausdrücklich. Eine ganze Reihe weiterer Indizien ließ sich dafür geltend machen, für die es keine zureichende Erklärung gäbe, wenn man annehmen wollte, daß Textoris der Verfasser wäre. Allerdings bleiben, ihn und sein Verhalten betreffend, Fragen offen. Die Annahme eines dritten, unbekannten Autors dürfte sich auf alle Fälle erübrigen.

3) Der Reutlinger Druck von 1489 – nun wieder neu zugänglich gemacht – bietet den Sermo historialis in der ihm von Biel selbst gegebenen endgültigen Fassung, und so ist der Text auch in die späteren Ausgaben der Predigten Biels übergegangen. Die älteren Drucke von Basel, Lyon und Straßburg dagegen haben eine ursprüngliche Fassung des Textes bewahrt.

Der Sermo historialis ist ein verhältnismäßig frühes Werk Gabriel Biels. Mit seiner Abfassung schließt sich Biel an die Tradition spätmittelalterlicher Passionsbetrachtung an. Diese Tatsache muß für eine sachgerechte Würdigung des Werkes berücksichtigt werden.[33]

[33] Mit diesen Sätzen nehme ich zu dem Urteil von Oberman (oben Anm. 1) Stellung. Im übrigen können die dortigen Angaben zur Chronologie der Werke Biels auf Grund der vorliegenden Untersuchung dahingehend ergänzt werden, daß ebenso wie die Epitome der Meßkanonsauslegung wohl auch die Kurzfassung des Sermons unter dem Titel Fasciculus myrrhae und das Monotesseron von Biel selbst in seinen letzten Lebensjahren abgefaßt worden sind (vgl. oben S. 371).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Aziz S. Atiya: A History of Eastern Christianity. London (Methuen and Co Ltd) 1968. XIV, 486 S. 13 Bildtafeln, davon 1 farbig, 7 Karten, geb. s net. 90.–.

Dieses umfangreiche Werk ist ein interessantes Beispiel dafür, wie ein moderner orientalischer Christ heute Kirchengeschichte schreibt. Der Verfasser ist Kopte, war der Gründer und erste Dekan des von der Koptischen Kirche getragenen Instituts für Koptische Studien in Kairo, hatte 1956–57 die Henry W. Luce Visiting Professorship of World Christianity am Union Theological Seminary in New York inne und lehrt jetzt an der University of Utah. Die Vorarbeiten zu diesem Buch führte er am Institute for Advanced Study in Princeton, New Jersey durch. Sein Ziel ist eine Gesamtdarstellung der nicht-griechischen orientalischen Kirchen mit Ausschluß der georgischen Kirche, die er dem griechischen Bereich zuweist. Als Kopte räumt er natürlich seiner eigenen Kirche den meisten Platz ein: mehr als ein Drittel des Buches ist dem Patriarchat Alexandria und der Koptischen Kirche gewidmet; im Zusammenhang damit wird auch die Äthiopische Kirche behandelt. Dann werden die Jakobiten, die Nestorianer, die Armenier, die Thomaschristen und die Maroniten, schließlich auf einigen Seiten auch untergegangene Kirchen (Karthago, Pentapolis, Nubien) beschrieben, wobei man enttäuscht ist, auf den wenigen Nubien gewidmeten Seiten nichts über die neuen christlich-archäologischen Entdeckungen, die man dort im Zusammenhang mit dem Bau des Hochdamms von Assuan gemacht hat, zu erfahren. Eine gut ausgewählte Bibliographie überwiegend europäischer Werke zur östlichen Kirchengeschichte sowie 13 Bildtafeln zumeist koptischer Sakralbauten und Kunstwerke bilden den Abschluß. Außerdem finden sich sieben Geschichtskarten (1. Early Christian World, 2. Christian Egypt, 3. Ethiopia, 4. Eastern Christian Communities, 5. Missionary Enterprises: Copts, Nestorians, 6. Malabarsee Church, 7. Nubian Christianity).

In seiner Darstellungsweise grenzt sich der Verfasser gegen die vielen, aus sektiererischer Enge und mit erstaunlicher Verständnislosigkeit schreibenden römisch-katholischen Gelehrten einerseits und die wenigen, an sich wohlmeinenden, aber dem Wesen der orient-kirchlichen Ursprünglichkeit völlig fremd gegenüber stehenden protestantischen Schriftsteller andrerseits scharf ab: er selbst, so sagt der Verfasser, schreibe zwar als Historiker, zugleich aber auch als koptischer Christ; sein Buch sei nicht nur ein bescheidenes Werk der Wissenschaft, sondern auch ein Akt des Glaubens. Er hoffe, daß der Leser the deeper feeling wahrnehmen möge, mit dem dieses Werk from within the fold of the Churches of the East geschrieben sei. Das muß man bei der Lektüre dieses Buches im Auge behalten.

Nach einigen sehr interessanten Ausführungen über das Problem des Fortlebens der koptischen Sprache liest man zunächst eine genaue Beschreibung der Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten mit Angabe der Kirchen, die von den Kopten an verschiedenen Stationen dieser Reise später errichtet worden sind. Dann wird Markus als Gründer der Kirche von Ägypten besprochen. Dieser, ein aufgeklärter und fähiger Gelehrter, habe in Rom als Dolmetscher für den einfachen und ungebildeten Fischer Petrus gewirkt und dort das Markusevangelium griechisch oder lateinisch oder in beiden Sprachen abgefaßt, später sei in Alexandria vermutlich eine koptische Übersetzung hinzugekommen. Die Hauptarbeit des unermüdlichen Markus habe aber

Afrika gegolten, wo Markus dann auch im Jahre 68 zu Alexandria das Martyrium erlitten habe. Sein Leichnam sei von den Christen unter dem Altar der Kirche verwahrt worden; bei der arabischen Eroberung 642 sei das Haupt des Markus gestohlen worden, später aber von den Arabern dem koptischen Patriarchen zurückgegeben worden. Im Jahre 828 hätten dann die Venezianer „according to their own story" den Rumpf des Markus – ohne das Haupt – nach Venedig entführt und so dieser Stadt den Titel „Republik von St. Markus" verschafft. Hätte der Verfasser die kritische Untersuchung von Rudolf Egger über den heiligen Hermagoras gelesen (Carinthia I. 134.–135. Jg., Klagenfurt 1947, 16–55; 136.–138. Jg., Klagenfurt 1948, 208–246), oder hätte er sich von einem Wirtschaftshistoriker über die Möglichkeit venezianischer Seeschiffahrt nach Alexandria im Jahre 828 (!) belehren lassen, so hätte er seine Schilderung deutlich als eine Glaubensaussage, nicht aber als historische Darstellung formuliert. Diese sagenhafte Translation der Markusreliquien nach Venedig ist im übrigen eines der vielen Beispiele dafür, in welchem Maße die Orientchristen das Opfer westlicher Legendenbildung geworden sind. – Mit der gleichen Vorsicht muß man die Ausführungen über die südindische Thomastradition lesen: hier verwischt der Verfasser die ganze Problematik mehr, als daß er sie klärt, und operiert mit festen Daten, die teils unkontrollierbar sind, teils einen Spielraum von Jahrhunderten erlauben, wie etwa die Datierung des Thomas von Kana. Was die Maroniten betrifft, so würde ein moderner Semitist Bedenken haben, sie so einfach als Nachkommen der Phönizier zu bezeichnen: das ist eine von nationalistischen Libanesen erfundene Ideologie, die ihnen unter den arabophonen Völkern des Orients ein eigenes Sondervolkstum zuerkennen will. – Bei der Lektüre muß man also auf Schritt und Tritt vor unkritischen Darstellungen und Folgerungen auf der Hut sein. Als Beispiel lese man noch das Kapitel über die Missionsunternehmungen der Kopten: hier wird aus ein paar teils historischen, teils legendären Notizen (Athanasius in Trier; die Thebaische Legion unter St. Mauritius in der Schweiz) dem Leser der Eindruck vermittelt, Europa sei von den Kopten missioniert worden; den gleichen Eindruck vermittelt die Karte Nr. 5 „Missionary Enterprises", auf der mit zwei großartigen Pfeilen die nestorianische Mission in Asien und die koptische Mission in Nordafrika und Westeuropa eingezeichnet sind.

Das ist die eine Seite dieses Buches. Auf der andern Seite besitzt der Verfasser im Unterschied zu westlichen Kirchenhistorikern eine genaue Kenntnis der christlich-orientalischen Literaturen, besonders natürlich der arabischen, er kennt die Kunst, die Architektur, den Gottesdienst der orientalischen Kirchen, er berücksichtigt die modernen Verhältnisse und gibt in den Anmerkungen eine Fülle von Hinweisen auf arabische, englische und französische Werke, während ihm die deutschen wissenschaftlichen Publikationen zu seinem Thema im ganzen ferner zu liegen scheinen. Zusammenfassend möchte ich sagen: das Werk ist ein sehr interessanter, auf weite Strecken auch sehr lehrreicher und von westlichen Lesern dankbar zu begrüßender Versuch eines orientalischen Kirchenhistorikers, die weithin in Vergessenheit geratene Geschichte der orientalischen Kirchen mit ihren unbestreitbaren, im Westen leider oft zu Unrecht angezweifelten Leistungen in Erinnerung zu bringen. Es zeigt aber zugleich, daß die Vorstellungen von den kritischen Anforderungen, die an die Kirchengeschichtsschreibung zu stellen sind, im Orient und im Westen immer noch recht verschieden sind. Sicherlich wird aber in Zukunft wie im islamischen so auch im orientchristlichen Bereich der Wunsch, abendländisches Geschichtsdenken zu übernehmen und auf die eigene Vergangenheit anzuwenden, immer stärker werden.

Marburg/Lahn *Peter Kawerau*

Gerhard Pfeiffer (Hrsg.): Fränkische Lebensbilder. Neue Folge der Lebensläufe aus Franken (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte. Reihe VII A). Würzburg (Ferdinand Schöningh) 1967 f. Band 1: VIII, 403 S., 19 Abb., geb. DM 28.–; Band 2: X, 482 S., 23 Abb., geb. DM 42.–.

Mit diesem Band stellt sich eine neue Reihe vor. Sie will die bisherige Reihe der Lebensläufe aus Franken, die nur das 19. und 20. Jahrhundert umfaßte, erweitern.

Aus dem ganzen Zeitraum der fränkischen Geschichte seit der Christianisierung sollen kurze Biographien vorgestellt werden. Auf wissenschaftlicher Basis, aber nicht immer auf Grund zeitraubender Quellenstudien erstellt, sollen sie einen breiten Leserkreis ansprechen. Das ist im vorliegenden 1. Band dem Herausgeber Prof. Dr. G. Pfeiffer und seinen Mitarbeitern gelungen.

Es werden 19 Biographien (zwischen 15 und 40 Seiten Umfang) aus der Zeit zwischen 700 und 1899 dargeboten: Bischof Burghard von Würzburg († 753) von Alfred Wendehorst – Bischof Willibald (700–778) von Adreas Bauch – Otto von Botenlauben (1175–1244) von Ernst G. Krenig – Anton von Rotenhan (1390–1459) von Hansjosef Maierhöfer – Adam Kraft (1455–1508) von Wilhelm Schwemmer – Willibald Pirkheimer (1470–1530) von Hans Rupperich – Sebastian von Rotenhan (1478–1532) von Isolde Maierhöfer – Andreas Osiander (1496–1552) von Gottfried Seebaß – Bartholomäus Viatis (1538–1624) von Hermann Kellerhenz – Friedrich Förner (1568–1630) von Lothar Bauer – Johann Ludwig Hartmann (1640–1680) von Paul Schattenmann – Maria Sibylla Merian (1647–1717) von Elisabeth Rücker – Johann Wilhelm v. d. Lith (1677–1717) von Friedrich Hauck – Balthasar Neumann (1687–1753) von Max H. v. Freeden – Franz Ludwig v. Erthal (1730–1795) von Ludwig Renner – Markgraf Alexander von Ansbach-Bayreuth (1736–1806) von Günther Schuhmann – Friedrich Rückert (1788–1866) von Helmut Prang – Franz Wilhelm v. Ditfurth (1801–1880) von Josef Dünninger – Leopold Ullstein (1826–1899) von Adolf Schwammberger.

Für den kirchengeschichtlich interessierten Leser tut sich eine reiche Fülle von Erkenntnissen auf. Es gibt kaum einen Lebenslauf, in dem nicht Beziehungen zur Kirchengeschichte sichtbar werden. Sogar in den Lebensläufen der Maria Merian (diese künstlerisch und wissenschaftlich interessierte Frau war einige Jahre Labadistin), des Markgrafen Alexander von Ansbach-Bayreuth (Erbauung einer katholischen Kirche in Ansbach und Erlangen), Friedrich Rückerts (der in Erlangen auch Hebräisch unterrichtete und Psalmenvorlesungen ankündigte) und F. W. v. Ditfurth (der in seinen Sammlungen auch viele geistliche Lieder aus Franken festhielt) taucht die Kirchengeschichte auf.

Noch mehr gilt das von den folgenden Lebensbildern. Mit Burghard und Willibald werden uns die beiden ersten Bischöfe des Frankenlandes vorgestellt. Interessant wird dargeboten, wie sie ihre Missionsarbeit betrieben und ihr Gebiet kirchlich organisierten. Hier wären einmal grundsätzlich theologische Überlegungen im Anschluß an K. Holl's Aufsatz: die Missionsmethode der alten und der mittelalterlichen Kirche (Der Westen S. 117 ff.) nötig. – In Otto von Botenlauben wird uns die christliche Frömmigkeit des hohen, ritterlichen Mittelalters deutlich. Glaubensmotive bewegen ihn zum Verkauf seiner Herrschaft und zur Gründung des Klosters Frauenroth (dort ist noch sein künstlerisch wertvoller Grabstein zu sehen). – Anton von Rotenhan ist ein Bischof aus dem Jahrhundert der andauernden Reformversuche. Im letzten ist er aber mehr Landesherr als Bischof, der seine Arbeitskraft in der weltlichen Regierung verzehrt. – Mit Adam Kraft wird uns ein Künstler gezeigt, der wohl als der letzte noch ganz im Dienste der mittelalterlichen Frömmigkeit steht, während viele seiner jüngeren Zeitgenossen schon von der Renaissance beeinflußt sind. – Willibald Pirkheimer und Sebastian von Rotenhan sind zwei Humanisten, die sich mit der Reformation auseinandersetzen müssen. Beide entscheiden sich – schneller oder langsamer – gegen die Reformation und besonders Rotenhan gewinnt erhebliche Bedeutung für die Erhaltung des Bistums Würzburg. – Ganz anders ist es mit Andreas Osiander. Er ist der (theologische) Reformator Nürnbergs, dem nicht nur Nürnberg die Ordnung seines evangelischen Kirchenwesens, sondern die gesamte Theologie jener Zeit mancherlei Anregung verdankt. – Der Weihbischof Friedrich Förner gehört zu den tridentinischen Reformtheologen, denen das Bistum Bamberg gründliche Reformen des katholischen Kirchenwesens verdankt. Freilich sind ihm auch utopische Gedanken wie die Zurückgewinnung aller evangelischen Gebiete Frankens nicht fremd. – Mit Johann Ludwig Hartmann treffen wir auf einen Freund Speners. Ihm verdankt die freie Reichsstadt Rothenburg

o. T. den Wiederaufbau ihres Kirchenwesens nach dem 30jährigen Krieg. Er gehört zu den orthodoxen Reformtheologen, denen Franken bis in die Erweckung des 19. Jahrhunderts hinein viel verdankt. – Johann Wilhelm v. d. Lith war am Anfang des 18. Jahrhunderts fast ein Menschenalter lang leitender Kirchenmann der Markgrafschaft Ansbach. Er bemühte sich um Reformen zur Beseitigung kirchlicher Mißstände. Von allen Parteien seiner Zeit geachtet, schuf er eine Art Symbiose von Pietismus und Orthodoxie, die ähnliche Wirkungen wie die Arbeit Hartmanns in Rothenburg zeitigte. – Balthasar Neumann gehört zu den genialen Menschen auf dem Höhepunkt der Barockzeit. Was ihm Franken an Kirchen verdankt, ist bedeutsam. Vielleicht ist unserer Zeit der Barockstil zu fremd, um die theologischen Intentionen dieses Bauens verstehen zu können. – In Franz Ludwig von Erthal begegnen wir einem aufgeklärten Kirchenfürsten. Er regiert im Stil der aufgeklärten Fürsten seiner Zeit, will aber damit die Leitung der Kirche verbinden. So führt er vorbildliche, soziale Maßnahmen durch und bemüht sich sehr um die Hebung der Bildung in allen Schichten der Bevölkerung. Das alles tut er, ohne sich dem platten Glaubensverständnis vieler Aufklärer zu verschreiben.

Ein umfangreiches Personenregister leistet auch dem gute Dienste, der sich nur durch Nachschlagen einmal kurz informieren will.

Eine ähnliche Fülle tut sich im zweiten Band vor dem Leser auf. Wieder werden 19 Lebensbilder aus der Zeit zwischen 1117 und 1877 ausgebreitet. Allerdings hat die Kirchengeschichte nicht das gleiche Gewicht wie im ersten Band.

Alfred Wendehorst schildert uns in *Embricho* († 1146 in Aquileia) einen Bischof der frühen Stauferzeit, der sich sowohl um das Reich, als um sein Bistum Würzburg viele Verdienste erwarb. – *Abt Adam von Ebrach* († um 1166) (beschrieben von Ferdinand Geldner) ist nicht nur der 1. Abt des berühmten Zisterzienserklosters Ebrach, sondern ein Mann, der in seinem Orden und in der ganzen Reichspolitik eine gewichtige Rolle spielte. Bis zu seinem Tode hatte er das Kloster auf eine tragfähige Grundlage gestellt, daß es durch die Jahrhunderte einen wesentlichen Einfluß auf die fränkische Geschichte nehmen konnte. – *Reichsmarschall Heinrich von Pappenheim* (1254–1319) wird von Wilhelm Kraft geschildert. Von Rudolf von Habsburg bis Heinrich von Luxemburg diente er den deutschen Königen als Marschall und sucht seine heimatlichen Herrschaftsgebiete durch die schwierigen Zeiten zu steuern. – *Konrad Groß* († 1356) (von Werner Schultheiß) ist ein Mann aus der ersten Blüte des Nürnberger Bürgertums. Er ist nicht nur ein äußerst geschickter und erfolgreicher Kaufmann, der es zu Ansehen, Reichtum und Einfluß bringt, sondern auch ein Beispiel für die damalige Frömmigkeit. Seine großen Stiftungen (z. B. das Hl. Geist Spital in Nürnberg) zeigen, daß er sich auch der Verpflichtung des Glaubenden für die bedrängten Brüder bewußt war. – *Konrad von Megenberg* 1309–1374 von Sabine Krüger. Der Megenberger stammte aus ritterlichem Geschlechte und verschrieb sich dann der Theologie. Obwohl er vieles geschrieben hat, ist außer seinem „Buch der Natur" kaum etwas bekannt. Sicher gehörte er nicht zu den ersten Geistern seiner Zeit. Aber seine Schriften lassen uns einen lebendigen Blick in das tägliche Leben des Mittealters tun. – Ludwig Schnurrer stellt uns *Heinrich Topler* († 1408) als den Mann vor, der durch geschickte, aber auch rücksichtslose Politik Rothenburg o. T. zu seiner mittelalterlichen Höhe führte. – Mit *Rudolf von Scherenberg* († 1495) von Ernst Schubert begegnet uns der letzte mittelalterliche Würzburger Bischof. Sein Nachfolger erlebt noch die Reformation. Obwohl seine Wahl eine Verlegenheitslösung war, hat er doch lange auf dem Stuhl des Hl. Burghard regiert. Ihm blieb das Schicksal vieler zeitgenössischer Bischöfe nicht erspart. Trotz mancher Reformen mußte er seine Hauptarbeitskraft auf die Regierungsarbeit legen und konnte sich nur wenig den bischöflichen Aufgaben widmen. – Johannes Kist schildert uns das Lebensbild des *Peter Knorr* († 1478), des Rates des Markgrafen Alexander und des Propstes von St. Lorenz in Nürnberg. – Die rechte Hand des gleichen Fürsten wird uns mit *Ludwig von Eyb dem Älteren* (1417–1502) von Ferdinand Koepple und Günter Schuhmann vorgestellt. Als praktischer Politiker hat er sich große Verdienste um seinen Markgrafen erworben. Mit seinem „Familien-

buch" und den „Denkwürdigkeiten brandenburgischer Fürsten" gewährt er heute noch Einblicke in seine Politik. In der Klosterkirche zu Heilsbronn liegt er in der Nähe seines Herrn begraben. – Mit *Caritas Pirkheimer* (1467–1532) von Josef Pfanner und *Kilian Leib* (1471–1553) von Ernst Reiter begegnen wir zwei charaktervollen Persönlichkeiten der Reformationszeit, die sich bewußt der Reformation verschlossen. Caritas Pirkheimer hielt das Klarakloster trotz mancher Auflösungsversuche des Rates als Kloster aufrecht, solange sie lebte. Kilian Leib tat Ähnliches als Prior des Klosters Rebdorf bei Eichstätt. Er war ein vielseitiger Mann, der nicht nur Reformen in seinem Kloster durchführte, sondern sich auch an der theologischen Polemik beteiligt. – *Georg Pencz* († 1550) (von Hans Georg Gmelin) war Schüler Dürers und einer von den „gottlosen Malern", die 1525 verurteilt wurden. Doch brachte er es zu künstlerischem Ansehen und ist Repräsentant einer Geisteshaltung, die mehr von der Renaissance als von der Reformation bestimmt war. – Rudolf Endres führt uns durch das bunte Leben des *Markgrafen Christian Ernst von Bayreuth* (1644–1712). Mit Geschick versuchte er den Wiederaufbau seines Landes nach dem 30jährigen Krieg (Gründung von Erlangen-Neustadt). Doch sein politischer Ehrgeiz und seine Reichstreue brachten später sein Land an den Rand des Ruins. – Mit dem ausführlichen Lebensbild *Johann Adam Delsenbachs* (1687–1765) von Heinz Zirnbauer wird uns ein Barockkünstler gezeigt, dessen „Nürnberger Prospekte" uns das Bild eines vergangenen Nürnberg bewahrt haben. Besonders sei auf das ausführliche Werksverzeichnis des Meisters und die gute Bebilderung der beiden Bände hingewiesen. – *Johann Philipp Seuffert* (geb. 1693) (von Theodor Wohnhaas und Hermann Fischer) war ein mainfränkischer Orgelbauer, der von Würzburg aus viele Barockorgeln (Ebrach, Banz, Amorbach usw.) in Franken und bis ins Rheinland und nach Westfalen baute. Er entwickelte sogar einen eigenen Orgelstil, der in seiner Bedeutung noch nicht ganz erkannt wurde. Seine Werkstatt vererbte er auf Söhne und Enkel. – *Johann Jakob Michael Küchel* (1703–1769) wird uns von Joachim Hotz als Baumeister der endenden Barockzeit geschildert. Die großen Bauten Frankens waren geschaffen oder gingen der Vollendung entgegen. So blieben ihm nur kleinere Bauaufgaben. Die Bamberger Domtürme verdanken ihm ihren heutigen Abschluß. Zum Glück wurden seine Pläne für die Umgestaltung des Ostchores und der Domfreiung nicht verwirklicht. – Mit *Jean Paul* (1763–1825), dem bekannten Romanschriftsteller von Heinz Schlaffer und *Johann Adolph von Schultes* (1744–1821) dem Historiker der Henneberger Lande von Klaus Frhr. v. Andrian-Werburg erreichen wir die Schwelle des 19. Jahrhunderts. Es wäre wohl einmal zu prüfen, ob das Besondere an Jean Pauls Romanen nicht irgendwie durch seine fränkische Abstammung geprägt ist. – *Johann Adam Klein* (1792–1875) von Wilhelm Schwemmer und *Johann Simon von Dietz* (1803–1877) von Hermann Beckh schließen den Band ab. Auch diesem Band ist ein umfangreiches Personenregister beigefügt.

Schwabach *Konrad Kreßel*

Baudouin de Gaiffier: Études d'hagiographie et d'iconologie. Publiées à l'occasion du 70me anniversaire de l'auteur (= Subsidia hagiographica Nr. 43). Bruxelles (Société des Bollandistes) 1967. 532 S., 45 Abb., kart.

Es ist ein begrüßenswerter Gedanke der Société des Bollandistes, einem ihrer Mitglieder Gelegenheit zu geben, gewichtige Aufsätze, die er außerhalb der Publikationen dieser ehrwürdigen Gesellschaft veröffentlicht hat, in einem Bande vereint erscheinen zu lassen. Jeder, der sich mit Kirchen-, Kult- und Klostergeschichte befaßt, wird mit Gewinn diese Studiensammlung P. Baudouins de Gaiffiers in die Hand nehmen.

Der erste Abschnitt führt die grundlegenden Arbeiten von P. H. Delehaye über Ursprung und Formen des Märtyrerkultes fort und bereichert sie durch neue Beobachtungen. Besonders hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf das Unterkapitel, das den Wandel vom Gebet *für* den Märtyrer zum Bittgebet an den Märtyrer behandelt. Es ist schade, daß der Autor nicht durchgehend von der Möglichkeit Gebrauch gemacht hat, überall, wie im genannten Abschnitt (S. 29 f.), die in-

zwischen erschienene Spezialliteratur hinzuzufügen; besonders bei länger zurückliegenden Studien de Gaiffiers hätte man sich diese Hilfe ebenfalls gewünscht.

Ein weiteres Unterkapitel behandelt Probleme der Wallfahrt, wobei allerdings das in der deutschen Forschung in Zusammenhang mit der Irenfrage besonders heftig diskutierte Peregrinus-Problem seltsamerweise weitgehend ausgespart bleibt (S. 31 ff.). Nach einem Abschnitt über biblische Wunder und deren Einfluß auf Heiligenviten sowie über umbrische Heilige folgt ein umfangreiches Hauptkapitel über spanische Hagiographie mit besonders reichhaltigen Darlegungen über die kultische Verehrung des Isidor von Sevilla. Das folgende Kapitel „Iconographie et thèmes légendaires ou folkloriques" (S. 169 ff.) bringt vor allem für den Kunsthistoriker und Volkskundler reiche Belehrung und aufschlußreiche Belege für Wandlungen im Bereich der Ikonographie eines Heiligen. Von besonderem Interesse ist hier der materialreiche Abschnitt über das Motiv der wunderbaren Rettung Gehenkter (S. 194 ff.), dessen sozialgeschichtliche Relevanz František Graus in seiner Studie über „Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus" und die „Gefangenenbefreiungen" der merowingischen Hagiographie, Jb. f. Wirtschaftsgeschichte I (1961) S. 61 ff. vom marxistischen Standpunkt aus dargelegt hat.

Ein viertes Hauptkapitel (S. 289 ff.) bringt Studien zur Geschichte der wissenschaftlichen Legendenforschung seit den Bollandisten und bereichert gleicherweise die Bildungsgeschichte wie die Geschichte der Historiographie im engeren Sinne. Auf die Briefe der Bollandisten an L. A. Muratori sei besonders aufmerksam gemacht. Kapitel 5 (S. 361 ff.) umfaßt verschiedene Themen, und das Schlußkapitel (S. 415 ff.) bringt Teile von de Gaiffiers Thèse der l'École des Chartes vom Jahre 1925, wobei der Autor dankenswerterweise Literaturnachträge bringt.

Diese knappen Hinweise vermögen sicherlich kaum einen Eindruck von der Reichhaltigkeit dieses Sammelbandes und der Modernität seiner wissenschaftlichen Fragestellungen zu vermitteln. Man lese etwa die Abhandlung über die Hagiographie und ihr Publikum (S. 475 ff.) oder jene über die Hagiographie in Flandern und Niederlothringen (S. 415–507), um die Vielfalt der Aspekte und Fragestellungen dieser reifen Früchte einer geduldigen Lebensarbeit zu erfahren. Jeder Freund und Kenner mittelalterlicher Kultur und Geschichte wird dem Autor und Jubilar Dank wissen, ebenso der jahrhundertealten Institution, der er angehört und die zu den Mitschöpfern kritisch-wissenschaftlichen Geistes im Abendlande gehört.

Saarbrücken *Friedrich Prinz*

Alte Kirche

Anton Hänggi – Irmgard Pahl: Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti (= Spicilegium Friburgense, Bd. 12). Fribourg (Editions Universitaires) 1968. 517 S., kart., Fr./DM 55.–.

Diese Festgabe zum 60. Geburtstag von Mgr. Dr. Johannes Wagner, Direktor des Liturgischen Institutes in Trier, stellt die auf die Eucharistiefeier bezüglichen Texte aus der katholischen Kirche des Ostens und Westens zusammen. Da ein Kapitel über jüdische Texte – Kiddusch, Tischgebet, Liturgie des Sederabends, Schema und Schemone-essre – vorangestellt wird (L. Ligier), wäre im Anschluß an das Schlußkapitel eine Auswahl aus den klassischen und gegenwärtigen Abendmahlsordnungen im anglikanischen und evangelischen Bereich am Platze gewesen (eine Übersetzung solcher Texte ins Lateinische wäre nützlich). Daß in diesem Werk viele Texte erstmalig und auch der Apparat in lateinischer Sprache geboten werden, ist in der heutigen Situation bemerkenswert. Das Werk erschien im gleichen Zeitpunkt, in dem neben dem römischen Canon drei „eucharistische Hochgebete", die sich z. T. an die hier vorgelegten alt- bzw. ostkirchlichen Texte anzulehnen suchen, zugelassen worden sind.

Aus der alten Kirche werden neben den einschlägigen Stellen aus dem NT solche aus Didache, Justinus Martyr, der apokryphen Apostelgeschichte, Hippolyt und den Apostelkonstitutionen vorgelegt (J. J. Jungmann). Weit über die Hälfte des Werkes ist den *Anaphorae Orientales* gewidmet (A. Raes): 1. Alexandria (griechisch, koptisch, äthiopisch), 2. Antiochia (byzantinisch, syro-antiochenisch, maronitisch, armenisch, ägyptisch), 3. Syro-orientalisch (asyrisch und chaldäisch, syro-malabrisch, maronitisch). Soweit es sich um Texte in griechischer Sprache handelt, ist der Urtext beigefügt.

Aus der Westkirche werden geboten (L. Eizenhöfer, I. Pahl): Stellen aus Ambrosius *De sacramentis* und aus dem arianischen Fragment in Vat. lat. 5750; römisch: Canon mit Einschüben in *Communicantes* und *Hanc igitur* sowie Segnungen der Viktualien nach Veronense, Gelasianum und Hadrianum, Präfationen aus diversen Sakramentarien; ambrosianisch: Canon und eine Auswahl aus dem reichen Schatz an Präfationen; keltisch: Canon des Stowe Missale, gallikanisch: aus Gallicanum Vetus, Gothicum und Mone-Messen (s. meine Besprechungen von Mohlbergs Ausgaben in *Theol. Lit. Zt.* 1958, 855 ff. und 1962, 862 f.), sowie mozarabische Texte (J. Pinell).

Jeder Textgruppe geht eine kurze historische und charakterisierende Einl. nebst Bibliographie voraus. Leider bezieht sich das Namensregister nur auf die Bibliographie, nicht auf die Texte selbst. Ist *Leontos*, der griech. Genitiv von Leo, S. 257 Z. 6 v. u. mit *Leontium*, S. 258 Z. 4 mit *Leontis* wiederzugeben; S. 258, Z. 4 *Philikos* mit *Philicis* (statt *Felicis*)? Aus den Texten wäre folgendes, die biblische Ausrichtung illustrierende Ortsregister zu erstellen:

Africa 202
Alexandria 369
Bethel 201
Bethlehem 162
Efeson, Euphras, Geion, Tigris 177 f.
Ephrata, terra (Micha 5, 2) 162
Etha (Ps. 73, 15) 89
Horeb 378
Jerusalem 150, 159, 182, 269, 345
Jordanes 89, 165, 199, 251, 271
Karanio (*kranion?*, Golgatha) 173
Pharan (Hab. 3, 3) 162
Raethae, mons 259
Samaria 202
Sina(i) 162, 179, 259
Sion 199, 251, 313.

Rez. beschränkt seine Bemerkungen zuständigkeitshalber auf S. 461: Der Ausdruck „keltische Liturgie" ist fragwürdig; von einer anderen als der irischen wissen wir praktisch nichts. Daß diese Liturgie *per Britanniam frequentabatur*, ist nicht sonderlich breit bezeugt. Ihre *distinctio* von der gallikanischen *parum justificatur*, wenn man sie – wie hier unter den Stichworten *notae specificae* und *indoles theologica* – von der gallikanischen her interpretiert, ihr entscheidendes Merkmal bestreitet (L. Eizenhöfer, *Sacris Erudiri* 17 (1966), 355–364) bzw. einen seiner entscheidenden Belege – die Liste von Heiligen, um deren Fürbitte im Anschluß an die *Commemoratio mortuorum* in der Stowe Messe gebetet wird – ausläßt (S. 466) und damit gerade in diesem Werk die enge Verbindung der irischen mit der ostkirchlichen Liturgie nicht in Erscheinung treten läßt. – *Prex Eucharistica* gehört zu den unentbehrlichen Grundtextbüchern der Liturgiewissenschaft.

Basel *John Hennig*

Alexander Böhlig: Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte (= Arbeiten zur Geschichte des späten Judentums und des Urchristentums, Band 4). Leiden (E. J. Brill) 1968. 266 S., geb. hfl 46.–.

Unter diesem Titel hat der Verfasser mehrere Artikel zusammengestellt, die Bezug nehmen auf die Entdeckung der Wahrheit durch das Mysterium im Neuen Testament (S. 3–66), im Gnostizismus im allgemeinen (S. 69–174) und im Manichäismus (S. 177–266).

Die Vereinigung des Königreiches der Achemeniden mit dem Königreich Griechenlands unter Alexander dem Großen ging einer breiten Bewegung des griechisch-orientalischen Synkretismus voraus, die sogar die syrisch-palästinensische Welt beeinflussen sollte. Der Manichäismus z. B. hat den iranischen Dualismus der Qumranschriften besonders hervorgehoben: unter der Leitung Zervans teilen sich zwei Mächte, die Gute (Ahura Mazda) und die Böse (Ahriman), die Herrschaft dieser Welt. Der manichäische Fall-Mythus spiegelt, wie diejenigen aller gnostischen Theorien, eine Beängstigung über das Schicksal der Weltseele wider. Dies wurde schon von Platon erwähnt (vgl. Timaeus, 34 b ff.). Nach Thales und Poseidonios (vgl. M. Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1948, I, S. 215; K. Rheinhardt, Poseidonios, München 1921, S. 416; Thomasevangelium, log. 77; Philippusevangelium, Spr. 9) befindet sich in jedem Gegenstand eine Weltseele. Man kann auch im Perlenlied aus den syrischen Thomasakten die gnostische Lehre der Erlösung der einzelnen Seelen und der Weltseele wiederfinden. Zwischen all diesen verschiedenen gnostischen Ideologien gibt es natürlich Unterschiede: die einen sind mehr mythisch als begrifflich, die anderen mehr begrifflich als mythisch. Durch sie hindurch verfolgt man aber den langen Weg des religiösen Denkens der ersten Jahrhunderte unserer Zeit, der uns vom Synkretismus und von der volkstümlichen Philosophie her zum Manichäismus führt, nachdem er die gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts durchlaufen hat. Phänomenologisch betrachtet ist die Gnosis eine Erkenntnis des ontologischen und transzendentalen „Ich". Die Seele erkennt sich, wenn sie sich mit ihrem *νοῦς* identifiziert. Deshalb wäre es wünschenswert gewesen, Böhlig hätte in den manichäischen Schriften die Rolle des *νοῦς* nachdrücklicher betont.

Zwei gnostische Bewegungen haben unmittelbar die Ankunft des Manichäismus vorbereitet: Die erste ist die des II. Jahrhunderts, die zweite diejenige des Mandäismus. Die titellose Schrift des Codex II von Nag Hammadi, welche von Böhlig und Pahor Labib herausgegeben wurde, steht dem großen gnostischen System des III. Jahrhunderts sehr nahe (vgl. Gnostische Probleme in der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi [S. 127–134]; Urzeit und Endzeit in der titellosen Schrift des Codex II von Hammadi [S. 35–148]; Der Manichäismus im Lichte der neuen Gnosisforschung [S. 188–201]). Die Rolle der Sophia in dieser Schrift gleicht jedoch mehr derjenigen, welche sie im Valentinianismus innehat. Viele Elemente der Adamapokalypse aus dem Codex V von Nag Hammadi nehmen den Manichäismus vorweg (vgl. Jüdisches und Iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi [S. 149–162]); aber wenn ein vorchristlicher Begriff des Erlösers nicht unbedingt auszuschließen ist, so glauben wir doch nicht, daß er sich in den Texten des Leidenden Gottesknechtes des Deutero-Isaias (S. 154 und Anm. 4) finden läßt. Nur in der Apostelgeschichte wird der *παῖς θεοῦ* ein wirklich messianischer Titel (vgl. J. E. Ménard, Pais Theou as Messianic Title in the Book of Acts, in: Cath. Bibl. Quart., 19 [1957], 83–92). Die Ausgrabungen von Nag Hammadi haben noch nicht bewiesen, daß der Gnostizismus vorchristlich ist; sie lehren uns nur, daß dieser zuerst heidnisch war und sich nachher verchristlicht hat. Richtig ist, daß der mandäische Urmensch nicht besiegt und gefesselt ist wie im Manichäismus, wo er den Lebendigen Geist und die anderen Emanationen des Vaters der Größen benötigt. Trotzdem ist der Urmensch der ersten Thomaspsalmen z. B. einer, der sich selbst retten kann, und im Gegensatz zu T. Säve-Söderbergh glauben wir, daß wir es hier wie in den Thomaspsalmen mit einem Mittelstadium zwischen einem systematisierten Mandäismus und einem gut begründeten Manichäismus zu tun haben (S. 201).

All diese Bewegung beruhen auf dem metaphysischen Dualismus, der die Welt der Materie von der himmlischen Welt trennt (vgl. Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten [S. 162–174]). Mit Böhlig (S. 134) sind wir der Meinung, daß die gnostischen weiblich-männlichen Syzygien sehr wohl auf aus Ägypten entliehene Themen zurückzuführen sind. In der Tat kennt die ägyptische Religion Gruppierung wie z. B.: 1) Nun und Naunet; 2) Huh und Hauhet; 3) Kuk und Kauket; 4) Amun und Amaunet, das Urwasser und die Unendlichkeit, die Finsternisse und das Geheimnis. Die Paarungen lieferten Stoff zur Systematisierung, umso mehr als sie an der Grenze zwischen mythischem und begrifflichem Denken stehen, wie es auch für dasjenige der Gnosis zutrifft.

Endlich gibt es noch einen anderen Einwirkungskreis, den Böhlig mit Recht erwähnt, und dieser ist der jüdische Hintergrund der gnostischen Texte von Nag Hammadi (S. 81–101) oder ihr judenchristlicher Hintergrund (S. 102–111) (vgl. Zum Martyrium des Jakobus [S. 112–118]; Christliche Wurzeln im Manichäismus [S. 202–221]; Neue Kephalaia des Mani [S. 252–266]). Die titellose Schrift des Codex II oder die Adamapokalypse des Codex V stellen z. B. ein hebräisches Wortspiel dar über die Namen von Eva (ḥawâ), von der Schlange (*Θηρίον*, ḥewʿyâ') und von „jener die lehrt" (hawʿyâ') [S. 95, 129, 141]: Eva ist mit der Schlange, dem erhabenen Tier, zu vergleichen. Sie lehrt Adam die Weisheit der Gnosis. Das Johannesapokryphon nimmt ständig Bezug auf die biblischen Mythen. Die Jakobusapokalypsen des Codex II offenbaren bei ihrem Verfasser eine große Vertrautheit mit jüdischer Gesetzgebung und jüdischer Frömmigkeit. Die neuen manichäischen Kephalaia, die Böhlig kürzlich herausgab, Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Kephalaia II, Lfg. 11/12 (S. 244–291), Stuttgart 1966, lassen einen christlich-syrischen Einfluß erkennen. Wie bei Ephraem und Tatian sind hier die Auferstehung und der Aufenthalt Jesu im Hause Simons des Aussätzigen vereinigt (vgl. L. Leloir, Saint Ephrem. Commentaire de l'Evangile concordant [syr., Dublin 1963, S. 200; arm., in CSCO, 137, Löwen 1953, S. 249]). Man könnte auch den Einfluß, den die jüdische Apokalyptik auf den Gnostizismus und den Manichäismus ausgeübt hat, unterstreichen (vgl. J. E. Ménard, L'Evangile selon Philippe et la gnose, in RevSc Rel, 41 [1967], 305–317).

Sehr erfreulich ist, daß einer der Herausgeber, zugleich einer der besten Kenner manichäischer Schriften (vgl. Die Arbeit an den koptischen Manichaica [S. 177–187]; Zu den Synaxeis des Lebendigen Evangeliums [S. 222–227]; Probleme des manichäischen Lehrvortrages [S. 228–244]; Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia [S. 245–251]) uns in Gestalt eines Buches Aufsätze aus Zeitschriften in die Hand gibt, die sonst manchmal schwer zugänglich sind.

Straßburg *Jacques-E. Ménard*

Ramón Trevijano Etcheverría: En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef. 6, 11–17 hasta Orígenes [Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae 1967]. Vitoria (Editorial ESET) 1968. XXX, 424 S.

In seiner jetzigen Gestalt bietet dieses Buch das Ergebnis einer 1958 abgeschlossenen Untersuchung, die für die Drucklegung einer eingehenden Überarbeitung unterzogen worden ist. Gegenstand der Arbeit ist die Perikope Eph. 6, 11–17 in der altchristlichen Literatur bis Origenes einschließlich. Trevijano begnügt sich aber nicht damit, Zitate und mehr oder weniger deutliche Hinweise auf diese Stelle zu sammeln und nach hermeneutischen Gesichtspunkten auszuwerten, was im Sinne eines Beitrages zur Geschichte der Exegese am ehesten liegen würde. Er erweitert vielmehr das Thema seiner Untersuchung, indem er vier Hauptbegriffe (Topoi) aus der paulinischen Perikope abstrahiert (Kampf, Feind, göttliche Waffen, religiöse Miliz) und mit einem beträchtlichen Aufwand an biblischer und patristischer Belesenheit ihren Hintergrund, Werdegang und Entwicklung verfolgt. Auf diese Weise wird nicht nur das Aufspüren von paulinischen Elementen (Eph. 6, 11–17) in der altchristlichen Literatur, sondern auch und vor allem die Untersuchung der vier genannten Topoi

im alten Israel, im palästinischen und hellenistischen Judentum, in der gnostischen und apokryphen Literatur sowie bei den altchristlichen Schriftstellern bis Origenes zum tragenden Fundament der ganzen Arbeit gemacht.

Trevijano gliedert seine Untersuchung in drei Teile. Als Hintergrund („transfondo") von Eph. 6, 11–17 behandelt er im ersten Teil die Bedeutung der vier genannten Topoi im AT, in der Apokalyptik und im NT. Er stellt dabei eine Entwicklung der Begriffe „Kampf" und „Feind" fest, die im AT anhebt und mit einer Übertragung auf das religiöse Leben im NT endet. Dabei soll die jüdische Apokalyptik eine Vermittlerrolle gespielt haben, deren Umfang im einzelnen nicht immer deutlich auszumachen ist.

Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit dem Werdegang (trayectorias) dieser Topoi in der altchristlichen Literatur. Trevijano untersucht die apostolischen Väter, die gnostische und apokryphe Literatur, die Apologeten, Hippolyt, Tertullian und Klemens von Alexanderien. Die Hauptschwierigkeit bei der Bearbeitung dieses umfangreichen Gebietes liegt m. E. vor allem darin, daß wirkliche Zitate oder eindeutige Anspielungen auf Eph. 6, 11–17 vorwiegend erst in der apokryphen und gnostischen Literatur sowie bei Marcion und später bei Tertullian und Klemens von Alexandrien auftauchen. Trotzdem ist Trevijano bemüht, Anklänge der paulinischen Perikope auch in der übrigen Literatur ohne den „andamiaje de la letra" zu finden. Um dieses Ziel zu erreichen greift er wieder zu den erwähnten Topoi, die er als Bindeglied zwischen dem paulinischen Spruch und der alttestamentlichen-apokalyptischen Tradition betrachtet. Die sich bei diesen Topoi widerspiegelnden Motive findet er in der ältesten christlichen Literatur bestätigt und sogar bereichert: Der Begriff „Kampf" greift auf neue Bereiche (Martyrium, Askese, Lehrstreit) über und die Gestalt des „Seelenfeindes" bekommt bestimmte Züge aus der spätjüdischen und hellenistischen Dämonologie, ohne allerdings den Boden der „authentischen, apokalyptischen, neutestamentlichen und kirchlichen Tradition" zu verlassen. Die wörtlichen Zitate von Eph. 6, 11–17, die man vor allem bei den Gnostikern findet, sind dagegen ihres ursprünglichen und authentischen Gehalts beraubt.

Der dritte und größte Teil der Arbeit ist Origenes gewidmet. Hier liegen die Verhältnisse ganz anders als in den zwei vorhergehenden Abschnitten. Eph. 6, 11–17 wird nämlich von Origenes nicht nur gelegentlich zitiert, sondern auch speziell kommentiert. Mehr aber als seine Rolle als Exeget interessiert Trevijano die Gedankengänge des Origenes in bezug auf die paulinischen Topoi und seine Stellung innerhalb der kirchlichen Tradition. Er stellt eine gewisse Mythologisierung der Sprache fest, wenn Origenes z. B. die „Mächte" und „Gewalten" von Eph. 6, 12 erwähnt. Das soll aber nur symbolisch verstanden werden, denn seine Dämonologie ist von seiner Christologie und Anthropologie in jeder Hinsicht abhängig und weist nur selten hellenistische Züge auf. Auch seine Auffassung des „geistlichen Kampfes" ist – anders als z. B. bei Klemens von Alexandrien – weithin von Elementen der griechischen Ethik befreit und hängt im wesentlichen mit seiner Erlösungstheorie zusammen. Dabei macht sich allerdings ein ausgeprägter Dualismus (Leib und Seele, Geist und Materie) stark bemerkbar. Die eschatologische Sicht, die bei anderen Schriftstellern den Charakter des „geistlichen Kampfes" weitgehend bestimmt, spielt bei Origenes keine entscheidende Rolle, denn er betrachtet schon das christliche Leben als eine „Eschatologie im Vollzug".

Eine Zusammenstellung sämtlicher Zitate oder Hinweise auf Eph. 6, 11–17 in der altchristlichen Literatur und wertvolle Quellen- und Bibelstellenverzeichnisse beschließen die Arbeit.

Trevijanos Untersuchung wird sicherlich Zustimmung in weiteren Kreisen finden. Die Auffassung des christlichen Lebens als ein „Kampf", an dem Gegner verschiedener Natur beteiligt sind, ist nicht nur biblisch verankert, sondern hat auch die Geschichte der Askese und der Mystik schon im früheren Mönchtum maßgeblich bestimmt. Es ist wichtig zu wissen, wie diese biblischen Motive verstanden wurden, bevor sie in ein bestimmtes asketisches Sytem kristallisierten. Mit dieser Untersuchung hat Trevijano versucht, dieses Verständnis zu erschließen, und dies ist ihm auch im vollen Umfang gelungen. Eine andere Frage ist die, inwieweit man diese

Arbeit als einen Beitrag zur Geschichte der Exegese von Eph. 6, 11–17 im engeren Sinne des Wortes bezeichnen kann. Die von Trevijano vorgenommene Auflösung der paulinischen Perikope in vier Topoi erweitert zwar den Horizont – dieser Erweiterung trägt er auch vollauf Rechnung, indem er sämtliche verfügbaren Quellen (auch die neu erschlossenen Qumran- und Nag-Hammadi-Funde) heranzieht –, birgt aber die Gefahr in sich, den Gehalt von Eph. 6, 11–17, vom „andamiaje de la letra" befreit, zum allgemeinen Gedankengut zu machen, wodurch die paulinische Bezogenheit bestenfalls in den Bereich des Semasiologischen fällt. Auf dieser Basis lassen sich Vorgänge wie „Entwicklung", „Werdegang", „Beeinflussung" usw. nur schwer feststellen.

Andererseits möchte man vor allem bei Origenes, in dessen Werken die paulinische Stelle verhältnismäßig oft und in verschiedenen Zusammenhängen begegnet, eine nuanciertere Auswertung der Zitate unter hermeneutischen Gesichtspunkten haben. Um die Gedankengänge und die „desarrollos" des Origenes zu Eph. 6, 11–17 richtig erfassen zu können, wäre es m. E. aufschlußreich sorgfältig zu unterscheiden, wann er zitiert und wann kommentiert, ob dies vorwiegend in seinen exegetischen Arbeiten oder auch in einer systematischen Schrift wie bei *De principiis* geschieht, ob er die gegebene Stelle buchstäblich oder nur allegorisch auffaßt usw. Diese Betonung des exegetischen Aspektes würde freilich kein vollständiges Bild der origenes'schen Dämonologie oder Askese (die ja, wie Trevijano betont, auch von seinen ontologischen und soteriologischen Anschauungen abhängig sind) abgeben können. Dafür könnte man aber einen tieferen Einblick in sein Verständnis von Eph. 6, 11–17 gewinnen.

Die vorhergehenden Bemerkungen sollen vor allem die Grundlinien aufzeigen, in denen sich Trevijanos Untersuchung bewegt. In der Frage nach der von ihm eingeschlagenen Richtung und in einzelnen Punkten dieser umfangreichen Abhandlung kann man anderer Meinung sein als der Verfasser. Das vermag aber nicht, das Verdienst einer Arbeit zu schmälern, die sich durch Sachkenntnis und eine umsichtige Quellenanalyse auszeichnet.

Niederpleis/Siegburg *A. de Santos Otero*

Wolfgang Huber: Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (= Beiheft zur ZNW 35). Berlin (Töpelmann) 1969. XI, 255 S., geb. DM 48.–.

Diese Arbeit, die im Wintersemester 1965/66 von der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen worden ist, ist der außerordentlich viel diskutierten Frage nach der Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Passa- und Osterfestes gewidmet, mit der ich mich ebenfalls in meiner Dissertation befaßt habe.[1] Seit der Heranziehung der Epistula Apostolorum für das quartadecimanische Passafest sowie seit der Veröffentlichung von Melitons Passa-Homilie sind neue Quellen von größerem Gewicht nicht bekannt geworden. Auch der Verf. hat nicht eigentlich neues Material vorzulegen. Aber er hat doch das bekannte und in seiner Bedeutung vielfach erörterte Material noch einmal selbständig durchgearbeitet, ist dabei zu einer eigenen Auffassung über die Entstehung des Passa- und Osterfestes gelangt und hat dankenswerterweise in größerem Umfang die Geschichte der altkirchlichen Passa- und Osterauslegung, einschließlich des Karfreitags, geschildert, so daß die enge Verflechtung von Kirchenjahr und Predigt hier im Blick auf Ostern zum ersten Mal die gebührende Beachtung erhält.

In dem 1. Kapitel, „Quartodezimanisches Passa und Osterfeier am Sonntag" (S. 1–88), geht der Verf. auf die Anfänge der Passa- und Osterfeier ein. Hier werden nacheinander die Verbindungen zwischen jüdischem und christlichem Passa, die Bedeutung von Tod und Auferstehung Christi für das quartadecimanische Passa, die Frage, ob Meliton Quartadecimaner gewesen sei, ferner die Anfänge und die Ausbreitung der sonntäglichen Osterfeier, die Osterentscheidung von Nicäa sowie die

[1] B. Lohse das Passafest der Quartadecimaner, BFChTh II. Reihe, Band 54, 1953.

Auseinandersetzungen über den Ostertermin nach dem nicänischen Konzil behandelt.

Das 2. Kapitel, „Altes und neues Passa" (S. 89–147), ist der typologischen und allegorischen Auslegung in der Frühzeit gewidmet. Hier wird vor allem zunächst Melitons Passa-Homilie untersucht. Es folgen Erwägungen zur Passatypologie im Neuen Testament sowie zur Interpretation von Pascha – Passio, transitus u. ä. Schließlich wird die allegorische Deutung von Ex. 12 behandelt.

Das 3. Kapitel, „Karfreitag und Ostern" (S. 148–208), gibt in knapper Form einen Überblick über die Geschichte der Karfreitags- und Osterpredigt von den Anfängen bei Meliton und Tertullian über Origenes bis hin zu den östlichen und westlichen Theologen des späten vierten Jahrhunderts. Eigene Abschnitte sind der Entstehung des Himmelfahrtsfestes sowie der Bedeutung der Höllenfahrt Christi gewidmet.

Das 4. Kapitel, „Ostern und Parusie" (S. 209–228), sucht noch einmal die im Verlauf der Arbeit wiederholt angeschnittene Frage der eschatologischen Erwartung im Zusammenhang mit der Passa-Osterfeier abschließend zu klären. Es folgen eine knappe Zusammenfassung (S. 229) sowie Verzeichnisse der Abkürzungen, der herangezogenen Quellen und Literatur und am Schluß ein Register der Quellenzitate.

Da der Verf. seine eigene These über die Anfänge des Passa-Osterfestes vielfach in Auseinandersetzung mit meinem Buch entfaltet hat, ist es vielleicht nicht unangebracht, in dieser Rezension das erste Kapitel des anzuzeigenden Werkes stärker zu berücksichtigen als die anderen.

Der Ausgangspunkt ist bei Herrn Huber nicht ganz der gleiche wie bei mir. Während es mir seinerzeit darum ging, nach der Tradition zu fragen, in der die kleinasiatischen Quartadecimaner des zweiten Jahrhunderts stehen, und von da aus eine Rekonstruktion des ältesten, festzustellenden christlichen Passafestes zu geben, stellt Herr Huber von vornherein Passa und Ostern einander gegenüber. Dadurch werden die Akzente stärker auf dasjenige gelegt, was die Entwicklung vom quartadecimanischen Passa zum großkirchlichen Osterfest als im ganzen geschlossen und kontinuierlich erweist, wohingegen die Unterschiede zwischen jüdischem und frühchristlichem Passa stärker als bei mir bewertet werden (z. B. S. 8). Doch ist es nicht nur der verschiedene Ausgangspunkt, sondern auch die Quelleninterpretation selbst, die zu manchen Differenzen führt.

Der Verf. ist übereinstimmend mit mir der Meinung, daß das quartadecimanische Passa aus dem jüdischen hervorgegangen ist und dessen verchristlichte Form darstellt, daß es durch stellvertretendes Fasten für die Juden begangen worden ist und daß sich für die Passanacht die Parusieerwartung belegen läßt. Damit sind die wichtigsten Bestandteile, die ich seinerzeit für das quartadecimanische Passa zu eruieren gesucht habe, von Herrn Huber als zutreffend akzeptiert worden. Trotzdem gelangt Herr Huber an manchen, z. T. nicht unwichtigen Stellen zu anderen Resultaten.

Herr Huber ist so z. B. der Meinung, daß das quartadecimanische Passafasten etwas früher begonnen habe als die jüdische Passafeier (S. 9 f.). Allerdings muß Herr Huber hier zugeben, daß die Quellen über den genauen Beginn des Fastens keine Auskunft geben. Immerhin scheint es doch, daß die Ep. Apost. das Passa am Abend beginnen läßt (s. mein Buch S. 48 u. ö.). Auf die Stunde genau lassen sich hier sowieso keine Angaben machen.

Auch in manchen anderen Punkten können Herrn Hubers Erklärungen nicht ganz befriedigen. Das gilt vor allem hinsichtlich des Inhaltes der kleinasiatischen Passafeier. Hier ist Herr Huber offenbar selbst nicht zu voller Klarheit gelangt. S. 6 f. heißt es: „Wie im jüdischen, so stand auch im quartodezimanischen[2] Passa die

[2] S. 5 Anm. 35 argumentiert der Verf., die korrekte Schreibweise sei „Quartodezimaner". Ich habe in der Tat überspitzt formuliert (S. 9 Anm. 1 meines Buches), daß die Form „Quartodecimani" die spätere Wortbildung sei. Trotzdem meine ich nach wie vor, daß die korrekte Schreibweise „Quartadecimaner" ist, eben weil es um die Einhaltung der quarta decima geht.

Erwartung der Parusie in der Passanacht sehr stark im Vordergrund". Dagegen hatte er jedoch S. 3 f. gesagt: „Man darf freilich diese christliche Passaerwartung nicht überbewerten", da sie nur in wenigen Quellen begegne, nämlich eindeutig zuerst in der Ep. Apost. S. 11 wird – in Übereinstimmung mit meiner Untersuchung – auf die Bedeutung des stellvertretenden Fastens für die Juden hingewiesen. S. 13 heißt es: „Es ist nicht auszuschließen, daß die quartodezimanische Passafeier einen größeren Festinhalt hatte, als sich den wenigen Zeugnissen unmittelbar entnehmen läßt". S. 20 liest man: „Das Gedächtnis des Todes Jesu ist das beherrschende Motiv der Passafeier". S. 31 heißt es, daß das Gedächtnis des Todes Jesu zum Festinhalt bei den Quartadecimanern gehörte, in geringerem Maße auch das seiner Auferstehung. S. 212 konstatiert der Verfasser, daß es auf Grund der schmalen Quellenbasis unmöglich sei, „Aussagen darüber zu machen, welches Gewicht dieser Parusieerwartung innerhalb der gesamten Passafeier zukam". Dann aber meint der Verf. S. 220, „daß im quartodezimanischen Passa die Parusie wichtiger gewesen sei als die Auferstehung, in der Osterfeier am Sonntag dagegen die Auferstehung wichtiger als die Parusie".

In der Tat: die Quellenbasis für die Anfänge des Passafestes ist schmal. M. E. muß aber darüber hinaus eine kritische Sichtung der vorhandenen Quellen vorgenommen werden, worum ich mich seinerzeit bemüht habe. Herr Huber verzichtet auf eine solche kritische Quellenanalyse. Insbesondere geht er auf die von mir behaupteten Differenzen zwischen dem Brief des Irenäus und dem Bericht Eusebs, h. e. V, 23 ff., nicht ein. Daß für diesen oder jenen Festinhalt beim quartadecimanischen Passa die Quellenbasis schmal ist, kann m. E. kein überzeugendes Argument sein, um die Bedeutung der Parusieerwartung in Zweifel zu ziehen. Da die meisten Berichte aus späterer und vor allem aus großkirchlicher Sicht stammen, ist ohne weiteres damit zu rechnen, daß wichtiges Material verloren gegangen ist. Die Tatsache, daß die Parusieerwartung, wenigstens in der Form der Naherwartung, schon früh im Rückgang begriffen war, läßt die Meinung als durchaus vertretbar erscheinen, daß ein solcher Gedanke, der uns später nur sporadisch überliefert ist, einst im Zentrum der quartadecimanischen Passafeier gestanden hat. Daß andererseits Tod und Auferstehung Christi für die Quartadecimaner von Bedeutung waren, ist selbstverständlich und von mir auch nicht bestritten worden. Aber gerade von einer kritischen Quellenanalyse her stellt sich doch die Frage, ob nicht Parusieerwartung und stellvertretendes Fasten ursprünglich eher im Zentrum gestanden haben als die Feier des Gedächtnisses von Kreuz und Auferstehung Jesu. Für die Anfangszeit sind wir, was die Quellen betrifft, im wesentlichen auf den Brief des Irenäus und die Ep. Apost., die Verf. trotz einigen Zögerns (S. 12) ebenfalls für die Quartadecimaner heranzieht, angewiesen, in geringerem Maße auf die Passa-Homilie Melitons. Darüber hinaus sind einzelne verstreute Notizen aus späterer Zeit mit Vorsicht zu verwerten. Hält man jedoch Eusebs Bericht und andere spätere Nachrichten in der Hauptsache für zutreffend, obwohl mindestens starke Akzentverlagerungen gegenüber den ältesten Nachrichten zu beobachten sind, so verschiebt sich das Bild von den Anfängen in erheblichem Umfang.

Der Verf. hat sich mit anderen Meinungen, so auch mit meiner eigenen, im ganzen fair auseinandergesetzt, wie überhaupt die Sekundärliteratur in reichem Umfang herangezogen ist. Ich kann es mir aber doch nicht versagen, auf einige Ungenauigkeiten aufmerksam zu machen, die dem Leser schwerlich ein korrektes Bild von der Auffassung anderer vermitteln. S. 11 behauptet er, ich hätte unter weiteren Belegen für das quartadecimanische Fasten auch Origenes genannt; in meinem Buch S. 65 habe ich jedoch lediglich davon gesprochen, daß es „möglich" sei, „daß . . . (hier) auf die gleiche Fastentradition angespielt wird". S. 19 argumentiert der Verf. gegen meine These, quartadecimanisches Passa und großkirchliches Ostern hätten ursprünglich einen verschiedenen Festinhalt gehabt, damit, daß gerade die Parusieerwartung bei beiden begegne, wobei er sich auf Isidor, Etym. VI, 17, 12, beruft; er verschweigt jedoch, daß ich bereits S. 83 f. meines Buches diesen Beleg genannt hatte; zudem wird meine These, daß das Osterfest wesentliche Momente des älteren Passafestes übernommen hat (S. 121 bei mir), nicht recht deutlich vom Verf. referiert. S. 41 behauptet der Verf., ich meinte, in dem Schluß von Melitons Passa-Homilie die Parusie-

erwartung finden zu können; S. 81 hieß es bei mir vorsichtiger: „Vermutlich spielt Meliton . . . auch mehrfach auf diese eschatologische Erwartung an". Wenn Verf. S. 52 sagt, Lesung und Erläuterung von Ex. 12 sei bei der Osterfeier vom quartadecimanischen Passa übernommen worden, hätte er vielleicht auf S. 77 meines Buches verweisen können, wo bereits das gleiche stand. S. 84 Anm. 54 gibt Verf. es als meine Meinung wieder, das Gesetz Cod. Theod. XVI 10, 24 richte sich „in erster Linie" gegen die Quartadecimaner, wohingegen in meinem Buch S. 128 Anm. 4 gerade die Worte „in erster Linie" nicht stehen. Solche Verschärfungen und Verschiebungen, die bei Herrn Huber keineswegs immer begegnen, für die aber noch weitere Beispiele genannt werden könnten, geben die Meinung anderer nicht zutreffend wieder.

Einige andere Ungenauigkeiten oder Mängel seien weiter genannt. Die schon erwähnte Meinung des Verf., das quartadecimanische Passafasten habe früher als die jüdische Passafeier begonnen, wird S. 10 als Vermutung hingestellt, wobei zutreffend hinzugefügt wird, daß es hierfür keine Quellenbelege gibt; S. 11 wird jedoch schon einfach konstatiert: „Das Fasten beginnt vor dem Anfang des Passamahles", und auch im folgenden wird die Ungesichertheit dieser Vermutung nicht erwähnt, im Gegenteil aus dieser bloßen These auf die stärkere Abgrenzung der Quartadecimaner gegenüber den Juden geschlossen. Was Melitons Passa-Homilie betrifft, so hat Verf. leider noch nicht die Ausgabe von O. Perler, Méliton de Sardes, Sur la Pâque et Fragments, Sources Chrétiennes 123, 1966, herangezogen. Im übrigen teilt der Verf. S. 12 Anm. 9 die m. E. unrichtige Annahme, als wäre der von Testuz herausgegebene Text B der Homilie zuverlässiger als der Text A. Dagegen hat jüngst St. G. Hall, The Melito Papyri, JThS N. S. 19, 1968, S. 476 ff. – Herr Huber hat diesen Aufsatz nicht mehr heranziehen können – die Bevorzugung von B gegenüber A grundsätzlich und auch an einer Reihe von einzelnen Stellen in Frage gestellt. – In dem Abschnitt S. 31–45 bemüht sich Herr Huber um den Nachweis, daß Meliton kein Quartadecimaner gewesen sei. Der Hauptgrund, den Verf. geltend macht, ist, daß in der Passa-Homilie – man sollte sie genausowenig „Osterpredigt" nennen (Herr Huber S. 31, 41 ff. u. ö.), wie man sie als „Karfreitagspredigt" bezeichnen darf (Bonner), da sie einfach den Titel „Über das Passa" trägt – sich kein Hinweis auf die Parusieerwartung der Quartadecimaner finde. Hier gibt es in der Tat manche Schwierigkeiten, deretwegen ich seinerzeit (cf. o.) auch mich sehr vorsichtig ausgedrückt habe. Nach dem Verf. besteht die scharfe Alternative: „Entweder ist die Predigt von einem Quartodezimaner; dann ist die Bestimmung des Festinhalts des quartodezimanischen Passa durch Lohse verfehlt: Die Parusieerwartung hat dann nicht die zentrale Bedeutung, die er ihr zuspricht. Oder Melito, der Verfasser der Predigt, ist kein Quartodezimaner" (S. 43). Ich halte diese Alternative für unglücklich. Eine glatte Lösung des Problems weiß ich auch nicht, aber es ist doch damit zu rechnen, daß die Parusieerwartung nicht einfach Gegenstand der Predigt sein mußte und doch trotzdem zentral zum Festinhalt gehörte. Verf. meint darüber hinaus, Polykrates von Ephesos habe in seinem Brief an Viktor einfach manche Autoritäten für seine Passafeier angeführt und so auch den Namen Melitons hinzugefügt, ja vielleicht habe er nicht einmal gewußt, daß Meliton bereits von der quartadecimanischen Tradition abgerückt war (S. 37, 45). Diese Behauptung widerspricht allem, was sonst über Polykrates bekannt ist. Der in diesem Zusammenhang wichtige Aufsatz von W. Kühnert, Der antimontanistische Anonymus bei Eusebius (ThZ 5, 1949, S. 436 ff.; cf. mein Buch S. 82), der gerade auf die Besonnenheit und das Traditionsbewußtsein des Führers der Quartadecimaner hingewiesen hat, ist vom Verf. nicht berücksichtigt worden: wenn Kühnerts Darstellung richtig ist, ist die Behauptung des Verf. ganz unwahrscheinlich. – Auseinandersetzungen mit manchen anderen Ansichten des Verf. muß ich mir hier ersparen, so z. B. mit seiner m. E. verfehlten Darstellung der Bedeutung der synoptischen bzw. johanneischen Chronologie für die Passafeier (Verf. S. 21 ff.); oder mit der Ansicht, Eusebs Bericht über die Passastreitigkeiten verrate eine antirömische Tendenz (S. 70 Anm. 59), was m. E. so pauschal nicht gesagt werden kann; oder mit der Auffassung, daß das Osterfest von Soter in Rom eingeführt worden ist.

Was die Anfänge des Passafestes und auch die Entwicklung im zweiten Jahrhundert betrifft, so kann ich mich von der Richtigkeit der Thesen des Verf. nicht überzeugen. Hingegen meine ich, daß die Einbeziehung der späteren Entwicklung gut ist und daß Herr Huber hier an einer Reihe von Stellen weiterführende Beobachtungen gemacht hat. Beachtung verdient hier u. a. vor allem der Abschnitt über die Entscheidung von Nicäa (S. 61–75). Verf. schließt sich hier wieder stärker an Duchesne an und vermag für seine Deutung, die hier im einzelnen nicht referiert werden kann, einen bisher übersehenen Text aus Filastrius anzuführen (S. 71 f.). Danach dürfte es nun doch gegen meine Darstellung (S. 17 f. u. ö. in meinem Buch) wahrscheinlich sein, daß das Feiern „mit den Juden" auf die Osterfeier am Sonntag nach dem 14. Nisan hinweist. Andererseits gibt auch Herr Huber zu, daß es damals durchaus noch Quartadecimaner gegeben hat: in Resten haben sie sich bis ins fünfte Jahrhundert gehalten (S. 88).

Das zweite und das dritte Kapitel des Buches, auf die hier nur kurz hingewiesen werden kann, sind durchaus verdienstvoll. Zum Wesen und zur Geschichte der Allegorese, auf die Herr Huber S. 89 ff. eingeht, wäre nunmehr allerdings die weiterführende Untersuchung von Irmgard Christiansen, Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien, Diss. theol. Kiel 1964, gedr. 1969, heranzuziehen. Eine andere Einzelheit: die Etymologie „Páscha-páschein" begegnet der Sache nach nicht erst bei Meliton (Verf. S. 112), sondern bereits bei Philo, Quis rer. div. 192 (s. mein Buch S. 53). Von daher wären die Akzente in der Darstellung der Passa-Typologie etwas anders zu setzen. Die Darstellung der Geschichte der Predigten zu Karfreitag und Ostern bietet viel wertvolles Material, das zudem übersichtlich und profiliert dargestellt worden ist. Zunächst werden die Unterschiede zwischen Meliton, Tertullian, der monarchianischen Osterpredigt sowie Origenes herausgearbeitet. Die folgenden Untersuchungen ergeben, daß der Osterfestkreis in immer stärkerem Maße „historisiert" wurde: diese Entwicklung führte zu der Beseitigung der Typologie, welche am reinsten bei Meliton begegnet (S. 147) und zum weiteren Vordringen der Heilsereignisse auf verschiedene Feiertage die wesentlichen Momente der altchristlichen Auffassung des Osterfestes lebendig (S. 178).

Hamburg *Bernhard Lohse*

Reinhart Staats: Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften (= Patristische Texte und Studien, Band 8). Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1968. VII, 144 S., geb. DM 34.–.

Die Schrift De instituto Christiano des Gregor von Nyssa, deren vollständigen Text erst W. Jaeger entdeckt und herausgegeben hat, stimmt inhaltlich und besonders in den verwendeten Bibelzitaten so weitgehend mit dem von H. Dörries entdeckten sog. Großen Brief des Pseudo-Makarios, also wohl Symeons von Mesopotamien, überein, daß an der Annahme der literarischen Abhängigkeit einer der beiden Schriften von der anderen nicht vorbeizukommen ist. Welche besitzt die Priorität? Jaeger hat die Frage im Sinne der Abhängigkeit Symeons beantwortet (in seinem Buch: Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954). Die umgekehrte Lösung hat J. Gribomont vorgeschlagen (Le De Instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse, Studia Patr. V, 1962, 312–322) und Gregor als den Abhängigen hingestellt. Welche Entscheidung ist richtig? Beide Werke tragen das unverkennbare Gepräge von Geist und Sprache ihres Autors, und weder Gregor noch Symeon möchte man zutrauen, daß sie stillschweigend das Werk eines anderen überarbeitet und als ihr eigenes ausgegeben hätten. Es gilt also nicht nur mit überzeugenden Gründen die Abhängigkeit der einen Schrift darzutun, sondern nach Möglichkeit auch die Motive für eine solche Umschrift aufzuhellen. Diese Aufgabe hat sich R. Staats in seiner unter der Obhut von H. Dörries entstandenen Göttinger Dissertation gestellt, deren überarbeitete Fassung hier angezeigt wird. (Seine Ergebnisse hat Staats schon früher in einem Aufsatz zusammengefaßt: Der Traktat Gregors von Nyssa „De Instituto Christiano" und der Große Brief Symeons, Stud. Theol. 17, 1963, 120–128). Staats schlägt den einzigen bei einer solchen

Untersuchung gangbaren Weg ein, den des Einzelvergleichs einer möglichst großen Zahl von Stellen (insgesamt 50), und gelangt dabei zu dem Ergebnis, daß Gregor den Großen Brief Symeons als Vorlage benützt habe.

Staats gliedert die behandelten Stellen in sieben Gruppen, die er jeweils unter einem anderen Gesichtspunkt untersucht. Der erste Abschnitt A zeigt, daß Symeons Brief eine Kampfschrift ist, die sich leidenschaftlich gegen den Vorwurf der Häresie zur Wehr setzt, während sich Gregor in keiner vergleichbaren Frontstellung befindet. Es ist wahrscheinlicher anzunehmen, daß Gregor die konkreten Züge der Vorlage weggelassen hat, als umgekehrt. B behandelt acht Fälle von biblischen Zitaten und Anspielungen im Großen Brief, die an den parallelen Stellen in Gregors Traktat als solche unkenntlich sind. Es ist schwer vorstellbar, daß Symeon als der Abhängige Gregors Worte zu biblischen Wendungen umgestaltet hätte, wohl aber läßt sich der umgekehrte Fall denken, daß Gregor vorgegebene biblische Ausdrücke verändert habe. C sammelt Stellen, an denen die selben biblischen Zitate fester in Symeons als in Gregors Text gefügt sind, was am Gedankengang und an verschiedenen Rückbezügen deutlich wird – wieder ein Hinweis, daß Gregor der seine Vorlage Bearbeitende und Umgestaltende ist. D behandelt Stellen, an denen einzelne Begriffe bei Symeon jeweils fester im Kontext stehen als bei Gregor, E solche Textpartien, in denen sonst für Symeon charakteristische Begriffe und Gedanken in Gregors Traktat auftauchen, also offenbar von diesem übernommen sind. In seinem Abschnitt F, der sich mit den (in der Tat auffälligen) grammatikalischen Fehlern im Traktat Gregors beschäftigt und diese auf Versehen bei der Umschrift der Vorlage zurückführen will, berührt Staats eine grundsätzliche Frage der Textherstellung. Allerdings ist er wohl zu mißtrauisch gegenüber dem von Jaeger beschrittenen Weg, solche Fehler mit dem Mittel der Konjektur zu heilen (S. 75 f.). Soweit ich sehe, haben wir keine Möglichkeit der Entscheidung, ob sämtlichen Handschriften gemeinsame Textverderbnisse, wenn sie sich nicht zwingend aus der Umgestaltung der Vorlage erklären lassen, auf Gregor selbst zurückgehen oder erst im Laufe der Überlieferung entstanden sind. Man wird jeweils mit beiden Möglichkeiten zu rechnen haben. Wahrscheinlich scheint mir ein Versehen schon bei der Umarbeitung De inst. Chr. S. 42, 17 Jaeger; 47, 4; 67, 13; 87, 9; 50, 6 f. An den übrigen Stellen bleiben Jaegers Emendationen erwägenswert. Der Abschnitt G zeigt an zwei Stellen des Gregortraktates Inkonsequenzen des Gedankenganges auf, die wieder aus der Abhängigkeit vom Großen Brief ihre wahrscheinlichste Erklärung finden. Als Beispiel seien hier zwei der von Staats behandelten Stellen vorgeführt: Den Worten *ὑπέρογκα ματαιότητος φρονοῦντας* bei Symeon (S. 234, 27 f. Jaeger; vgl. II. Petr. 2, 18) entspricht bei Gregor *φρονήματι ματαίῳ πεφυσημένοι* (S. 43, 7). Es dürfte einleuchten, daß Gregor den biblischen Ausdruck, den er bei Symeon las, umgeformt hat und nicht Symeon das Kunststück vollbracht hat, die Formulierung Gregors in ein Bibelzitat zu verwandeln (Staats S. 21 f.). In Abschnitt C (S. 38–40) behandelt Staats die vielleicht eindrucksvollste Beweisstelle für die Priorität Symeons: Nach der Anführung von Eph. 1, 19 f. sagt dieser: *κατ' ἐκείνην φήσὶ τὴν ἐνέργειαν τοῦ πνεύματος, ἵνα καὶ ὑμεῖς τὴν πληροφορίαν δέξησθε* (S. 249, 5 f.). Die Parallelstelle bei Gregor lautet: *καθαρῶς περὶ τῆς τοῦ πνεύματος λέγει μετουσίας καὶ τῆς ἐκείνου πρὸς τοὺς μεταλαμβάνοντας ἐνεργείας, ὅπως ἄν, φησίν, καὶ ὑμεῖς τὸν αὐτὸν δέξησθε τρόπον τὴν ἐκείνου πληροφορίαν* (S. 59, 1–4). Das *φησίν* bei Gregor ist unerklärbar, denn der Satzzusammenhang, in dem es steht, ist als Zitat nicht verifizierbar. Es läßt sich nur begreifen, wenn Gregor bei der Umschrift des Großen Briefes versehentlich den ganzen Satz als Zitat verstanden hat. Staats ist sich der unterschiedlichen Beweiskraft der von ihm gesammelten Belege durchaus bewußt. Auf S. 104 f. stellt er deshalb noch einmal 16 Punkte zusammen, an denen die Priorität Symeons nach seiner Meinung mit überzeugender Klarheit hervortritt (1, 10, 11 und 13 halte ich freilich nicht für durchschlagend). Aber die Gesamtheit der Belege spricht eindeutig für die Abhängigkeit Gregors.

Welches Ziel hat Gregor mit der Umschrift des Großen Briefes verfolgt? Eine Reihe von Abänderungen der Vorlage läßt nur den Schluß zu, daß er deren messalianische Irrtümer korrigieren und von ihnen beeinflußte Mönche zur kirchlichen Lehre zurückführen wollte. Gregor wendet sich gegen die messalianische Erwartung der vollen

Geistererfahrung (S. 58, 12–15; 58, 24–59, 4) und gegen die Meinung, die Ausrottung des Bösen und die Vollkommenheit seien jetzt schon erreichbar (84, 16–21). Er scheint die messalianische Lehre von der Einwohnung des Bösen im Menschen zu bekämpfen (81, 12–22), lehnt die Überbewertung des Gebetes durch die Messalianer ab (61, 4–7; 77, 15–20; 81, 1–12) und betont die Notwendigkeit klösterlicher Zucht gegenüber der von den Messalianern beanspruchten pneumatischen Freiheit (66, 19–67, 7; 70, 15–19). Und neben der Geisterfülltheit hebt Gregor die Wichtigkeit der Tugend hervor (83, 5–14). Sehr aufschlußreich ist, daß Gregor einmal selbst anscheinend einer möglichen messalianischen Kritik zuvorkommen möchte, nämlich dem Vorwurf, er verfälsche die biblische Lehre durch die ἔξωθεν λογισμοί (S. 43, 3–7); Symeon betont in dem parallelen Passus lediglich die Schriftgemäßheit seiner Lehre (S. 234, 26–28).

Trotz des Sichtbarwerdens dieser korrigierenden Tendenz der Umschrift, die also das treibende Motiv gewesen sein wird, bleibt Gregors Verfahren rätselhaft genug. Er selbst hat in seiner Schrift De virginitate scharf gegen die Messalianer Stellung genommen, und auch die kirchliche Politik gegenüber dieser Bewegung zeigt wenig Bereitschaft zur Verständigung oder Versöhnung. Das harte Vorgehen des Amphilochios von Ikonium ist bekannt. Die Umstände von Gregors auffallend milder Stellungnahme bedürfen also noch der weiteren Untersuchung; die Bemerkungen von Staats (S. 103 ff.) zu dieser Frage genügen nicht. (Vgl. aber H. Dörries, Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer: Zum Umgang der Alten Kirche mit Häretikern, in: Wort und Stunde I [1966, S. 334–351] 346 f.). Konnte Gregor hoffen, auf solche Weise einen Bruch zwischen den Parteien zu verhindern? Die von Staats S. 112 ff. erwähnte Brieffälschungsaffäre, von der wir aus Basil. ep. 58.60 wissen, bildet keine wirkliche Parallele, weil Gregor dort selbstverfertigte Briefe unterschob, während er sich hier ein Werk Symeons aneignete.

Soviele Probleme der Traktat Gregors uns stellt, es geht nicht an, diese durch die Erklärung seiner Unechtheit zu lösen, wie dies unlängst J. Daniélou unter Hinweis auf inhaltliche Besonderheiten gegenüber Gregors anderen Werken versucht hat (Rech. S. R. 56, 1968, 146 f.). Die stilistische und gedankliche Übereinstimmung von De inst. Chr. mit Gregors echten Schriften ist zu groß, als daß an seiner Autorschaft gezweifelt werden könnte. (Vgl. die Nachweise bei Jaeger, Two Rediscovered Works S. 115–142). Die Eigenheiten des Traktates, die ihn eine Sonderstellung unter den Schriften Gregors einnehmen lassen, erklären sich dagegen aus der Abhängigkeit von Symeon (dazu Staats S. 67–74).

Der wohl sichere Nachweis der Abhängigkeit Gregors vom Großen Brief verlangt eine neue literarische und geistesgeschichtliche Wertung und Einordnung von De inst. Chr. Die literarische Leistung Gregors wird nicht mehr in der Originalität der Darstellung zu sehen sein, sondern in der Kunst der Umarbeitung in Gregors eigene Sprache. Staats betont mit Recht (S. 103), daß unsere modernen Vorstellungen von geistigem Eigentum nicht die der Antike sind. Für einen geübten Rhetor wie Gregor mag gerade das Unternehmen der Umschrift einen besonderen Reiz besessen haben. Bedeutsamer noch sind die Ergebnisse von Staats für die geistesgeschichtliche Würdigung von De inst. Chr. (S. 116–125). W. Jaeger hat in Gregors Synergielehre, wie sie in dieser Schrift entwickelt wird, die vollkommenste Lösung des Problems von Freiheit und Gnade auf dem Boden der griechischen Kirche gesehen; Gregor habe hier christliche Gnadenlehre und klassisches ἀρετή-Ideal zur Versöhnung gebracht (vgl. Two Rediscovered Works S. 70–114). Aber diese Synergielehre entwirft Gregor in Auseinandersetzung mit Symeon von Mesopotamien, dessen eigene Synergeia-Vorstellung Jaegers Ideal einer genauen Entsprechung von göttlicher Synergie und menschlicher Leistung sogar noch näher kommt als diejenige Gregors, der die menschliche Komponente beschränken möchte (Staats S. 188–124). Jaegers weitreichende Thesen werden also noch der Überprüfung in größerem Rahmen bedürfen. Das von Staats aus dem Vergleich des Traktates mit dem Großen Brief gewonnene Ergebnis, daß Gregor weniger Synergist ist als Symeon, würde in einer Gesamtuntersuchung von Gregors Gnadenlehre m. E. ihre Bestätigung finden: Gregor ist einer der am wenigsten synergistisch denkenden griechischen Theologen (dazu H. Langerbeck, Zur Interpretation Gregors von Nyssa, ThLZ 82, 1957, 81–90).

Die Ergebnisse von Staats sind gleich bedeutsam für die Gregor- wie für die Makarios-Forschung. Viele Fragen zu den Beziehungen zwischen Gregor und Symeon sind freilich noch offen. So wartet man mit Spannung auf die zweite von Staats (S. 124) angekündigte Untersuchung zu diesem Thema.

Heidelberg *Gerhard May*

François Martine: Vie des Pères du Jura. Introduction, texte critique, lexique, traduction et notes (= Sources crétiennes No. 142, série des textes monastiques d'occident No. XXVI). Paris (du Cerf) 1968. 534 S., 1 Karte, kart.

Die Vita Patrum Jurensium gehört seit ihrer Veröffentlichung durch Bruno Krusch in den Scriptores rerum Merovingicarum zu den umstrittensten Quellen der Merowingerzeit. Krusch selbst hielt sie für eine Fälschung der Karolingerzeit und stellte vier Beweisgruppen zusammen, die seine These stützen sollten. Erstens führte er rein philologische Argumente ins Feld mit dem Ziel, dem Autor Ausdrücke nachzuweisen, die nicht dem 5./6. Jahrhundert entstammen könnten, sondern erst seit der Karolingerzeit auftreten. Zweitens will Krusch Titulaturen (z. B. Praefectus praetorio Galliarum) und monastische Sitten nachweisen, die seiner Überzeugung nach erst dem 9. Jahrhundert angehören können, nicht jedoch dem 5./6. Jahrhundert. Drittens glaubt Krusch Textzitate in den VPJ feststellen zu können, die aus Quellen kommen, die lange nach der angeblichen Entstehungszeit der VPJ geschrieben wurden, wodurch der Fälschungscharakter der VPJ erwiesen wäre (z. B. Fredegar, 7. Jh.).

Schon L. Duchesne und R. Poupardin hatten eine Widerlegung der Kruschschen Quellenkritik versucht, H. Leclercq hatte dieselbe erweitert. F. Martine bringt nun (S. 30ff.) eine umfassende Analyse von Krusch's Argumenten und widerlegt sie Punkt für Punkt. Für die philologischen Bedenken Kruschs kann er sich weitgehend auf die Analyse des Textes durch P.-W. Hoogterp (1934) stützen, die die Sprache des Autors als ein genuines Werk des 6. Jahrhunderts erwiesen hat.

Die Neuausgabe des Textes der VPJ rechtfertigt sich schon aus der Tatsache, daß ihr nicht der Parisinus (lat. 11748) des 10. Jahrhunderts zugrunde liegt, den Krusch als Editionsgrundlage nahm, sondern eine Abschrift P. Chifflets von einem wesentlich älteren Original in Unzialis oder Halbunziale (Bisontinus), wodurch allein schon einige Bedenken Kruschs gegenstandslos werden. Gegenüber P hat der Bisontinus viel weniger Schreibfehler und weniger Barbarismen. Die Textvariante J (Jurensis, 11. Jh.?) ging vor allem in die liturgische Überlieferung des Kultes der Juraväter über, für dessen Verbreitung Cluny eine wesentliche Rolle spielte. Der Steit um die Echtheit der VPJ hat auch eine ideologiegeschichtliche Seite, als man in Kruschs teilweise sehr aggressiver Hyperkritik einen letzten (liberalen) Ausläufer jener bekannten Überzeugung der Aufklärung des 18. Jahrhunderts sehen kann, derzufolge Kirche und Religion nichts als „Priestertrug" seien.

Obwohl im vorliegenden Falle die Echtheit der VPJ nunmehr als erwiesen gelten kann, muß doch ebenso gesagt werden, daß man heute vielfach allzu leicht geneigt ist, ohne kritische Reserve verfälschte Quellen in ihrem Werte zu rehabilitieren, ein Verfahren, das in dieser generellen Form abzulehnen ist. Beginnt man doch heute beispielsweise sogar wieder an die Echtheit der sogenannten Königinhofer und Grünberger Hss zu glauben, Dokumente, die im Nationalitätenkampf zwischen Tschechen und Deutschen fast 150 Jahre eine unheilvolle Rolle gespielt haben.

Saarbrücken *Friedrich Prinz*

Mittelalter

Hubert Jedin (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III: Die mittelalterliche Kirche, 2. Halbband: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Von Hans-Georg Beck, Karl August Fink, Josef Glazik, Erwin Iserloh, Hans Wolter. Freiburg/Basel/Wien (Herder) 1968. XXX, 784 S., geb. Subskr. DM 92.–.

Hans Wolter (SJ) schrieb 5 der 6 Abschnitte des 1. Teils „Das Hochmittelalter" (S. 3–362). Die Überschriften zeigen das Hauptinteresse: 1) Das nachgregorianische Zeitalter (1124–54); 2) Bedrohte Kirchenfreiheit (1153–98); 4) Das Papsttum auf der Höhe seiner Macht (1198–1216); 5) Der Kampf der Kurie um die Führung im Abendland (1216–1274); 6) Die Krise des Papsttums und der Kirche im Ausgang des 13. Jahrhunderts (1274–1303). Eindeutig steht also die Geschichte des Papsttums im Mittelpunkt. Man erfährt Einzelheiten über die Familien der Päpste, Details aus der Geschichte des Kirchenstaates und der Güterpolitik (z. B. Bonifaz VIII. gegen die Familie Colonna, S. 347 ff.) sowie den Ausbau der päpstlichen Verwaltung (S. 39 ff. und 332 ff.). W. schildert die Vorgänge engagiert und zugleich kritisch. Er nennt die nachgregorianische Zeit „eine friedvolle Epoche", in der „sich die Kräfte der Reform . . . allenthalben entfalten" (S. 6). Kritisch sieht W. die „Altgregorianer . . ., die weiterzuleben gewillt waren in den Vorstellungen der kämpferischen Zeit des Investiturstreites" (S. 7). Alexander III. wird als „Juristenpapst" bezeichnet (S. 84), während die Bemühungen Friedrich Barbarossas, den honor imperii mit dem honor papatus zu vereinbaren, Verständnis finden. Noch kritischer wird geurteilt bei den Kämpfen um Becket; Alexander zeigte „jene eigentümlich zögernde, kompromißbereite, ja in etwa auch unaufrichtige Art, die ihm bereits von den Zeitgenossen verübelt wurde" (S. 92). Die Darstellung strebt hin zu Innozenz III.: „Es war, als ob alle Voraussetzungen hätten geschaffen werden sollen für Innozenz III., mit dem eine neue Epoche im historischen Entfaltungsprozeß der Christenheit einsetzte" (S. 113). Der Abschnitt über Innozenz bringt zunächst ein Haller-Zitat: Innozenz „war zum Herrschen geboren, alle Gaben hatte das Schicksal ihm dazu verliehen: unerschöpflichen Reichtum der Erfindung, feinste Menschenbehandlung, eine unvergleichliche Verbindung von Festigkeit im Wollen und Geschmeidigkeit im Ausführen, kühnsten Schwung des Strebens und nüchternste Berechnung der Mittel, genialen Überblick im Großen und peinlichen Fleiß im Einzelnen" (S. 174). Dem einschränkungslos übernommenen Zitat folgt das Bemühen, „ein im wesentlichen geistliches Profil dieses Papstes" zu zeichnen, um das sich die neue Forschung bemühte (S. 176). Innozenz strebte demnach keine Weltherrschaft an, ein Übergreifen „in das Gebiet weltlicher Rechtsverhältnisse war . . . nicht ausgeschlossen, doch geschah das nur subsidiär" (S. 176). Über das Anwachsen der päpstlichen Macht sagt W. zusammenfassend: „Ein gewaltiger Apparat für die kirchliche Rechts- und Verwaltungsarbeit, der natürlich auch entsprechende Funktionen im Regiment des Kirchenstaates wahrzunehmen hatte, ließ gegen Ende des 13. Jh. erkennen, wie weitgehend die praktische Leitung der Kirche durch den Papst geworden war. Belastet mit allen Schwächen großer Bürokratien, aber auch ausgezeichnet durch erstaunliche Leistungen von Gericht, Kammer und Kapelle, gehörte die Kurie des 13. Jh. zu den eindrucksvollsten Phänomenen kirchlichen Lebens im hohen Mittelalter" (S. 339). Daher wird Cölestin V. kurz und kritisch dargestellt: „Der Traum vom Engelspapst war gescheitert, fromme Askese genügte nicht für die Leitung der universalen Kirche . . ." (S. 343). Ausführlicher und positiver wird Bonifaz VIII. beurteilt: „Unbestritten bleibt seine hervorragende juristische und administrative Begabung, die kraftvolle Führung der Kurie, die intensive Arbeit, die er von sich selbst und von seinen Mitarbeitern verlangte" (S. 356).

Neben der primären Linie päpstlich-machtpolitischen Inhalts steht ein starkes Interesse am inneren Leben der Kirche. Die Reformorden der Zisterzienser, Prämonstratenser und Regularkanoniker werden liebevoll dargestellt (S. 14 ff.), die Kapitel

„Monastischer Humanismus" und „Die neue Theologie: Abälard, Petrus Lombardus und Gratian" (S. 50–66) sind ebenso gelungen wie die über die Frühscholastik und Frühkanonistik (S. 114 ff.), über die Bettelorden (S. 214 ff.), über „Kirchenrecht und kirchliche Verfassung" (S. 284 ff.) sowie die Kapitel „Christliches Schwärmertum im 13. Jhdt" und „Die Blütezeit der Scholastik und der abendländischen Universität" (S. 306–331). Verharmlost werden die düsteren Vorgänge in der Kirchengeschichte des Hohen Mittelalters. Kapitel 5 „Der 2. Kreuzzug. Mission in Spanien und im slawischen Osten" (S. 44 ff.) enthält kaum einen kritischen Akzent. „Vom Papst geplant, von der goldenen Beredsamkeit des hl. Bernhard gepredigt und befeuert und von den zwei Hauptmächten des Abendlandes geführt, hatte der Kreuzzug so viel für Ruhm und Rettung der Christenheit verheißen" (S. 49). Der Wendenkreuzzug von 1147 wird milde kritisiert: „Teilweise erwiesen sich nämlich die Slawen, die man unterwerfen wollte, als gute Christen, so daß man einen Krieg gegen sie nicht als Kreuzzug hätte bezeichnen sollen" (S. 49). In Kap. 10 über den 3. Kreuzzug spricht W. von „Kreuzpredigt" und „Kreuzlied"; sieht er gar nicht den Unterschied zwischen Kreuz und Kreuzzug? W. freut sich über die neue Kreuzzugsfrömmigkeit; es eröffneten sich „ganz neue Felder frommer Gebärde, opfervoller Hingabe, selbst mystischen Erlebens" (S. 101). Primär sind die Ritter gemeint: „Dem Zuge zu einer Sakralisierung der Lebens- und Berufsstände erschließt sich das abendländische Rittertum, der Hauptträger der Kreuzzugsbewegung, in besonderem Maße" (S. 138). Es werden die „Forderungen ritterlicher Sittlichkeit, Treue und Dienst, sakralisiert, wie denn auch Waffen und Fahnen gesegnet werden und die Schwertleite zur Ritterweihe wird" (S. 138/139). Das ist „eine für das 12. Jh. charakteristische Form religiöser Laienkultur" (S. 139). Kapitel 36 „Das Ende des Kreuzzugszeitalters" spricht von einer „Erweiterung und Politisierung des Kreuzzugsgedankens" im 13. Jahrhundert – als ob die Kreuzzüge jemals unpolitisch gewesen wären! Nach solcher Darstellung der Kreuzzüge überrascht es kaum, daß auch die Inquisition verharmlost wird. „Der Häretiker wird dem Ungläubigen gleichgestellt, ein Krieg gegen ihn ist verdienstlich, ein heiliger Krieg; ein Christ, der an ihm teilnehmend fällt, stirbt als Märtyrer" (S. 131). „Es wird deutlich, daß die Kirche die drohende Gefahr des Einbruchs auflösender Kräfte in den Organismus der Ecclesia deutlich erkannte und sich wappnete, ihr kraftvoll zu begegnen" (S. 132). Kann man solche Sätze anders verstehen als im Sinne einer pauschalen Zustimmung zur Inquisition? Dabei hat W. Verständnis für die Anliegen der Häresie, die „nicht eigentlich eine Reaktion gegen die kirchliche Reform, sondern nur deren Übersteigerung ins Häretisch-Radikale gewesen war" (S. 123). Der katholische Klerus Südfrankreichs stand „durch täglichen Kontakt mit den Katharern ihren Ideen" nahe (S. 201). Oft handelt es sich um „schwärmerische Einschläge in das Gewebe eines an sich frommen und rechtgläubigen Organisationsvorganges" (S. 267). Aber dennoch wird die Anwendung von Gewalt von W. letztlich mit nur geringer Einschränkung gutgeheißen: „Völlig auszurotten vermochte auch diese systematisch fundierte und allenthalben wirksam werdende Inquisition die Ketzerei nicht. Aber durch sie wurde jedenfalls bei jeder Abweichung vom Kirchenglauben ein scharfer Abwehrkampf möglich" (S. 272). Die Frontstellung Kirche – Ketzer wird nie in Frage gestellt. Nur in diesem Schema wird abschließend vorsichtig kritisiert: „All das kann man nur von den Voraussetzungen der hochmittelalterlichen Gesellschaftsordnung her begreifen. Ihr einigendes Band war der Glaube, den die Häresie zu zersetzen drohte. Die Christenheit führte mit allen Mitteln ihrer kirchlichen und weltlichen Gewalten gegen diese Bedrohung einen Kampf um ihre Selbsterhaltung. Vielleicht war ihr eigentlich christliches Selbstverständnis in manchen Schichten verdunkelt. Diese Schatten bleiben und sollten den kommenden Generationen eine Mahnung sein. Bessere Erkenntnis verpflichtet zu reinerer Entscheidung, aber auch zu verständnisvollem Urteil über die Vergangenheit" (S. 273). Kritik in derartig homöopathisch verdünnter Form ist aber kaum noch zu unterscheiden von Apologetik!

Für den 2. Teil des Bandes („Das Spätmittelalter", S. 365–740) stellt der Tübinger Kirchenhistoriker Fink die äußere, päpstlich-politische Linie dar. Zu zahlreichen römischen und mittelitalienischen Einzelheiten kommen nun noch entsprechende An-

gaben über Südfrankreich und Avignon. Mit Bedauern sagt Fink: „Es ist ein Unterschied, ob die römischen Päpste wenn nicht in Rom selbst, so doch in den Festungen des Kirchenstaates wie Viterbo, Perugia, Orvieto und Anagni, residierten oder ob Clemens V. in der Gascogne und Provence umherzog" (S. 371). Der Prozeß gegen den verstorbenen Bonifaz VIII. wird sehr kurz erwähnt (S. 372/73), der Untergang des Templerordens breiter (S. 373 ff.). Schonungslos wird Johannes XXII. dargestellt: „Am wichtigsten schienen ihm wohl juristische Fragen" (S. 392). F. tadelt die „anmaßende Gleichsetzung seiner Politik mit der Kirche, der Hierarchie mit der Religion". Sarkastisch lautet das Schlußurteil: „Sein Pontifikat ist der Höhepunkt des hierokratischen Systems, und wer in diesem etwas Positives erblickt, kann Johannes XXII. als einen der bedeutendsten Päpste bewundern" (S. 393). Noch kritischer urteilt F. über Clemens VI., einen „der glänzendsten Vertreter des avignonesischen Systems, wenn man darunter großartige Repräsentation, fürstlich-luxuriöse Hofhaltung und ungehemmte Förderung der Verwandten und Landsleute versteht" (S. 402). Das Kapitel „Die Kurie in Avignon" (S. 413–24) ist ein Musterbeispiel einer subtilen Darstellung mit einem stets kritischen Unterton. Zur Entstehung des Papstschismas sagt F.: „Urban VI. macht den Eindruck einer pathologischen Persönlichkeit" (S. 494), Clemens VII. wurde daher mit guten Gründen gewählt. Letztlich waren „beide Päpste weitgehend nur Figuren der großen europäischen und kleinstaatlichen italienischen Politik" (S. 500). Natürlich wiederholt F. seine These über die Reformkonzilien und sagt schon über das Konzil von Pisa: „Aus einer Zeit heraus beurteilt kann ihm die Anerkennung als „concilium generale" nicht verweigert werden. Schon was die Teilnehmerzahl angeht, übertrifft es an Zahl und vor allem an Vertretung der „ecclesia universalis" die Laterankonzilien mit Ausnahme des vierten, Vienne und auch die beiden ersten Tagungsperioden des Konzils von Trient . . . Pisa hat den Weg zur völligen Beseitigung des Schismas mit großem Erfolg eingeschlagen, und ohne Pisa ist die glückliche Beendigung der Spaltung schwer denkbar" (S. 514). Am Schluß des Kapitels betont F.: „Es gab also eine Mannigfaltigkeit der Meinungen über das Konzil und die Kirchenverfassung, und es geht deshalb nicht an, von einer allein richtigen „gottgewollten monarchischen Struktur" der Kirche im späten Mittelalter zu sprechen" (S. 516). Wyclif wird mit der neueren Forschung mehr von seinem theologischen und biblischen Interesse her erfaßt; F. bescheinigt ihm einen „streng scholastischen Stil" (S. 542). Hus wird größere Selbständigkeit zugestanden (S. 544). Das Konzil von Konstanz (S. 547 ff.) beschäftigte sich mehrfach mit Papst Johannes XXIII., den F. einmal mit dem Beinamen „senior" kennzeichnet (S. 548) und als „unwürdigen aber nicht unrechtmäßigen Papst" charakterisiert (S. 553). Für Hus ist „eine Rehabilitierung angebahnt" (S. 558), die Reformarbeit in Konstanz wird begrüßt einschließlich der konziliaristischen Grundsätze: „Fast allgemein wird als Ursache der Mißstände und des Großen Schismas die Nichtabhaltung von Generalkonzilien, das Verlassen der alten Canones und der mehr synodalen Verfassung der Kirche, die übertriebene Aufblähung der päpstlichen Macht angesehen" (S. 562). F. stellt seine alte These erneut fest: „Von der damaligen politischen und geistigen Lage her gesehen, ist das Konstanzer Konzil in seinem ganzen Verlauf als ökumenisch und sind seine Dekrete als allgemeinverbindlich zu betrachten" (S. 567). Papst Martin V. setzte sich „im Sinne der Restauration" ein, berief jedoch „die nach 5 Jahren fällige Synode nach Pavia ein" (S. 571). F. warnt davor, in der Entwicklung unter Martin V. „das Richtige und ‚Gottgewollte' zu sehen" (S. 572). Bei Eugen IV. wird sein „unsicheres, schwankendes und wohl auch unehrliches Verhalten" gegenüber dem Konzil getadelt (S. 575). Der Vertrag des Basler Konzils mit den Hussiten wird begrüßt: „Hätte man sich in Konstanz zum Entgegenkommen in der Kelchfrage entschließen können, so wäre wohl Vieles der Christenheit erspart geblieben" (S. 577). Dem Konzil von Ferrara-Florenz begegnet F. mit Skepsis: „Von einer Repräsentation der Gesamtkirche oder der europäischen Staaten kann keine Rede sein . . ." (S. 582). F. bedauert es, „wenn die konziliare Idee als etwas Falsches angesehen und von Radikalismus der Basler gesprochen wird" (S. 587). Die Streichung der Basler Synode aus der Reihe der Generalkonzilien zeugt nach F. „nicht von wissenschaftlicher Einstel-

lung sondern von Parteilichkeit" (S. 587). Das Kapitel schließt: „Um die Mitte des 15. Jahrhunderts liegt, kirchengeschichtlich gesehen, der entscheidende Einschnitt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Rom hat die Reform verhindert und dafür wenig später die Reformation erhalten" (S. 588). Auch im Kapitel „Renaissance und Humanismus" urteilt F. deutlich: „Gegenüber der Politik traten die eigentlich religiösen Anliegen des Papsttums in erschreckender Weise zurück" (S. 630). Pius II. wird als „reformwilliger Papst" beurteilt; sein Bild sei „gerade in letzter Zeit freundlicher gestaltet worden" (S. 647). Die jüngste Arbeit von H. Diener in der Festschrift Tellenbach, die F. noch nicht vorlag, stützt dieses Urteil. Sixtus IV. trägt am „weiteren Abgleiten der römischen Kurie in schrankenlosen Nepotismus und Verweltlichung . . . die Hauptschuld" (S. 657). Innozenz VIII. war unglücklich und schwach „in einer Zeit, die eine starke reformatorische Persönlichkeit erfordert hätte" (S. 659). Hart wird Alexander VI. beurteilt; dagegen neigen „neue Beurteiler" dazu, Savonarola „als Martyrer anzusehen und in der Frage, ob Ketzer oder Heiliger, sich für die letztere Aussage zu entscheiden" (S. 664). Den Papst Julius II. „als Retter des Papststums zu bezeichnen geht nicht an. Denn die Aufgaben des Papsttums liegen nicht in einer noch so geschickten, erfolgreichen, gewaltigen und gewalttätigen Politik, sondern in einem dem Beispiel Christi folgenden geistigen und geistlichen Dienen" (S. 671). Leo X. wird als Person weniger getadelt als „das von ihm übernommene und weiter ausgebaute System, das in religiöser Hinsicht nicht zu rechtfertigen war" (S. 676).

Zwischen den Abschnitten von Fink stehen die von E. Iserloh über das innere Leben der Kirche. Er beginnt mit dem Nominalismus, Wilhelm von Ockam war „eine die Zukunft prägende Gestalt" (S. 427). Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts „weicht der anfängliche, über das Ziel hinausschießende Radikalismus einer gemäßigteren Auffassung" (S. 435). Neue Stimmen zum Thema Kirche und Staat werden anerkannt, päpstliche Ansprüche kritisiert: „Mit bloßer Abwehr war nichts getan, erst recht mußte eine Übersteigerung der eigenen Position eine gegenteilige Wirkung auslösen . . . boten Päpste den politischen Kräften berechtigten Grund, ihnen wegen überholter und übersteigerter Ansprüche Widerstand zu leisten, dann lag es nahe, daß der Kampf sich bald gegen das Papsttum selbst richtete" (S. 440). Sehr deutlich sagt I.: „Während die Verteidiger der Kurie vielfach in verstiegener Weise ein abstraktes System vertraten, das weder der Vergangenheit der Kirche entsprach noch ihrer Zukunft Rechnung trug, sie also die Wirklichkeit und den Kairos verfehlten, meldeten die Vertreter des Staates für diesen elementare Rechte an . . ." (S. 443). Zum Armutsstreit sagt I.: „Hatte Christus als Mensch auf Eigentum und auf die Ausübung von Herrschaft über Mensch und Dinge verzichtet und sich dem Cäsar untergeordnet, dann mußte das auch Konsequenzen für seinen Stellvertreter auf Erden und alle haben, die in seinem Namen die geistliche Vollmacht ausübten" (S. 457). Das Kapitel über die Mystik steuert rasch auf Meister Eckhart zu. Die vom Papst verurteilten Sätze „lassen sich im Zusammenhang seiner Lehre als rechtgläubig erweisen"; dennoch sieht I. eine Schuld in seinem „grenzenlosen, immer wieder zu Übersteigerungen und Paradoxen greifenden Ausdruckswillen" (S. 469). Das Kapitel über die Devotio moderna stellt den Bezug zur Gestalt Jesu heraus, doch wird die imitatio Christi, die weltlose Frömmigkeit, recht kritisch gesehen: Es droht eine „Verkürzung des Geheimnisses der Schöpfung wie der Inkarnation", auch wird „das Geheimnis der Kirche nicht gesehen". „Es bleibt bei der Flucht aus der Welt, es fehlt die Kraft, sie in Christus heimzuholen und die Gefahr der Säkularisierung zu bannen" (S. 537). Kapitel 58 „Das innere Leben der Kirche" (S. 676 ff.) spricht einerseits von einer Verbürgerlichung des Kirchenwesens, andererseits wird eine stärkere Trennung des Priesters von der Gemeinde festgestellt. „Umso mehr Bedeutung bekam der Ritus, das äußere Zeremonienwesen und das Zeichen des Sakraments" (S. 683). So wurde man „für Massensuggestion und Aberglaube besonders anfällig . . ." (S. 691). Auch das Ordenswesen des Spätmittelalters" steht im Zeichen des Niedergangs" (S. 693). Das Kapitel „Theologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit" geht gründlich auf Nikolaus von Cues ein, bei dem I. die Rechtfertigung aus dem Glauben und Absage an Werkgerechtigkeit konstatiert: „Wenn

man den Kardinal wegen dieser seiner Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben als Reformator vor der Reformation hinstellen will, dann sagt man damit zugleich, daß damals die Reformation noch eine katholische Möglichkeit war . . . Er beweist die Möglichkeit, daß diese (Neuzeit) in Kontinuität und im Einvernehmen mit der Kirche hätte heraufkommen können, die Revolution also damals noch keine unbedingte historische Notwendigkeit war. Umso folgenschwerer, daß nach Pius II. die Reihe der Renaissance-Päpste im üblen Sinn begann und das Papsttum sich nun für lange Zeit der so dringend geforderten Reform verschloß" (S. 708). Im Kapitel über die Juden in der Christenheit des Mittelalters werden die in anderen Kapiteln verharmlosten Kreuzzüge in ihrer bösen Auswirkung nochmals erwähnt. Es gibt jüdische Einflüsse auf Albertus magnus, Thomas, Eckhart und den Cusaner (S. 724). Jüdische Konversionen sind selten; „das berühmteste Beispiel einer solchen Bekehrung ist Hermann Judaeus" (S. 725); umso mehr sollte hier nicht PL 170, sondern die neue Edition von G. Niemeyer in den MGH (1963) genannt werden. I. verweist auch auf die wirtschaftlichen Hintergründe, die eine Konversion behinderten (S. 728). Das letzte Kapitel über den Deutschen Humanismus behandelt mit besonderer Sorgfalt Erasmus und endet mit dem Satz: „Da brachen mit dem Auftreten Luthers Kräfte auf, die dem Fürsten der Humanisten in ihrer elementaren Wucht und ihrem existenziellen Ernst fremd, ja zuwider waren, zumal sie nicht im Bereich der „guten Wissenschaften" blieben, sondern den Mann der Straße mit ins Spiel brachten und von Erasmus, dem „vir duplex", klare Parteinahme fordert " (S. 740).

Abschnitte über die Ostkirche von H. G. Beck sind in beide Teile des Bandes eingearbeitet (S. 144–167 und 589–624). Beck geht aus von der Trennung des Jahres 1054, die vielfach eine „unbedenkliche communio in sacris" zuließ (S. 144). Erst die „Katastrophe von 1204" (S. 150) vertiefte den Bruch. Die Flucht des Patriarchen aus Konstantinopel gab dem Mönchtum größere Einflußmöglichkeiten. Unionsverhandlungen mit Rom sind entscheidend abhängig von politischen Gegebenheiten. Vor allem bemühte sich Kaiser Michael VIII., doch war er nicht „in der Lage, mit seiner Autorität in Sachen des Glaubens seinem Volk eine Union aufzudrängen" (S. 156). Auch Papst Gregor X. bemühte sich um die Union, die in Lyon 1274 zustandekam. Papst Martin IV. gab das Erreichte preis, indem er „Kaiser Michael VIII. . . . 1281 ohne jeden triftigen Grund exkommunizierte . . . Es kann kein Zweifel darüber bestehen, wer das anfällige Pflänzchen der jungen Union bedenkenlos zu Boden getrampelt hat" (S. 159). Das Kapitel „Das innere Leben der Kirche in der hochbyzantinischen Zeit" (S. 159–67) unterrichtet über Fragen der Verfassung, Synode, des kanonischen Rechts, Anfänge zu „einem Gegenüber von Staat und Kirche, das die frühe byzantinische Epoche in dieser Form nicht gekannt hatte" (S. 161). Häretische Bewegungen, Mönchtum und theologische Neuansätze bieten ein vielfältiges Bild. Im 51. Kapitel (S. 589 ff.) setzt B. mit dem Tode Michaels VIII. ein. Unionsbemühungen kommen erst nach 1300 unter dem Druck der Türkengefahr zustande. Die Verhandlungen in Ferrara-Florenz werden von der Ostkirche her nicht als „römisches Diktat" empfunden. „Es war das Konzil, das sich die Griechen immer gewünscht hatten" (S. 598). Fast alle unterschrieben 1439 in Florenz, aber nicht alle waren„ argumentierend überzeugt" (S. 599). Die Union blieb Episode. „Der erste Patriarch unter mohamedanischer Herrschaft, Gennadios Scholarios, regierte die Reste seiner Kirche, als wäre der Akt von 1452 nie vollzogen worden" (S. 600). Im Innern der Kirche setzte sich der Palamismus durch, der alte mystische Tradition fortsetzte und von B. als „psychophysische Sammlungs- und Gebetstechnik" charakterisiert wird (S. 601). Daneben blieb das geistige Leben in der byzantinischen Kirche des ausgehenden Mittelalters vielseitig und wurde von einer „nicht zu schmalen Schicht feinsinniger Humanisten" getragen (S. 609). Der steigende Einfluß des Mönchtums – auch im Zusammenhang mit dem Palamismus – war abträglich für die Kirchenpolitik; es fehlte besonnene Vertiefung in die Materie und abgewogenes Urteil" (S. 624). – In dem von J. Glazik geschriebenen Kapitel „Die Mission der Bettelorden außerhalb Europas" wird klar unterschieden zwischen Kreuzzug und Mission: „Entgegen der öffentlichen Meinung haben

die Bettelorden der Mission den Vorzug gegeben" (S. 481). Wirkungsmöglichkeit und Erfolge blieben gering, doch ist die Weite der Kirchengeschichte eindrücklich: Neben Mohamedanern wurden Mongolen und China erreicht, Unionsbemühungen erstreckten sich auf Nestorianer und Armenier, die koloniale Ausdehnung Portugals hat auch einen kirchengeschichtlichen Hintergrund. Eine sympathisch kritische Grundtendenz liegt jenem instruktiven Kapitel zugrunde.

Trotz der ausgezeichneten Beiträge über die Ostkirche und jenes gründlichen Blicks in die Mission bleibt der Band insgesamt doch einseitig auf Rom und das südliche Europa ausgerichtet. Das Register weist aus, wie viele italienische Kleinstädte und Familien mehr oder weniger oft genannt werden. Diese südlich-provinzielle Linie beginnt auf S. 11 mit der Mitteilung, „Innozenz II. gehörte zu den Papareschi aus Trastevere", – wobei jenem römischen Stadtteil im 12. Jahrhundert doch wohl kaum jener schlechte Ruf zukam, der ihm heute anhaftet? Ein Höhepunkt dieser Darstellungsart sind die Seiten 661–63, die alle legitimen, illegitimen und sonst noch vermutbaren Kinder des Papstes Alexander VI. aufzählen. Für Nord- und Osteuropa besteht dagegen kaum Interesse. Eskil von Lund wird als „Primas von Schweden" bezeichnet (S. 74), obwohl er primär zuständig war für Dänemark, zu dem Lund damals gehörte. Kilströms verdienstvolles Buch „Den kateketiska undervisingen i Sverige under medeltiden" (1958) wird S. 102 genannt, – um die Kreuzzüge zu erklären, von denen Kilström kaum ein Wort sagt! Bei der ostelbischen Mission (S. 273 ff.) wird H. D. Kahl genannt, doch sein zweibändiges Hauptwerk „Slawen und Deutsche in der Brandenburgischen Geschichte des 12. Jahrhunderts" (1964) fehlt ebenso wie Schlesingers zweibändige Kirchengeschichte Sachsens (1962). Die Bedeutung der heiligen Birgitta für Skandinavien wird pauschal festgestellt, dabei wird Vadstena zweimal und Rom (bzw. die heilige Stadt) dreimal genannt (S. 697). Die Christianisierung Finnlands wird auf 7 Zeilen abgetan (S. 279). Ein näheres Eingehen auf diesen Vorgang hätte freilich erfordert, auch archäologische Zeugnisse zu berücksichtigen. Hier liegt ein zweiter Mangel des Bandes: Archäologie und Kunstgeschichte kommen kaum vor; nur selten finden sich Hinweise. Von Seuse her wird „die wohl wechselseitige Beziehung zur bildenden Kunst seiner Zeit" festgestellt (S. 472), Raffael und Michelangelo kommen beiläufig vor (S. 671 und 676), die Gotik wird einmal genannt (S. 731). Fink sagt in seinem Kapitel über die Renaissance einleitend, man habe sich dieser Erscheinung vorwiegend von der Philologie, der Kunst-, Kultur- und Verfassungsgeschichte her genähert: „Alle diese Fragen müssen hier beiseite gelassen werden, nur die kirchlichen Belange, vor allem die Entwicklung des Papsttums stehen zur Behandlung" (S. 627). Das ist klar, aber bedauerlich. Ansonsten aber findet man in dem Band eine Fülle von Anregungen. Als Protestant liest man die sehr kritischen Urteile über die Kirche am Vorabend der Reformation besonders aufmerksam. Das Stichwort „Reform" hat bei allen Mitarbeitern des Bandes einen hohen Klang. Schon für das 12. Jahrhundert findet sich die Formulierung: „Den Reformbewegungen ist das Moment der Kritik eigentümlich, ebenso wie es der Kirche, solange sie auf Pilgerschaft ist, wesentlich ist, sich zu reformieren" (S. 42). Kirchengeschichtliche Darstellungen haben oft auch ihre Bedeutung für das Gespräch zwischen den Konfessionen; das dürfte auch für den hier vorgelegten reichhaltigen Band in einem guten Sinne zutreffen.

Rostock *Gert Haendler*

Percy Ernst Schramm: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Bd. 1: Beiträge zur allgemeinen Geschichte. Erster Teil: Von der Spätantike bis zum Tode Karls des Großen (814). Stuttgart (Anton Hiersemann) 1968. 385 S., 12 Taf., geb. DM 76.–.

Wie bereits im 1. Band des Karlswerks angekündigt (Karl d. Gr. Lebenswerk und Nachleben 1, 1965, S. 19 A. 27), legt nun auch, dem Beispiel vieler Fachgenossen des In- und Auslands folgend, der weltweiten Ruf genießende Göttinger Historiker Percy Ernst *Schramm,* der große Anreger unter den deutschen Mediävisten des 20. Jahrhunderts, einen Teil seiner nicht in Buchform erschienenen Arbeiten zur mittel-

alterlichen Geschichte in eigener Regie gesammelt vor. Über die Nützlichkeit des zunächst auf vier Bände veranschlagten Unternehmens braucht man kein Wort zu verlieren, und auch diese Besprechung könnte sich mit einer bloßen Aufzählung der nunmehr leicht greifbaren Aufsätze begnügen, wenn hier nicht ein Sammelwerk neuen Typs angekündigt und z. T. schon verwirklicht würde. Der Verf. bemüht sich nämlich gerade nicht um eine getreue Wiederholung des bereits Gedruckten oder um dessen lediglich erweiterte und auf den neuesten Forschungsstand abgestimmte Wiedergabe, sondern will unter bewußter Ausklammerung seiner Untersuchungen zu Herrscherbildern sowie Herrschaftszeichen und Staatssymbolik (Vorwort S. 9) ein nach dem Inhalt zeitlich geordnetes Kompendium der wesentlich erscheinenden Arbeiten zur allgemeinen Geschichte des frühen und hohen Mittelalters, in Band 4 zu derjenigen des Reformpapsttums bieten. Neben Aufsätzen aus bekannten Fachzeitschriften und bisher ungedruckten Abhandlungen stehen somit Vorworte, Buchbesprechungen und aus verschiedensten Anlässen erwachsene Vortragsmanuskripte, ja, gelegentlich auch ein thematisch geordnetes Verzeichnis von Rezensionen aus Schramms Feder oder ein Auszug aus einer von ihm betreuten ungedruckten Dissertation. So ist es nicht nur der stets erneut berücksichtigte veränderte Forschungsstand, sondern auch die zeitliche und thematische Begrenzung der einzelnen Bände, die zu einer durchgreifenden Veränderung aller bereits früher gedruckten Abhandlungen führt und diese gelegentlich mit Titeländerungen auf mehrere Bände verteilt. Umso höher ist zu veranschlagen, daß die sonst vielfach schmerzlich vermißten Seitenzahlen der ursprünglichen Druckorte hier jeweils auf dem rechten Kolumnentitel erscheinen, wenn auch im Text eine den eigenen Erkenntnisprozeß getreu spiegelnde Scheidung von Altem und Neuem nicht angestrebt wurde, wie etwa E. E. *Stengel* sie in seiner dreibändigen Aufsatzsammlung (1960–65; vgl. diese Zs. 73, 1962, S. 374–78) durchgeführt hat. Schramms Bände werden somit ein geschlossenes Bild seiner Ansichten von Kaisern, Königen und Päpsten für die fragliche Epoche vermitteln; für die wissenschaftliche Weiterarbeit ersetzen die hier festgehaltenen Deutungen letzter Hand den jeweiligen Erstdruck in nahezu allen Fällen.

Bislang ungedruckte Überlegungen „Zur wissenschaftlichen Terminologie: Vorschläge zu einer Überprüfung der ‚Zunftsprache'" (S. 19–29) eröffnen die Sammlung. Wegen ihres metaphorischen Charakters, der die Handhabung in Untersuchungen und Darstellungen nicht empfiehlt, beanstandet Schramm den Gebrauch von „Quelle" und „Einfluß"; hier möchte er die jeweiligen Bedingungen und Wechselwirkungen stärker berücksichtigt wissen und stellt dazu für Band 4 eine gesonderte Untersuchung in Aussicht, dort schlägt er den vielseitig verwendbaren und neutralen Begriff „Zeugnis" vor. Als zu abgegriffen und deshalb unscharf habe er auch „Symbol" und „Insignien" aus seinem Sprachgebrauch ausgemerzt und statt dessen präzisere Zusammensetzungen wie „Rechtssymbol" und „Staatssymbolik", zu unterscheiden von Personifikation und Allegorese, bzw. „Zeichen" mit seinen zahlreichen präzisierenden Vorwörtern und „Sinnbild" vorgezogen. Um dem Renaissance-Begriff seinen eindeutigen Namenscharakter zu belassen, erinnert der Verf. an die aus den Quellen geschöpften Termini *renovatio* für den politischen und *correctio* für den kulturellen Bereich. Mit Recht sieht Schramm die terminologische Klarheit durch Systematisierungstendenzen der Gesellschaftswissenschaften gefährdet und empfiehlt gemeinsame Bemühungen von Soziologen und Historikern, um „die Wirklichkeit mit adäquaten ‚Begriffswerkzeugen' einzufangen" (S. 29).

Über „Das Grundproblem dieser Sammlung: die ‚Herrschaftszeichen', die ‚Staatssymbolik' und die ‚Staatspräsentation' des Mittelalters" (S. 30–46) handelt die stark ergänzte deutsche Fassung eines bisher nur italienisch in: Atti del I Congresso internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto (Florenz 1966) gedruckten Kongreßvortrags, dem 13 Seiten sachlich geordneter Verweise auf die wichtigste Literatur (S. 46–58) beigegeben sind – eine wahre Fundgrube! Nach dem schon erwähnten Verzeichnis von Besprechungen wichtiger Bücher zum Doppelthema „Von der Spätantike: einerseits bis zum Ende des Byzantinischen Reiches, andererseits bis zur Fränkischen Zeit" wird „‚Mythos' des Königtums – eine Einführung in das Problem: Monarchie in Europa" (S. 68–78) aus: De Monarchie (Amsterdam, Athe-

naeum Paperbacks, 1966) wiederholt. Hier fällt auf, daß S. 78 die karolingischen Fürstenspiegel (vgl. R. *Buchner* in: Wattenbach/Levison, Beiheft 1953, S. 59) übergangen werden und von dieser Quellengattung erst seit dem 12. Jahrhundert die Rede ist.

Das Nachleben von 2. Tim. II 12 belegt als beträchtlich ergänzter Abdruck aus: Polychronicon. Festschrift Franz Dölger (1966) die knapp kommentierte Zitatensammlung „‚Mitherrschaft im Himmel': Ein Topos des Herrscherkults in christlicher Einkleidung" (S. 79–85) unter Anführung von Stellen aus Eusebs Vita Constantini bis zu dem um 1100 schreibenden Normannischen Anonymus. Nachzutragen wäre z. B. der von Schramm S. 280 A. 46 für *Constantinus novus* herangezogene Metzer Kaiserhymnus des beginnenden 9. Jahrhunderts mit den Versen *Regna mundi tibi subdantur / Ut in perpetuum regnes per aevum / . . . Regnum coeli post hoc regnum / Ut capesces in aeternum . . .* – die beiden letzten Verse auch in dem daraus abgeleiteten Bischofshymnus von 823(DACL. XI 1, 1933, Sp. 856 f.).

„Papst Gregor der Große" (S. 86–89) wird unter politischen Gesichtspunkten knapp gewürdigt in einem Abdruck aus: Menschen (!), die Geschichte machten 1 (hrsg. von P. R. Rohden und G. Ostrogorsky, 1931, ²1934), während die ungedruckte Geburtstagsgabe für Joseph Lortz „Der Heilige Bonifaz als Mensch" (S. 93–119) die vorher besprochenen Jubiläumsveröffentlichungen zum Bonifatius-Jahr 1954 samt einer Vorarbeit (Schieffer; Bonifatius-Gedenkgabe, Lortz) zu ergänzen und den Missionserzbischof in seiner geistigen Lage und seinem ganz persönlichen Bestreben zu fassen sucht. An Hand des Briefkorpus' wird ein aufs Praktische gerichteter, nüchterner Grundzug herausgearbeitet, der Vergleiche mit Karl d. Gr. nahelege (S. 99, 113 und 119). Zu den zahlreichen Bitten des Bonifatius um Gebetshilfe (S. 108 ff.) kann jetzt die historische Einordnung von Karl *Schmid* in: Frühmittelalterliche Studien 1 (1967) S. 370 f. verglichen werden.

Unter dem etwas irreführenden Titel „Der ‚Traktat über romanisch-fränkisches Ämterwesen'" (S. 120–45) werden der 1. sowie der 3. und 4. Abschnitt der Studien zu frühmittelalterlichen Aufzeichnungen über Staat und Verfassung aus: ZRG. Germ.Abt. 49 (1929) wiederholt, die sich vornehmlich mit dem im Titel genannten Text sowie mit der älteren und jüngeren Liste der römischen Pfalzrichter beschäftigen. Fortgelassen sind die in der Erstveröffentlichung gebotenen kritischen Abdrucke dieser Zeugnisse mit den jeweils zugehörigen Übersichten über Handschriften und Drucke, so daß das Nachvollziehen des Gedankengangs etwas schwieriger geworden ist. So erscheint z. B. die Feststellung, der Hinweis auf das Constitutum Constantini sei in der Graphia-Version der älteren Richterliste weggefallen (S. 139), nur sinnvoll, wenn diese aus der Institutionen-Handschrift der Bamberger Bibliothek (Bg) abzuleiten wäre, die allein jenen Hinweis bietet (S. 137 f.). Übrigens konnte nach dem Erstdruck (S. 200) die Graphia-Überlieferung des 13. Jahrhunderts nicht von Bg abgeleitet werden, da dort ein über verlorene Zwischenglieder benutzter gemeinsamer Urtext angenommen wurde. Den Abdruck der behandelten Quellen hielt der Verf. wohl deshalb für überflüssig, weil der Ämtertraktat inzwischen auf breiterer Grundlage von G. *Baesecke* in: Festschrift für Robert Holtzmann (Historische Studien 238, 1933) S. 2–7 mit Nachträgen in: ZRG. Germ.Abt. 55 (1935) S. 230 ff. und eine Ableitung der jüngeren Richterliste in E. *Perels'* Edition von Bonizos Liber de vita christiana (Texte zur Geschichte des röm. und kanon. Rechts im Mittelalter 1, 1930) S. 242 herausgegeben worden ist. Überhaupt ist die Berücksichtigung der inzwischen weitergegangenen Forschung, die bis zum Erscheinungsjahr 1964 eingearbeitet wurde, für die Neufassung dieser Untersuchung charakteristisch – der Druck von H. *Breßlaus* nachgelassenem Aufsatz über „Die ältesten Zeugnisse für das Erzkanzleramt der Erzbischöfe von Trier", hrsg. von H. Harthausen, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 19 (1967) S. 27–40, hier S. 34 A. 27, konnte noch nicht berücksichtigt werden (S. 143 A. 103).

Bei der Überarbeitung der zunächst in der ZRG. Kan. Abt. 27 (1938) erschienenen Abhandlung über „Das [!] Versprechen Pippins und Karls des Großen für die Römische Kirche" (S. 149–76) geht die Vertrautheit mit der jüngsten Forschung sogar so weit, daß als Anhang I (S. 176–79) bereits Stellung zu einer These von W.

Fritze genommen wird, die dieser zwar schon 1954 in der ZRG. Germ. Abt. 71 S. 125 formuliert hatte, für deren eingehende Begründung eine eigene Untersuchung jedoch erst in Aussicht steht; deren Manuskript ist Schramm zur Verfügung gestellt worden. Dieser bestreitet nun, daß der sog. Vertrag von Ponthion 754 noch als von fränkischen Vorstellungen geprägte Schwurfreundschaft gedeutet werden könne, erkennt aber Fritzes Interpretation des drei Jahre jüngeren Vertrags zwischen dem Frankenkönig Pippin und dem byzantinischen Kaiser Konstantin V. als zwischenstaatlicher Schwurfreundschaft an – *amicitias et fidem per legatos eorum vicinsim (!) inter se promittunt* aus Continuatio Fredegarii 40 (MG. SS. rer. Merov. 2 S. 186) ist methodisch ohne Zweifel leichter zu entschlüsseln als der von Schramm knapp referierte Rückschluß Fritzes von Schwurfreundschaften der Jahre 817, 816, 796 und 774 auf die Vorgänge von 754. Obgleich seine Hypothese, Pippin habe 754 dem heiligen Petrus einen nach dem Vorbild von Freundschaftsversprechen stilisierten Eid geleistet, inzwischen längst in die Handbücher eingegangen ist (vgl. E. *Ewig* in: Deutsche Geschichte im Überblick, hrsg. von P. Rassow, ²1962, S. 73 und H. *Löwe* in: Gebhardt/Grundmann 1, 1954, Nachdruck 1964, S. 128), hat Schramm in vielen Einzelfragen den Fortgang der Forschung berücksichtigt. Hier wie auch im vorangegangenen Aufsatz spürt man dabei die sachkundige Hilfe von R. *Elze*, dem der Verf. im Vorwort besonderen Dank abstattet. Zu den Anhängen gehört neben Buchbesprechungen (Marcel David 1951 und 1954) und aus dem Aufsatz herausgezogenen, stark erweiterten Belegketten zum Weiterleben von *protector* auch „Die weitere Verwendung des ‚Protector'-Begriffes in England und in den Vereinigten Staaten bis heute" (S. 187–92) als Vorabdruck aus: Studien zur Ur- und Frühgeschichte. Festschrift für Herbert Jankuhn (angekündigt für 1968). Hierbei konnte Schramm sich weitgehend auf die Studie von J. S. *Roskell* in: English Historical Review 68 (1953) S. 193–233 stützen, ohne jedoch die Lücke von der letzten englischen Verwendung des Titels *Lord-Protector* für den 1659 abgedankten Richard Cromwell und der Formulierung des nordamerikanischen Präsidenteneids mit *protect and defend* in der Verfassung von 1787/89 schließen zu wollen.

Das Kapitel über Karl d. Gr. füllt die 2. Hälfte des Bandes, in der zunächst unter dem Untertitel „Karl der Große als König im Lichte der Staatssymbolik" (S. 193–213) der größte Teil des gleichnamigen Aufsatzes aus: Karolingische und ottonische Kunst (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 3, 1957), dann „Die Anerkennung Karls des Großen als Kaiser" (S. 215–63) aus: HZ. 172 (1951), weiter „Karl der Große als Kaiser im Lichte der Staatssymbolik" (S. 264–300) aus dem eben genannten Aufsatz und demjenigen von 1957 und schließlich „Karl der Große: Denkart und Grundauffassungen" (S. 302–41) aus: HZ. 198 (1964) zusammengefaßt sind. Der 3. Abschnitt ist somit ganz neu entstanden; aber auch die anderen haben sich nicht nur in den Anmerkungen, sondern auch im Haupttext starke Erweiterungen gefallen lassen müssen, der 2. in steter Auseinandersetzung mit der fruchtbaren Kritik von J. *Deér*, der 4. durch wiederholte Verweise auf den heiligen Bonifatius. Jeder Benutzer wird dem Autor großen Dank dafür wissen, daß er bereits die einschlägigen Arbeiten des vierbändigen Karlswerks (1965–67) vermerkt und vielfach sogar schon ausgewertet hat. Daß dabei volle Gleichmäßigkeit nicht zu erzielen war, nimmt niemanden wunder, der die knapp kommentierte Literaturübersicht auf S. 216–19 durchgeht; sie bietet für die Zeit nach dem Erscheinen der „Anerkennung" bereits ohne Einzelverzettelung des Karlswerks 2 kleinbedruckte Seiten! Da sie mit guten Gründen chronologisch geordnet ist, wurde ihr ein alphabetischer Verfasserschlüssel mit den jeweiligen Erscheinungsjahren beigegeben (S. 219 f.). Wenn ihm zu entnehmen ist, daß beispielsweise H. *Beumann* sich 1952, 1958 und 1962 geäußert habe, obgleich in der Literaturübersicht nur eine Arbeit von 1962 steht, sei der Leser darauf hingewiesen, daß Schramm den Aufsatz aus der Stengel-Festschrift von 1952 auf S. 270 in A. 15 und eine weitere, vom Paderborner Epos ausgehende einschlägige Arbeit von 1966 bereits S. 54 und S. 210 A. 50 zitiert, den Aufsatz „Nomen imperatoris. Studien zur Kaiseridee Karls d. Gr." aus: HZ. 185 (1958) S. 515–49 jedoch in dem Band anscheinend nicht erwähnt, obgleich Beumann sich schon in der Einleitung zu dieser Untersuchung (HZ. 185 S. 516 ff.) deutlich

von Schramms These eines „Kaisers wider Willen" (HZ. 172 S. 492, nunmehr S. 267) absetzt.

Neben dem Hinweis auf diese grundsätzliche Gegenstimme, die durch Schramms wiederholte Deutung von Karls d. Gr. Selbstbewußtsein als demjenigen eines *rex imperatoris similis* (zusammenfassend S. 212 f.) eigentlich noch an Gewicht gewinnt, seien einige Bemerkungen zu Einzelheiten der Karls-Kapitel gestattet. Auf S. 197 betont der Verf., daß Karl d. Gr. nichts über seine Grabstätte verfügt habe. Dem widerspricht eindeutig Karls erstes Diplom von 769 I 13 für die Benediktinerabtei Saint-Denis, *ubi . . . nos, si Domino placuerit, sepeliri cupimus* (DKar. 55 S. 81). Diesen unverdächtigen Beleg hat jüngst O. G. *Oexle* in: Frühmittelalterliche Studien 1 (1967) S. 274 A. 119 verwertet sowie H. *Beumann* in dem von Schramm selbst mitherausgegebenen 4. Band des Karlswerks (1967) S. 29 besprochen und ebd. S. 16 f. und 30 f. dargelegt, daß man Karls ursprüngliche Bestattung kaum mehr in einem Arkosolgrab suchen könne, wie Schramm im nächsten Satz noch anzunehmen scheint. Dies verdient auch dann festgehalten zu werden, wenn man – wie Schramm S. 341 A. 88 – dem neuen Lokalisierungsversuch des ursprünglichen Karlsgrabes im Atrium vor der Westfront der Pfalzkapelle abwartend gegenübersteht. Daß DKar. 55 durchaus ernstzunehmen ist, geht aus der bisherigen karolingischen Bestattungstradition (Karl Martell, König Pippin) und auch daraus hervor, daß Karl laut Annales Mettenses priores zu 783 (MG. Schulausgabe B. von Simson, 1905, S. 71) seine Mutter von Choisy nach Saint-Denis überführen ließ.

Für die Erhebung der Brüder Karl und Karlmann im November 768 zitiert der Verf. S. 197 bei A. 10 angeblich die „Lorscher Annalen", obgleich in der zugehörigen Anmerkung „Ann. Lauriss." ganz richtig als ältere Bezeichnung der Reichsannalen behandelt wird; die Annales Laureshamenses zu 768 (hrsg. von E. *Katz*, 1889, S. 31) bieten denn auch einen anderen als den wörtlich eingerückten Text. In derselben Anmerkung bezieht Schramm gegen P. *Classen* Stellung, der sich im 1. Band des Karlswerks (1965) dafür ausgesprochen hat, daß Karl d. Gr. sowohl 754 als auch 768 und 771 gesalbt worden ist. Die Begründung hierfür hat der von Classen zitierte und auch von Schramm einmal, aber an anderer Stelle (S. 258 A. 126) angeführte C. *Brühl* in: HZ. 194 (1962) S. 305 f., 313–18 und 321 f. geliefert. – Auf S. 202 A. 28 hat der Verf. dem ursprünglichen Anmerkungstext die Erwägung zugesetzt, daß der schon vor 781 begegnende Zusatz *magnus* zu Karls Name zunächst wohl der Unterscheidung vom gleichnamigen Sohn dienen sollte. Hier vermißt man einen Hinweis auf die zurückhaltendere Stellungnahme von W. *Kienast* in seinem Aufsatz über „Magnus = der Ältere" in: HZ. 205 (1967) S. 13, der von Schramm S. 341 A. 89 in nicht so einschlägigem Zusammenhang als Ganzes angeführt wird.

S. 207 f. A. 40 stehen Zitate aus Richer und Thietmar über den Adler „auf dem First der Pfalz" zu Aachen nebeneinander, ohne daß auf die Widersprüchlichkeit der Angaben hingewiesen wird: Laut Richer blickte das Akroter ursprünglich nach Westen (so auch der Verf.), laut Thietmar jedoch ins ostfränkisch-deutsche Reich. Die von Schramm betreute und an anderer Stelle (s. u.) herangezogene Dissertation von J. E. *Korn* über „Adler und Doppeladler" (in: Der Herold NF. 5, 1963 ff., und 6, 1966 ff.) lokalisiert es S. 303 A. 5 übrigens (mit Vorsicht) auf dem Ostgiebel der Pfalz und gibt deshalb der Orientierung Thietmars den Vorzug.

Im Unterschied zur Deutung bei *Beumann*, Paderborner Epos (1966) S. 50 führt Schramm auch jetzt noch die *compaternitas* zwischen Karl d. Gr. und Papst Hadrian I. nicht auf die Taufe Karlmann-Pippins, sondern auf die anschließende Salbung der Söhne Karls durch den Papst zurück. Diese Interpretation war bereits im Erstdruck (jetzt S. 222 f. mit A. 14) nicht glücklich begründet, da der vom Verfasser herangezogene H. *Löwe*, Die karolingische Reichsgründung und der Südosten (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 13, 1937) S. 77 auf Grund von MG. Epp. 4 S. 137 Z. 27 f. von 796 (!) ein *sanctae paternitatis pactum* erörtert, das Karl von Leos III. Vorgänger Hadrian auf jenen selbst irgendwie übertragen möchte, und Ph. *Jaffés* Emendation *compaternitatis* ausdrücklich ablehnt. Für den

Zusammenhang der päpstlichen Anrede *spiritalis compater* an Karl bzw. *commater* für die Königin in Codex Carolinus 68 (Epp. 3 S. 597 f.) von 781 mit der Taufe spricht u. a. das *filius . . . spiritalis ex lavacro* des Bischofs Praetextatus von Rouen für Chilperichs I. Sohn Merowech bei Gregor von Tours, Historiae V 18. – Mit L. *Duchesne* in seiner Ausgabe des Liber Pontificalis 1 (Paris 1886) S. 516 hält Schramm S. 232 f. das Gedicht *Caelorum Dominus* weiterhin für eine Inschrift auf einer von Hadrian I. über dem Petrusgrab aufgehängten Weihekrone *(regnum:* Nach Schramms neuerlichen Feststellungen in: Herrschaftszeichen und Staatssymbolik 1, 1954, S. 138, und 2, 1955, S. 378 ohnehin eher ein wirklich getragenes Herrschaftszeichen als eine eigentliche Votivkrone). Das leuchtet wegen der Überschrift *In altare* und der Länge des Gedichts von 12 Versen nicht unmittelbar ein. So möchte man mit K. *Heldmann,* Das Kaisertum Karls d. Gr. (1928) S. 445 und *Beumann,* Paderborner Epos S. 47–51 eher an einen Altartitel denken und die ebd. begründete Datierung auf Karls Romaufenthalt von Ostern 781 erwägen, die Schramm noch nicht berücksichtigt.

Zur Wertung des Paderborner Epos auf S. 249 mit der redaktionell verunglückten A. 102 kann im Unterschied zur Reserve des Verf. gegenüber dem Quellenwert der Dichtung auf das Urteil von K. *Hauck* in: Dauer und Wandel der Geschichte. Festgabe für Kurt von Raumer (1966) S. 58 verwiesen werden, der den Panegyrikus in eine Linie mit der spätantiken Kaiser-Adventus-Rhetorik rückt. Im folgenden wertet Schramm die Benennung des Aachener Sekretariums mit „Lateran" als Beleg für die Vermutung, die Karlsstadt habe als Nebenresidenz des Papstes dienen sollen. In der zugehörigen Fußnote wird durch Verweis aufmerksam gemacht auf die vorher voll zitierte Dissertation von L. *Falkenstein,* Der „Lateran" der karolingischen Pfalz zu Aachen (1966), ohne jedoch mitzuteilen, daß hier S. 127–39 solche Hypothesen gerade bestritten werden. Zu diesem Fragenkomplex ist eine Untersuchung von W. *Schlesinger* in der schon genannten Festschrift für Herbert Jankuhn (1968) S. 258–81 zu erwarten; vgl. W. *Sage* in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 1 (²1968 f.) S. 4.

In einer Erweiterung des ursprünglichen Textes rückt der Verf. S. 257 die schon früher von ihm ausgewerteten, aus der Historia regum des Symeon von Durham zu erschließenden Northumbrischen Annalen als Bestätigung von Nachrichten der Reichsannalen über Zusagen Karls d. Gr. zum Schutz Jerusalems noch weiter ins Zentrum des Interesses. Unbefriedigend bleibt allerdings, wenn er S. 259 mit A. 134 deren Zuverlässigkeit damit zu erhärten sucht, daß H. *Löwe* in seinem Aufsatz über „Eine Kölner Notiz zum Kaisertum Karls d. Gr." (in: Rheinische Vjsbll. 14, 1949) S. 25 f. Verbindungen zwischen Arn von Salzburgs Kloster Saint-Amand in Elnon und dem „Kloster, in dem diese Annalen aufgezeichnet wurden", aufgezeigt und daß schon R. *Pauli* in: Forschungen zur Deutschen Geschichte 12 (1872) S. 164 „als Grundlage für die Angaben ad a. 800 de(n) Bericht eines Augenzeugen angenommen" haben. In Wirklichkeit hat Pauli dies nur für die Vorgänge während der Kaiserkrönung selbst getan und in seiner Auswahledition des Textes in MG. SS. 13 (1881) S. 156 A. 3 für den Anfang der zu 800 für die Northumbrischen Annalen beanspruchten Eintragungen mit einigem Recht auf Einhards Vita Karoli (Kap. 27, Schulausgabe von O. Holder-Egger, 1911, S. 32) als mögliche Vorlage verwiesen. Entsprechend hat *Löwe* a.a.O. Komposition des einschlägigen Jahresberichts aus zu verschiedenen Jahren gehörenden Nachrichten unterstellt und in: Wattenbach/Levison 2 (1953) S. 249 A. 284 in Auseinandersetzung mit Beumann die Textform gar dem 12. Jahrhundert zugeschrieben. Von einem Kloster, in dem die verlorenen Annalen entstanden seien, sagt er nichts, sondern spricht (Kölner Notiz S. 26) nur von engen Beziehungen Abt Rotfrids von Elnon zum northumbrischen Königshof. Durham selbst kommt als Ort der Überlieferung nicht in Frage, da kirchliche Anstalten laut Symeons Historia Dunhelmensis ecclesiae III 1 f. (hrsg. von Th. Arnold in: „Rolls Series" 75 I, 1882, S. 79 ff.) dort erst seit 995 eingerichtet wurden. Zu dem traditionsreichen Zwillingskloster Jarrow-Wearmouth hat nur ideelle Kontinuität bestanden, da dieses 867/70 zerstört worden war; vgl. Albert *Schmitt* in: LThK. 5 (²1960) Sp. 881. Diese Fragen bedürfen weiterer Untersuchung.

S. 257 ff. bespricht der Verf. als von fränkischer Seite eigentlich beabsichtigten Akt in der Peterskirche am Weihnachtstag 800 die Salbung von Karls d. Gr. gleichnamigem Sohn, ohne zu berücksichtigen, daß *Brühl* a.a.O. S. 308–13 inzwischen auf Salbung und Krönung des präsumptiven Nachfolgers Wert gelegt hat. – S. 260 A. 138 rückt Schramm wörtlich Bemerkungen angeblicher „Ann. Moiss." ein, die belegen sollen, daß Karls d. Gr. Kaiserwürde später als durch Wahl erlangt gedeutet wurde. Für die Beurteilung dieser Stellen ist von Belang, daß sie nur dem Chronicon Anianense angehören, einer Überarbeitung des Chronicon (!) Moissiacense „mit z. T. recht späten Interpolationen" (Wattenbach/Levison 2 S. 266), nicht dem Text aus Moissac selbst.

S. 283 ergänzt der Verf. die Darlegungen von *Korn*, Adler S. 302 f. über karolingerzeitliche Adlerdarstellungen durch Besprechung eines von Ph. *Grierson* im 1. Band des Karlswerks S. 520 in Karls d. Gr. Gepräge eingeordneten Denars aus Quentowik. Demgegenüber hat Schramm auf die von Korn erwähnte, ebenfalls Karl d. Gr. zugeschriebene Goldmünze mit einem Kaiserporträt auf der einen und dem Johannesadler auf der anderen Seite (Abb. in: [Ausstellungskatalog] Karl d. Gr., 1965, Taf. 32 Nr. 309) wohl deshalb verzichtet, weil sie inzwischen als Münzschmuck nach Art der Solidi Ludwigs d. Fr. angesehen wird, der allerdings nach P. *Berghaus* (ebd. S. 170 f. zu Nr. 306 b!) noch in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts gehört. Im weiteren führt Schramm noch die stilisierten Adler auf der Rückseite der Stephansburse im Reichshort an, die *Korn* S. 304 für staufisch hält und als Zeugnis für das 9. Jahrhundert ausdrücklich ablehnt.

Der Verf. verzichtet S. 290 A. 78 auf die Auswertung der von *Löwe* a.a.O. S. 7 edierten Kölner Notiz zu 798, da sie in die politische Situation dieses Jahres bisher nicht habe eingeordnet werden können und somit wohl auf einem Mißverständnis beruhe (so schon S. 217). Einen verhältnismäßig eleganten Einordnungsvorschlag hat *Beumann*, Paderborner Epos S. 35 f. durch die Identifizierung der in der Aufzeichnung beiläufig erwähnten byzantinischen Gesandtschaft mit der von den Annales regni Francorum zu 798 beschriebenen Legation (Schulausgabe von Fr. Kurze, 1895, S. 104) erneut zur Diskussion gestellt. – Zu der S. 297 A. 95 vermerkten Abhängigkeit des Epos Couronnement de Louis aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts von Thegans Vita Hludowici kann nunmehr K.-H. *Bender*, König und Vasall (Studia Romanica 13, 1967) S. 52–60 verglichen werden. – Für die S. 339 A. 86 ins Blickfeld gerückte Wiederherstellung der Metropolitanverfassung seit spätestens März 779 (!) sei an W. *Levison*, England and the Continent in the Eighth Century (Oxford 1946) S. 234 f. und an H. *Büttners* Beitrag zum 1. Band des Karlswerks S. 482 f. erinnert.

Abgerundet wird der Sammelband durch einige Buchbesprechungen, die z. T. (Folz 1950 und 1951; Dvornik 1926) schon über die Zeit Karls d. Gr. hinausweisen und damit den Übergang zu dem nächsten Aufsatzband bilden, auf den der Leser schon während der vorangegangenen Lektüre wiederholt verwiesen wird. Nach der bisher ersichtlichen Planung sollen in Band 2 u. a. Schramms Abhandlung über die zeitgenössischen Bildnisse Karls d. Gr. (erstmals 1928), zumindest ein Teil der Untersuchung über die Bügelkrone als karolingisches Herrschaftszeichen (1959), die Mitteilung über neuentdeckte Bildnisse Karls d. Kahlen, seiner Gemahlin und seines Sohns (1965), ein Referat oder Auszug aus (vgl. S. 202 A. 27 a mit S. 50) Sigurd Graf von *Pfeil und Klein-Ellguth*, Die Titel der fränkischen Könige und Kaiser bis 911 (Diss. Ms. Göttingen 1958) für die Zeit seit 813/14 und Schramms Aufsatz über die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen (1934) aufgenommen werden. Auch einen Teil des Inhalts der weiteren Bände kann sich der Leser an Hand mehrfacher Hinweise des Verf. über die grobe zeitliche Gliederung hinaus schon vergegenwärtigen, ohne daß dies hier noch mitgeteilt werden müßte. Dank der ungebrochenen Spannkraft des Verf., der dem vorliegenden Bande sogar ein Register des Haupttextes beigegeben hat, und der großzügigen Ausstattung durch den Verlag mit 12 gestochen scharfen Schwarz-weiß-Tafeln ist hier für die Forschung – und, da Schramm flüssig zu schreiben versteht, nicht nur für sie – ein Werk im Entstehen, daß keine größere Bibliothek wird missen wollen. Der Rezensent kann nur mit dem

Wunsch schließen, daß es dem inzwischen im achten Lebensjahrzehnt stehenden Autor vergönnt sein möge, in gleicher Form auch die als Band 5 geplanten Nachträge zur Ausgabe der Kaiserbildnisse und die als Band 6 vorgesehenen Spezialarbeiten über einzelne Herrschaftszeichen vorzulegen.

Marburg *Kurt-Ulrich Jäschke*

Troels Dahlerup: Det Danske Sysselprovsti i Middelalderen. København (G. E. C. Gads Forlag) 1968. 411 S., 1 Karte, kart. (Deutsche Zusammenfassung).

Nach einer Reihe von Vorarbeiten hat T. Dahlerup mit dem vorliegenden Werk, seiner theologischen Dissertation, unter gründlicher und vollständiger Aufarbeitung der Quellen die Geschichte einer Institution geschrieben, die im allgemeinen Kirchenrecht unter der Bezeichnung „Archidiakonat" bekannt ist.

In den norddeutschen Diözesen Bremen und Verden hatte sich jedoch kein Archidiakonatssystem entwickelt, vielmehr wurden hier einzelne Kanoniker mit der Betreuung eines bestimmten Diözesanteilgebiets beauftragt, einer *obedientia*. Sie erhielten damit eine Stellung, die dem Ende des 13. Jahrhunderts aufkommenden Offizialssystem entsprach. Im Zuge der gemeinkontinentalen Entwicklung begann dieses Amt benefiziale Züge anzunehmen, während in anderen Gebieten sich das Archidiakonatssystem verfestigte. Träger einer Lokaljurisdiktion der beschriebenen Zwischenstufe führten meist den Titel „Propst", waren Mitglieder des Domkapitels, doch befinden sich vielfach gerade die Prälaten des Kapitels (Dompropst, Domdekan, Kantor, Archidiakon) im Besitz fester Verwaltungsbezirke, in denen sie stellenweise ein eigenes, vom Bischof unabhängiges Offizialsystem aufbauten.

Das Vorbild Bremens, dem Skandinavien bis 1104 verpflichtet war, ebenso die noch unfeudalen Kirchenverhältnisse im Norden empfahlen die Übernahme des Propsteisystems in Dänemark (einschließlich Rügens), Norwegen und Schweden.

T. Dahlerup untersucht im ersten Teil das Aufkommen und die Entwicklung des Propstamtes in Skandinavien von der Mitte des 12. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts und vergleicht damit die Verhältnisse in anderen europäischen Diözesen. Im zweiten Teil gibt er eine genaue Übersicht über die Propsteien und ihre Machtstellung in den einzelnen Bistümern. Im dritten, mehr systematischen Teil wird zunächst die Verfestigung wie steigende Ablösung des dänischen Propstamtes im Spätmittelalter geschildert. Er bietet dann einen Vergleich zum Amtsspiegel des Archidiakons, um danach die Einzelaufgaben und Rechte der Lokalpröpste aufzuführen. Dieser Aufbau führt naturgemäß zu Wiederholungen, doch sind sie der Einarbeitung des Lesers in den spröden und vielgestaltigen Stoff nur förderlich.

Schon bei der Einteilung Dänemarks in feste Bistümer durch König Svend Estridsen um 1060 hatte man sich nicht sklavisch an die weltliche Einteilung Jütlands in Syssel gehalten, doch folgte man soweit möglich der Untereinteilung in Herreds (Harden). Ab Mitte 12. Jahrhunderts, der großen Organisationsperiode in der skandinavischen Kirche, tauchen örtliche Jurisdiktionsträger unter der Bezeichnung „Propst" auf, denen in Jütland meist ein Syssel unterstand. Im Erzstift Lund wurde diese Entwicklung schon durch Erzbischof Absalon abgebrochen zugunsten einer Einteilung in Landdekanate, die auf den Herreds aufbaute. Ähnliche eigene Wege ging das Bistum Aarhus, das nur Herredspröpste kannte, die seit etwa 1300 einem bischöflichen Offizial unterstanden und mit einigen Ausnahmen keine benefiziale Stellung erlangten, deren Amt vielmehr den officium-Charakter bewahrte.

Wie dem Archidiakon oblag dem „Sysselpropst" die jährliche Visitation der Niederkirchen seines Sprengels zwecks Aufsicht über die Verwaltung von Inventar und Gebäuden, wofür ihm im Lauf des 13. Jahrhunderts die Kirchpfleger verantwortlich wurden, meist ohne die Pflicht zur Rechenschaftslage vor dem Bischof. Der Propst übte dabei auch die Sendiurisdiktion aus in den Fällen, die dem Bischof nicht vorbehalten waren. Umgekehrt wie beim Amt des Archidiakons scheint sich also die Iurisdiktionsaufgabe des skandinavischen Propstes aus den Verwaltungsbefugnissen entwickelt zu haben. Dahlerup geht darauf nicht ein, und die Quellenlage der Früh-

stufe dürfte hier kaum sichere Schlüsse erlauben. Für beide Aufgaben standen dem Propst Entgelte in Form der *procurationes* zu. Im Gegensatz zum Archidiakon hatte der Lokalpropst aber kaum Befugnisse über die Geistlichen seines Bezirks und auch nie Konsensrechte bei Änderung der Rechtslage einer Kirche oder eines Benefiziums. Diese übte das Domkapitel aus.

Überhaupt war die Machtstellung der Sysselpröpste sehr abhängig von der Position der entsprechenden Domkapitel gegenüber dem Bischof. Die stärkste Stellung hatten sie in Ribe, wo der Bischof praktisch ganz von der Verwaltung der Niederkirchen ausgeschlossen war und die Pröpste echte Herrschaftsrechte ausübten. Ähnliches gilt für Schleswig, Roskilde und Odense, jedoch gelang es in den beiden letzteren den Bischöfen in der zweiten Hälfte des 15. bzw. zu Anfang des 16. Jahrhunderts, alle bzw. die meisten Lokalpropsteien niederzulegen. Nur im Stift Schleswig kann von einem ungebrochenen Verhältnis zwischen Bischof und Pröpsten gesprochen werden. Wo die Domkapitel einer Ordensregel folgten, stellten sie die Lokalpröpste nicht selbst, sondern entweder (Viborg, Odense) der Säkularklerus oder in Børglum das Nachbarkapitel Ribe, das selbst zwischen regulierter und säkularer Organisation schwankte. Auch kommen mit Ausnahme des Kopenhagener Kapitels keine Klöster als Träger bischöflicher Vollmachten vor, wie es in Deutschland allgemein üblich war.

Die politische Einstellung der Pröpste war seit Beginn ihres Auftretens meist königsfreundlich, denn ihre benefiziale Stellung, soweit sie erreicht wurde, förderte die Ämterhäufung und damit die Möglichkeit, in Dienste des Königs einzutreten. Andererseits unterstützten gern die Könige die Pröpste, um die Macht der Bischöfe einzuschränken. Auf Rügen und Langeland waren die Propsteien zeitweise Sekundogenituren des rügischen Fürsten- bzw. schleswigschen Herzogshauses. In die meisten Rechte der Pröpste trat nach der Reformation die Krone ein.

Die erste Krise des Propstamtes war rechtlicher Natur: Die Promulgation des Liber sextus 1298, dessen Konstitution Romana ecclesia (von 1246) das Offizialssystem bekannt machte, das auch in die dänischen Bistumsverwaltungen Eingang fand. Die gut etablierten Propsteien erreichten jetzt eine benefizierte Stellung, während andere niedergelegt wurden. Die Agrarkrise des späten 14. Jahrhunderts traf besonders die Einnahmen der Pröpste, so daß die weniger gut fundierten in die Stellung eines bischöflichen Offizials übergingen. Andere mußten ihre Gerichtsrechte niederlegen, weil sie den besser geschulten Offizialen nicht gewachsen waren. Was der Propstei bis ins 17. Jahrhundert blieb, war die Aufsicht über die Kirchenfabrik.

Seit der veralteten Arbeit von L. Helweg (De Danske Domkapitler, 1855) ist nur von J. O. Arhnung eine heutigen Ansprüchen genügende Geschichte eines einzelnen dänischen Domkapitels (Roskilde Domkapitels Historie I, 1937) erstellt worden. Um so bedeutender wirkt daher die Arbeit Dahlerups. Mit großer Behutsamkeit wird hier eine gewissenhafte Auswertung der oft bruchstückhaften, uneinheitlichen und verstreuten Quellen geboten, die nie mehr behauptet, als die Quellen nahelegen, also unangebrachte Generalisierungen vermeidet. Die Namengebung „Generaloffizial" (häufig ab S. 51) ist ungewöhnlich und hätte deshalb erklärt werden müssen. Bei der Zitierung des Diplomatarium Suecanum hätte man sich gern die Bandangabe gewünscht. Die Verwendung des Propstnamens in den beiden Augustiner-Chorherrenregeln ist doch umgekehrt zu verstehen, als S. 77 geschildert. Die Regel Chrodegangs (c. 10) dürfte mehr zur Aufnahme dieses Namens beigetragen haben als die Aachener Regel, die c. 117 und 118 nur beiläufig den Propst erwähnt (MG Conc. II, 1 p. 398 f.).

Diese kleinen Bemerkungen tun dem wissenschaftlichen Wert der besprochenen Arbeit keinen Abbruch. Es bleibt nur zu wünschen, daß von T. Dahlerups Werk aus endlich in der skandinavischen Geschichtsforschung die Initialzündung ergeht, Darstellungen einzelner Bistümer und Domkapitel neu in Angriff zu nehmen.

Hilter *W. Seegrün*

Robert L. Benson: The Bishop-Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office. Princeton N. J. (Princeton University Press) 1968. XIX, 440 S., geb. $ 11.50.

Welche Rechte hat ein gewählter, aber noch nicht geweihter Bischof? Diese Frage war im Mittelalter zwar von nicht geringer praktischer Bedeutung, gab es doch nicht selten mehrjährige Spannen zwischen Wahl und Weihe – gleichwohl scheint es sich auf den ersten Blick um ein Spezialproblem für Kanonisten zu handeln. Das vorliegende Buch zeigt uns indessen rasch, daß hier zentrale Fragen des kirchlichen Amtes und der kirchlichen Verfassung aufgeworfen werden. Nur wenige, wenngleich wichtige Aufgaben des Bischofs gehen unmittelbar aus der sakramentalen Weihe hervor; Jurisdiktion und Verwaltung, Strafgewalt und Verfügung über kirchlichen Besitz beruhen nicht auf dem Sakrament, und ihrem Wesen nach unabhängig von ihm sind nicht zuletzt die „Regalien", die öffentlichen, wirklich oder scheinbar vom König abgeleiteten Rechte.

Benson sucht sein Problem auf zwei Wegen zu lösen. Der erste Teil des Buches gilt der innerkirchlichen Stellung des Elekten und seiner Jurisdiktion; hier werden die kanonistischen Lehren von Gratians Sammlung und Ordnung des überlieferten Stoffes bis zu Huguccio und Innozenz III. geprüft. Der zweite Teil „The Bishop Elect between Church and Monarchy" stellt die Frage nach der Verfügung des Bischofs über die weltlichen Rechte, nach den Regalien und der Investitur mit ihnen, vom Investiturstreit und dem Wormser Konkordat bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Es geht also nicht um die Wahlen und das Wahlrecht, sondern um die Folgen der Wahlen und das Amt, das neben der sakramentalen seine kirchlich-institutionelle und seine rein weltliche Seite hat. Die Fragestellung ist, wie der Verf. in der Vorrede bemerkt, derjenigen nach The King's Two Bodies verwandt, und dem Andenken an seinen Lehrer Ernst Kantorowicz hat Benson das Buch gewidmet.

Um es gleich zu sagen: das Buch wird dem damit gestellten hohen Anspruch in jeder Weise gerecht. Es ist aus erster Hand geschrieben, das heißt: so genau der Verfasser die internationale (insbesondere auch die deutschsprachige) Forschung kennt,[1] so gehen doch Fragestellung und Lösung unmittelbar aus intensiven und ausgedehnten Quellenstudien hervor; für den ersten, kanonistischen Teil hat der Verfasser umfängliches Handschriften-Material gesammelt und untersucht.

Der kanonistische Teil, der ziemlich genau die Hälfte des Bandes umfaßt, geht von Gratians Concordantia aus (S. 23 ff.), die ihrer Natur nach noch nicht zu scharfer Terminologie und Distinktion gelangen konnte, aber die Basis für jede weitere wissenschaftliche Arbeit legte. Rufinus (S. 56 ff.) scheidet erstmals scharf die Begriffe: erst mit der Weihe gewinnt der Bischof die *auctoritas* oder genauer *plenitudo auctoritatis*, aber der gewählte und bestätigte Elect besitzt schon die *plena potestas quoad administrationem*. Die *dignitas administrandi*, die auf niederer Stufe auch beispielsweise Archidiakon und Archipresbyter besitzen und die beim letztgenannten auch eine *administratio spiritualium* umgreift, wird stets auf allen Stufen durch Wahl – nicht Weihe – übertragen. *Administratio* ist eine praktisch eminent wichtige Sache, entbehrt aber der eigenständigen *auctoritas:* diese ist sakral begründet und selbständig, *administratio* abgeleitet.

Nach Rufinus führt Stephan von Tournai (S. 90 ff.) eine neue Distinktion ein: noch nicht die Wahl, sondern erst die *confirmatio electionis*, in der Regel durch den Metropoliten, überträgt die *potestas administrandi*. Das setzt sich, besonders angesichts der oft strittigen Wahlen, durch, bis Huguccio (S. 116 ff.) der Aushöhlung des

[1] Feines Kirchliche Rechtsgeschichte sollte nach der 4. Aufl. von 1964 zitiert werden; Santifallers Akademie-Abhandlung über das ottonisch-salische Reichskirchensystem ist in der 2. Aufl. von 1964 materialreicher geworden. Der sehr oft zitierte Aufsatz von A. Hofmeister über das Wormser Konkordat ist 1962 von der Wissenschaftl. Buchgesellschaft neu gedruckt und mit einer Einleitung von Roderich Schmidt versehen worden, die in einem nützlichen Überblick über die neuere Forschung auch Notizen aus Hofmeisters Nachlaß wiedergibt.

Wahlbegriffs zugunsten der Bestätigung entgegentritt: potentiell wird die *potestas administrandi* mit der Wahl erworben, allein die *executio illius iuris in actu* folgt erst aus der *confirmatio*. Gegenüber dem älteren Begriff *administratio* bevorzugt Huguccio das Wort *iurisdictio:* hier zeigt sich die Einwirkung der römischen Rechtsterminologie wie in der Scheidung von *potentia* und *actus* die der aristotelischen Logik. Zugleich aber führt Huguccio zur theologischen Basis des Kirchenrechts zurück, indem er das alte Bild von der Ehe zwischen Bischof und Kirche aufgreift, um an ihm die Rechtsakte zu erläutern: Wahl und Annahme des Gewählten sind der wechselseitige Konsens, der dem *matrimonium spirituale* zugrunde liegt; aber erst nach der *confirmatio* kann der Bischof zum *concubitus* gelangen, d. h. das vorher erlangte *ius administrandi* ausüben.

Nach Huguccios Distinktion gibt die Wahl das, was man wenig später *ius ad rem* nennt: Benson kann diesen Begriff erstmals in der „Summa Animal est substantia" (Summa Bambergensis) um 1206/10 nachweisen (S. 142 f.). Gedanken und Begriffe des Huguccio finden aber durch seinen großen Schüler Innozenz III. allgemeine Anerkennung in Praxis und Theorie (S. 144 ff.).

Das Bild der geistigen Arbeit dreier Generationen von Gratian bis zu Innozenz III. ist im einzelnen reicher und nuancierter, als unser knapper Bericht andeuten kann. Der Verfasser geht den Einzelfragen wie dem Recht der Metropoliten[2] und vor allem des Papst-Elekten (S. 150 ff.), der *eligendo confirmatur et confirmando eligitur*, ebenso nach, wie er neben den großen (bekanntlich z. T. ungedruckten) Hauptwerken der Kanonisten die kleineren, oft anonymen Glossen und Summen nach den Handschriften heranzieht. Durch die Sammlung dieses Stoffes gewinnt das Buch in einigen Teilen den Wert eines Quellenwerkes; um einen genauen Text zu gewinnen, hat der Verf. zuweilen – bes. bei Huguccio, Anhang S. 397–401 – mehrere Handschriften benutzt.

Der zweite Teil des Buches gilt den Regalien und der Investitur. Hier hat der Verf. zumeist oft erörterte Quellen der Reichsgeschichte neu zu interpretieren, wobei nicht die Frage nach der Reichsverfassung, sondern die nach dem kirchlichen Amt den Ausgangspunkt bildet. Mit Recht sieht Benson in dem Wormser Konkordat (S. 228 ff.) nicht den Durchbruch einer neuen Theorie, sondern den praktischen Kompromiß der Parteien, die den gangbaren Weg zum Frieden suchten und einstweilen Waffenstillstand schlossen. Aber eben weil die Lösung nicht eine Theorie verwirklichte, erwies sie sich als praktisch und dauerhaft. Besonderen Wert legt der Verf. auf die Ereignisse von 1133: das Privileg Innozenz' II., das er „Roman Concordat" nennt (MG. Const. 1 Nr. 116), und die Diskussion um das Regensburger Bistum, die wir vor allem aus dem Brief Konrads I. von Salzburg kennen (hrsg. von J. Bauermann, Festschr. R. Holtzmann, 1933). Erst mit diesen Ereignissen sieht Benson den „Investiturstreit" abgeschlossen (S. 251 f.). Das ist, geht man von der Diskussion um die rechtliche Rolle der Investitur aus, richtig; und dennoch haben, wie mir scheint mit Recht, nicht erst moderne Historiker sondern Zeitgenossen den Wormser Vertrag als Ende des 50jährigen „Investiturstreites" aufgefaßt.[3] Denn Lothars kleine Konflikte waren, politisch gesehen, eben doch kein Investiturstreit; B. nennt sie einen Epilog (S. 251 n. 2): die historische Epoche bleibt 1122. Einleuchtend zeigt B. (S. 257 ff.), wie das Papst-Privileg von 1133 nur Reichsrecht durch seine Autorität bekräftigt, ohne die Fragen des Calixtinum zu berühren: für Lothar ein Erfolg, der in bestimmten Situationen nützlich gegen einzelne Prälaten sein konnte (voraufgegangen war der Konflikt mit Adalbero von Trier) und doch auch

---

[2] Die Selbstbezeichnung einiger Erzbischöfe als *humilis minister* (S. 177 f.) läßt sich auch für Mainz, Köln, aber auch einfache Bischöfe nachweisen. Schon 955 nennt sich Wilhelm von Mainz *minister indignus*, ebenso im 12. Jh. oft Eberhard I. von Salzburg, beide nach der Weihe.

[3] *Sic per gratiam Dei adunata ecclesia que a tempore Gregorii septimi pro contentione investiture scissa videbatur . . .* so schreibt rund 40 Jahre nach dem Konkordat Gerhoch, der den Abschluß erlebt hatte, MG. Lib. de lite 3, 498.

für Interpretationen offen blieb, die sich gegen das Reich wenden ließen.[4] Praktische Bedeutung hat das Privileg anscheinend kaum über die unmittelbar folgenden Ereignisse hinaus gehabt.

Für diese ist Konrads Brief die wichtige, der älteren Forschung unbekannte Quelle.[5] Benson (S. 263 ff.) deutet ihn neu: wenn Lothar den *episcopatus* ohne Scheidung von *regalia* und *ecclesiastica* als Eigentum des Reiches betrachtete, so wollte er nicht die geistlichen Funktionen, wie Bauermann meinte, die *spiritualia*, nach salischer Art beanspruchen, sondern die Ausübung der *administratio ecclesie* und die Nutzung des kirchlichen Besitzes von seiner Investitur abhängig machen. Diese überzeugende Deutung ergänzt Benson durch genauere Beachtung des Anlasses für den Streit; hier scheint freilich die Frage nach der Regensburger Vogtei neue Prüfung zu verdienen, und daß Konrad ausgerechnet eine Grafschaft den *ecclesiastica* zurechnete, während der Kaiser den Friedensschluß seines Schwiegersohnes mit dem Bischof angriff, will mir nicht einleuchten. Wenn der Verf. gleichwohl hier wie bei der Erörterung der Regierungen Konrads III. und Barbarossas (S. 283 ff.) immer wieder über die ältere Forschung hinausgelangt und differenziertere Ergebnisse vorlegt, so beruht dies wesentlich auf den kanonistischen Studien, die ihm einen feineren, der Sache angemessenen Begriffsapparat zur Verfügung stellen und genauere Quellenanalysen erlauben.

Benson beendet die Erörterung der Regalienfrage nicht, wie die ältere Literatur durchweg, mit der Barbarossazeit, sondern er verfolgt sie bis zum Ende (S. 335 ff.), das heißt bis zu dem Punkt, da die Regalieninvestitur zur inhaltlosen Form geworden ist.[6] Zunächst schiebt sich die *confirmatio* vor die Investitur: gerade zwiespältige Wahlen geben den Anlaß, daß die Kirche nicht bloße Wahl, sondern die *confirmatio* zur Vorbedingung der Investitur zu machen sucht. Sodann verkehrt sich das Verbot Innozenz' II., Regalien vor der Belehnung in Besitz zu nehmen, geradezu in sein Gegenteil: die kirchliche *confirmatio* allein wird als Rechtsgrundlage für die Lehnsherrschaft des Bischofs angesehen, zuerst wohl durch Innozenz IV. nach der Absetzung Friedrichs II. (S. 354 f.). Selbstverständlich liegt bei alledem keine gerade und bruchlose Entwicklung vor, sondern aus einer Fülle von einzelnen Beispielen, Konflikten und Kompromissen läßt sich das Mosaik des Bildes zusammensetzen, das der Verf. durch Heranziehung französischer und – seltener – englischer Beispiele bereichert. Am Ausgang des 13. Jahrhunderts wird der kirchliche Amtsbegriff nur noch von jener Kanonistik bestimmt, die die Regalien-Investitur stets nur widerwillig zur Kenntnis genommen hatte. Daß die politische Position der Bischöfe auch in Zukunft nicht allein von dort bestimmt wurde, steht auf einem anderen Blatt.

Das Buch verbindet in glücklicher Weise kanonistische und verfassungsgeschichtliche Untersuchungen über ein zentrales Problem der mittelalterlichen Kirche. Der übersichtliche Aufbau, die klare und präzise Sprache, die genauen und geschickt ausgewählten (keinem Phantom der Vollständigkeit nachjagenden) Quellen- und Literaturbelege, kurz die gesamte Form erweisen das Werk als die ausgereifte Frucht langer Arbeit, die im Ganzen so sorgfältig durchdacht wie im Einzelnen gewissenhaft durchgeführt ist. Jede weitere Diskussion des kirchlichen Amtes und der Reichskirchenverfassung nach dem Investiturstreit wird von diesem Buch ausgehen müssen.

Heidelberg *Peter Classen*

[4] Unerörtert bleibt die nicht unwichtige Textfrage: mit der Hs. liest Benson im letzten Relativsatz *quod*, ohne dies zu erklären. Jaffé hatte *atque*, Bernhardi *qualiter* vorgeschlagen.

[5] S. 273 n. 38 gibt der Verf. neue Ergänzungsversuche zu dem Fragment. Problematisch erscheint mir *usus (est in) proprietatem (suam) convertere;* vielleicht könnte man *visus est* oder *nisus est* lesen: eine neue Prüfung der Handschrift mit modernen Methoden dürfte sich lohnen.

[6] Das sog. Regalienrecht an den Einkünften vakanter Kirchen berührt der Verf. wiederholt (S. 314 f., 344, 368); es verdiente in diesem Zusammenhang wohl eine genauere eigene Würdigung auch seines Ursprungs und eine schärfere Abgrenzung gegenüber der allgemeinen Regalienfrage.

Gregorios Palamas: Syngrammata. 2 Bde. Hrsg. v. P. K. Christou. Thessalonike 1962; 1966. Band 1: 743 S., geb.; Band 2: 702 S., geb.

Gregorios Palamas (1296/97), Metropolit von Thessalonike, einer der letzten großen Theologen des byzantinischen Reiches, blieb nach dem Fall Konstantinopels für viele Jahrhunderte ein fast Vergessener. Zwar gab es vereinzelt Editionen kleinerer Werke, und sein Name wurde weiter tradiert in der berühmten aszetischen Anthologie der Ostkirche, der „Philokalia". Sein theologisches Hauptanliegen jedoch, die zur Verteidigung der hesychastischen Mönche und ihrer Methode der Gotteserfahrung breit ausgeführte Realdistinktion zwischen Gottes Wesen und Wirken, wurde erst wieder in unserem Jahrhundert aufgegriffen. Zunächst im Zusammenhang mit dem neuerwachten Selbstbewußtsein der griechischen (vgl. den ersten Panorthodoxen Kongreß in Athen 1936) und russischen (Emigration) Orthodoxie – man sah in Palamas den orthodoxen ‚Kirchenvater' und zugleich Vorkämpfer gegen alle ‚fremden' theologischen Schulen des Westens –, dann aber auch in katholischen und protestantischen Publikationen. Eine (bisher fehlende) vollständige Bibliographie würde sicher mehrere hundert Titel umfassen. Textgrundlage aller Arbeiten bildeten zunächst die bekanntermaßen unzulänglichen Abdrucke bei Migne (Series graeca, t. 150/151). Es ergab sich immer dringender die Notwendigkeit, an eine Gesamtedition der nur bruchstückhaft bekannten Werke des Palamas heranzugehen. Den ersten Vorstoß in dieser Richtung unternahm J. Meyendorff (früher Prof. im Seminar St. Serge/Paris, jetzt in St. Vladimir/New York): er publizierte in vorbildlicher Weise das palamitische Hauptwerk (Défense des saints hésychastes, Louvain 1959, 2 Bde. mit frz. Übersetzung) und schrieb gleichzeitig eine ausführliche Einleitung zum Gesamtwerk (Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959), deren wichtigster Teil ein Verzeichnis aller bekannten Manuskripte und Editionen sein dürfte. Daraufhin übernahm das neugegründete patristische Institut der Universität Thessalonike (Sitz: Kloster Vlatadon, das dem Oekumenischen Patriarhat untersteht) unter Leitung von Prof. P. K. Christou die Aufgabe, die Gesamtedition in 6 Bänden vorzubereiten, von denen bisher die beiden ersten erschienen sind. Es ist zu hoffen, daß die vom Königlichen Forschungsinstitut gewährte Beihilfe ausreicht, das begonnene Werk zu Ende zu führen.

Band I enthält folgende Schriften: *Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο, περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος* (23–153); *Ἀντεπιγραφαὶ εἰς ἐπιγραφὰς Βέκκου* (161–175); *ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀκίνδυνον καὶ Βαρλαὰμ* (203–312); *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαξόντων* (359–694). – Jedem Text geht eine geschichtliche und inhaltliche Einführung voraus, die jedoch kaum über das bisher Bekannte hinausführt, sowie einige textkritische Bemerkungen. Leider soll die ausführliche Beschreibung aller eingesehenen Kodices erst am Ende der Reihe in einem Schlußband (zusammen mit einer Biographie des Gregorios Palamas) folgen. So bleibt es vorerst ein Geheimnis, welchem Kodex jeweils der Vorzug gegeben wurde (oder gegeben werden sollte). Im übrigen hätte man es begrüßt, im ersten Band eine Zeittafel über „Leben und Werke des Gregorios Palamas" zu finden, um so deutlicher die meist chronologische, zuweilen aber wohl auch inhaltlich fundierte Anordnung der Texte nachvollziehen zu können. – Den Abschluß des Bandes bilden je ein biblischer, patristischer Sach-, Namens- und Autorenindex. – Im allgemeinen zeigt sich, daß die Textabweichungen in den verschiedenen Handschriften im Vergleich mit profaner (Vulgär-)Literatur nur geringfügig sind; insofern bleibt etwas unverständlich, warum man nicht einfach die Meyendorffsche Edition der Triaden (359–694) übernommen hat. Es hätte sicher einen beachtlichen Gewinn an Zeit und Kosten bedeutet.

Band II enthält durchweg kleinere Schriften: *Πραγματεῖαι* (69–277), kurze Abhandlungen zur Gottesschau und Energienlehre; *ἐπιστολαὶ* (315–547); *Πραγματεῖαι ὁμολογιακαὶ* (567–670), polemische Bekenntnisse, die thematisch zur ersten Gruppe gehören. Die technische Ausstattung des zweiten Bandes ist dieselbe geblieben; doch hat man einige Unvollkommenheiten des ersten Bandes beseitigt: so tragen die Seiten nunmehr fortlaufende Titel, und das Inhaltsverzeichnis ist präziser aufgeschlüsselt.

Es würde entschieden zu weit führen, hier auf den Inhalt des Gebotenen näher einzugehen. Es bleibt abzuwarten, ob der Neopalamismus (Lossky, Meyendorff) durch die Edition weiteren Auftrieb bekommen wird, oder ob sich nicht bisher eher geahnte Mängel des palamitischen „Systems" bestätigen werden. Diese würde ich weniger in der schon erwähnten Scheidung von Gottes Wesen und Energien sehen, die für die Gnadenlehre, so wie wir sie heute – stark personalistisch – sehen, nicht geringe Probleme aufwirft, sondern vor allem in der mönchisch-geschlossenen, den eigenen Standpunkt polemisch absolut setzenden Spiritualität. Wie dem auch sei (oder besser: sein wird, denn es bleibt zunächst die hoffentlich baldige Vollendung des Werkes abzuwarten) – in jedem Fall bedurfte es dieser großartigen und entsagungsreichen Leistung, um die theologische und kirchengeschichtliche Forschung nicht nur für die Orthodoxie, sondern für alle christlichen Konfessionen und ihre gemeinsame ökumenische Frage einen Schritt weiterzubringen.

München *Gerhard Podskalsky SJ*

Adolar Zumkeller O.S.A. (Bearb.): Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Regesta Herbipolensia V). 2. Teilband (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg. Band XVIII, 2). Würzburg (Schöningh) 1967. S. 555–981, kart. DM 45.–.

Der in dieser Zeitschrift (1967, S. 391 f.) angezeigte 1. Teilband des umfassenden Werkes hat innerhalb Jahresfrist seinen Abschluß gefunden. Der 2. Teilband bringt über 350 Urkunden und Regesten zur Geschichte des Augustinerklosters Münnerstadt von der Gründung 1279 bis zum Vertrag von 1650 mit der Neuübernahme des Klosters durch den Orden, das 1624 der Würzburger Universität verkauft worden war. Dann folgen rund 30 Urkunden aus den Beständen des Historischen Archivs der deutschen Augustiner, die die Klöster in Speyer und Regensburg und die Neugründung (1450) im schwäbischen Uttenweiler betreffen. Zwei Nachträge bringen sieben Stücke aus den römischen Registerbänden der Generalprioren des Ordens und neun Urkunden teils aus dem Würzburger Staatsarchiv, teils aus dem Gemeinsamen Hennebergischen Archiv im Staatsarchiv Meiningen. Am Ende erschließen zwei Register den Inhalt beider Teilbände, ein ausführliches (150 S.) Personen- und Ortsregister und ein Wort- und Sachregister mit 35 Seiten Umfang.

Über den Charakter der Sammlung, Fassung der Regesten, die Angaben über Ausfertigung, Rückvermerke, Siegel, Druck usw. wurde bereits bei Band 1 berichtet. Eine Reihe von Urkunden bzw. Kopien im Bischöflichen Ordinariatsarchiv, die im letzten Krieg vernichtet wurden, werden nach vor über 30 Jahren von Dr. Karl Dinklage, Klagenfurt, privat angefertigten Kopien bzw. Regesten mitgeteilt. Einige Urkunden aus Archiven jenseits der Zonengrenze konnten aufgrund älterer Mitteilungen und Fotos gebracht werden. Auffallend ist, daß viele Münnerstädter Urkunden, die anscheinend mit dem Kloster nichts zu tun hatten, sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts im dortigen Augustinerkloster befanden.

Auch in den Münnerstädter Urkunden tritt uns die ganze Fülle des mittelalterlichen kirchlichen und kulturellen Lebens entgegen. So erhalten wir in Nr. 892 die Liste des Deutschordenskonvents in der Stadt aus dem Jahre 1288. 1303 ist bereits ein rector scolarium in M. Zum Kauf von Büchern wird 1344 einem jungen Augustiner Geld vermacht. Von einem Schüler, der in Jahresfrist Priester wird, ist 1373 die Rede. Fünf Schüler, wohl dieser Art, gibt es 1450 in M. (Nr. 1004). Sehr früh ist eine Stiftung für die Feier der Oktav von Maria Magdalena (1340); eine Tenebrae-Stiftung von 1458, eine Salve-Stiftung von 1492 passen zum Bild des spätgotischen Städtchens. Die Verseh-Stiftung von 1460 (Nr. 1023) wird wegen des vorgeschriebenen Responsoriums „Homo quidam" die Liturgiker interessieren. Die genaue Inventarisierung eines Hausrates (Nr. 1025) und die Beschreibung der Ausgabe des Gemeindeholzes (Nr. 1027/29) haben kultur- und rechtsgeschichtlichen Wert. Die Aufnahme eines Brauers als Pfründner (Nr. 950) und die vertraglich geregelte Ver-

pflegung (Nr. 973) im einzelnen mit den interessanten Hinweisen auf die Fastenzeit lassen in Küche und Keller des Klosters schauen. Nicht besonders ergiebig sind die Urkunden und Regesten in den großen Fragen der Kirchengeschichte. Einmal wird ein vom Basler Konzil verordneter Richter genannt (Nr. 999; ist hier übrigens ex procuratione sua mit „durch seine Veranlassung" richtig übersetzt?). Aus dem Provinzialkapitel in M. von 1455 werden einige Beschlüsse über die Ordensreform angeführt. Die Angabe der Studenten in Wittenberg führt in die Reformationszeit hinein. 1527 wird von sechs geflüchteten Patres berichtet. Um 1550 scheint das Kloster dem Untergang nahe zu sein. Die Frage der konfessionellen Teilung der Stadt taucht seit 1569 auf.

Die Leistung des Herausgebers der weit über 1200 Stücke, von der sorgfältigen Fertigung des Riesenregisters ganz abgesehen, verdient alle Anerkennung. Sie kann auch durch kleine Versehen nicht geschmälert werden, die notwendigerweise beinahe in einem solchen monumentalen Werk nicht fehlen können. Schon die Deutung der Namen und der Bischofssitze der Aussteller der Sammelablässe bringt oft unlösbare Schwierigkeiten, zumal wenn sie von einem Kopisten noch verschrieben wurden. Hier könnte manchmal ein Blick in die Aufsatzreihe von H. Delehaye in den Analecta Bollandiana 1926/28 über die Indulgences collectives weiterhelfen. Der Rez. möchte vorschlagen: Arborensis statt Arbonensis (Nr. 888a), in Nr. 890 Perronius statt Petronius und Crohensis statt Trehensis (vgl. Nr. 895), Mokicensis statt Mutitensis (Nr. 894) und ebenda Casertanus statt Cafertanus und Bovensis statt Bonensis. In Nr. 917 lese man Nerses statt Nereus, löse Gra. in Gracias auf, Organtensis (in Persien) steht für Organthenensis, Altriensis statt Alercensis, Capionensis statt Camponensis, Ricardus statt Bicardus! Der Dekan in Nr. 1233 heißt Konrad Lull, Sulgen ist Saulgau in Baden-Württemberg. Ebenso ist Weil (Register S. 927) kein Ort im Elsaß, sondern Weil der Stadt im gleichen Bundesland. Zu den Nachrichten über Uttenweiler wären die Konstanzer Bischofsregesten und Heft 12 der Württembergischen Archivinventare beizuziehen. Danach liegt das Original von Nr. 1231 im Pfarrarchiv Uttenweiler. Die interessante Bezeichnung Aurelianer für Augustiner (Nr. 1105) wird im Register vermißt; ebenso fehlt Rutschmedin = Roc-Amadour von Nr. 180.

Ergänzungen für die letzten Jahrhunderte mag es vereinzelt noch geben, die in irgend welchen Archiven zerstreut schlummern; für das 14. Jahrhundert sei auf die Recognitio fratrum Augustinensium (Wir, bruder Peter und der Convent gemeinlich) vom 24. Juli 1387 im Kopialbuch der Würzburger Dominikaner verwiesen (Würzb. Diöz.Gesch.Blätter 1967, 52). Aber solche mögliche Ergänzungen brauchen den Plan, dem das große Vorhaben Zumkellers dient, die Geschichte der beiden Augustinerklöster zu schreiben, nicht weiter hinauszuschieben. Dem Forscher wie dem eigenen Orden hat der Herausgeber mit diesen beiden Bänden einen wertvollen Dienst geleistet.

München *Hermann Tüchle*

Eugen Hillenbrand: Nikolaus von Straßburg. Religiöse Bewegung und dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert (= Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte XXI). Freiburg/Brsg. (E. Albert Verlag) 1968. 178 S., kart. DM 24.20.

Wenn sich die Forschung auch schon eingehend mit Nikolaus von Straßburg beschäftigt hat (es sei nur etwa hingewiesen auf die Arbeiten von M. Grabmann, G. Löhr, H. Grundmann, E. Filthaut), so fehlte bisher doch eine zusammenfassende und zugleich detaillierte kritische Studie über das literarische und pastorale Wirken dieses Mannes, der zweifellos einen besonderen Platz einnimmt in den religiösen Bewegungen und in der dominikanischen Theologie des 14. Jahrhunderts. In der Geschichte des Predigerordens ist ihm ein bleibendes Andenken gesichert durch die Rolle, die er als Vikar der deutschen Ordensprovinz im Prozeß gegen Meister Eckhart als dessen Verteidiger spielte. Beide waren vor dasselbe Problem gestellt, ihre theologisch-wissenschaftliche Tätigkeit mit dem seelsorgerlichen Anliegen zu verbin-

den. Die erstmalige Darlegung der scholastischen Lehren in deutscher Sprache mit dem dauernden Ringen um entsprechende Ausdrücke für das an sich schon Unaussprechliche im mystischen Erleben barg die Gefahr in sich, daß man bei den neuen Wortschöpfungen oder sprachlichen Umbildungen nicht die feine Präzision traf oder daß diese Ausdrücke, selbst wenn sie korrekt waren, von den Zuhörern nicht richtig verstanden und weitergegeben wurden (S. 11: „Die uns vorliegenden Predigttexte sind folglich schon gefiltert tradiert, in der schriftlichen Fixierung durch die Nonnen"). Der Lesemeister Nikolaus von Straßburg sprach Eckhart frei und unterstützte ihn trotz heftiger Angriffe. Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß beide sich in der Art, wie sie ihre Predigten gestalteten, voneinander unterscheiden. Nikolaus war stärker als Meister Eckhart an der Seelsorge, an der paktischen Lebensführung orientiert. Diese Richtung, als deren bedeutendster Repräsentant Tauler gilt, dessen Einfluß nachhaltiger war als der Eckharts, sollte sich in der Folge durchsetzen. Den Grund dazu hatten schon Nikolaus und seine Generation gelegt.

Hillenbrand beginnt mit einer Übersicht über die Werke des Nikolaus von Straßburg und ihre Überlieferung (S. 13–44). Schon diese Zusammenstellung offenbart das exakt-wissenschaftliche Vorgehen des Verfassers. Alle ihm bekannten Handschriften (insgesamt 52) sind aufgeführt unter Angabe der darüber erschienenen Literatur. Dasselbe Urteil sachkundiger Arbeitsweise gewinnt man, wenn man das Werkverzeichnis liest. Es folgt die Darlegung der theologischen Werke des Nikolaus (Summa philosophiae, De adventu domini nostri Jesu Christi et adventu Antichristi et fine mundi: S. 45–60), in denen Entstehungszeit, Aufbau, Quellen, Echtheit und Methode untersucht werden. Den weitaus größten Teil widmet Hillenbrand dem pastoralen Werk (S. 61–125). Um die „Begegnung von dominikanischer Theologie und religiöser Bewegung" sichtbar werden zu lassen, geht er aus von der Frauenseelsorge im Dominikanerorden, die „selbst wiederum den Orden entscheidend prägte" (S. 63) und ohne die die „deutsche Mystik" nicht zu erklären ist. In diesem Kapitel werden der Marien- und Johannestraktat (Flores de gestis beatae Mariae, De beato evangelista Johanne) kritisch gesichtet sowie die deutschen Traktate und Predigten nach Zielsetzung, Art der Darstellung und Schwerpunkten analysiert. In diesem Zusammenhang sind besonders die aufschlußreichen Überblicke zu erwähnen, die dem Verfasser sehr gut gelungen sind: das Verhältnis von Scholastik und Mystik und die Auseinandersetzung mit den häretischen Lehren. Der Abschnitt „Das pastorale Werk des Nikolaus und der Eckhartprozeß" handelt nicht nur von der Rehabilitierung Eckharts durch Nikolaus, hier ist zugleich das Gemeinsame und Unterscheidende zwischen Eckhart (und anderen deutschen Mystikern jener Zeit) und Nikolaus herausgestellt. Im Anhang (S. 126–167) werden die deutschen Traktate des Nikolaus von Straßburg in der Heidelberger Handschrift ms germ. 641 untersucht. Die Studie schließt mit dem Text der bisher unedierten Traktate.

Die Arbeit von Hillenbrand, die an Wissenschaftlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, wird von Germanisten, Historikern und Theologen mit großem Interesse und mit ebenso großer Bereicherung aufgenommen werden. Sie gibt nicht nur einen umfassenden, gediegenen Einblick in das Schrifttum des Nikolaus von Straßburg, sondern auch eine Gesamtschau von den mystischen Impulsen und von den religiösen Spannungen, die so typisch sind für das 14. Jahrhundert.

Rom *Paul-Gundolf Gieraths*

Guido Kisch: Enea Silvio Piccolomini und die Jurisprudenz. Basel (Helbig & Lichtenhahn) 1967. 123 S., 2 Abb., geb. Fr./DM 20.–.

Die Erforschung der Geschichte von Humanismus und Jurisprudenz hat in den letzten Jahren eindrucksvolle Erfolge erzielt, nicht zuletzt durch die zahlreichen Arbeiten des Basler Rechtshistorikers Guido Kisch. Seine vorliegende Studie wurde 1965 durch den Kongreß in Siena anläßlich der 500. Wiederkehr des Todestages von Papst Pius II. angeregt. Enea Silvio Piccolomini galt bislang nach nahezu einhelliger Meinung als ein Verächter der Jurisprudenz (S. 15–25). Seit den Werken von

G. Voigt[1] und H. G. Gengler[2] ging man davon aus, Enea habe nur unter Zwang oder nur zum Schein das Studium der Rechte begonnen und habe sich bei der ersten besten Gelegenheit von dieser trockenen Wissenschaft abgewandt, um in der Folge die „volle Schale seines Zornes" auf die Juristen und ihren Stand auszugießen. Kisch ist dieser beinahe schon zum Topos gewordenen Beurteilung Eneas nachgegangen und hat sie aufgrund einer gründlichen Analyse der Quellen in das Reich der Fabel verwiesen.

Es liegt zunächst kein Anzeichen dafür vor, daß Enea sich erst auf väterlichen Zwang hin dem Jurastudium zuwandte (S. 26). Kisch hat dagegen überzeugend dargetan, daß es drei Gründe für Erna gab, die Jurisprudenz zu verlassen: „die Sehnsucht nach den *studia litterarum;* der ausbrechende Krieg zwischen Siena und Florenz; das Angebot, den Kardinal Domenico Capranica ... als Sekretär zum Basler Konzil zu begleiten" (S. 72 f.). Über Eneas Studium wissen wir aus seiner Schrift *De viris illustribus* (zwischen 1444 und 1450 entstanden), in der er seinen juristischen Lehrern, unter ihnen dem bekannten Mariano Sozzini, ein ehrenvolles Denkmal gesetzt hat, ohne ein Wort abfälliger Kritik oder Mißachtung (S. 33–40). Von seinem Besuch der Vorlesung des berühmten Zivilisten Antonius de Rosellis hat sich sogar ein sehr lebendiges Zeugnis erhalten: ein in den Jahren 1426 und 1427 in Siena nachgechriebenes Kollegheft Eneas, das sich heute in der Biblioteca Apostolica Vaticana (Fondo Chigi) befindet (S. 34, insbes. Anm. 3). – Auch unter den Freunden Eneas finden wir viele Juristen, was darauf schließen läßt, daß er dem Juristenstand nicht völlig ablehnend gegenüberstand. Erwähnt seien der kaiserliche Kanzler Kaspar Schlick, der kaiserliche Rat und Beisitzer am Kammergericht Dr. Ulrich Riederer, die Sekretäre der Reichskanzlei Ulrich Sonnenberger, Michael Pfullendorf und Johann von Aich.

Im vierten Kapitel untersucht Kisch zwei Reden über Recht und Gerechtigkeit in Staat und Kirche, die Enea – inzwischen zum *poeta laureatus* gekrönt – in Wien gehalten hat (S. 41–66). Die eine, eine Disputation aus dem Jahre 1445, nimmt kritisch Stellung zu den Mängeln der *philosophia moralis* im allgemeinen, der Rechtswissenschaft im besonderen „In iure pontificio dietim mutationes fiunt, ut sepe, quod iustum est hodie, cras fiat iniustum", lesen wir dort beispielsweise (S. 52): In Feststellungen solcher Art wird man jedoch kaum eine Verunglimpfung der kanonistischen Jurisprudenz sehen können. Die zweite Regel, eine nicht genau datierbare Laudatio der *artes liberales,* wird in ihren auf das Recht bezüglichen Stellen von Kisch zum ersten Mal aus der Handschrift publiziert. Sie behandelt die kulturelle Wirksamkeit des *ius civile* und des *ius canonicum* und deren überragende Bedeutung für die Menschheitsgeschichte.

Die mitunter bei Enea auch zu findenden Invektiven gegen Jurisprudenz und Juristen erklärt Kisch einleuchtend aus dem Bemühen, die Überlegenheit der *studia humanitatis* gegenüber der Rechtswissenschaft in vollem Licht erscheinen zu lassen (S. 67–86). Vor allem in dem eingehend analysierten Schreiben Eneas an Wilhelm von Stein vom 1. Juni 1444 zeigt sich, daß Enea nicht das Recht schmälern, wohl aber die Einseitigkeit und Oberflächlichkeit der Rechtspraxis anprangern wollte. Niemand erlange, so etwa sagt er, durch die Gesetzeskenntnis allein Vollkommenheit, es sei denn, er habe sich auch dem Studium der Philosophie gewidmet. Ein Fürst müsse daher als Lenker des Gesetzes („moderator legis") der Philosophie, der Lehrmeisterin des Lebens, folgen, um durch *aequitas* das Gesetz mildern zu können. Dies aber könne der aufgeblasene Jurist („hic noster monarcha"), dieses zweibeinige Eselchen, der die Zivilrechtswissenschaft einseitig allem anderen vorziehe, nicht begreifen. – Diese Beschimpfung erscheint uns heute milde, denkt man an die verbreitete Polemik gegen den „Fachidioten".

Es ist Kisch darin zuzustimmen, daß entgegen früheren Versuchen der angegrif-

[1] Voigt, Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter I, Berlin 1856, II, Berlin 1862.

[2] H. G. Gengler, Über Aeneas Sylvius in seiner Bedeutung für die deutsche Rechtsgeschichte, Erlangen 1860.

fene „monarcha iuris" nicht identifizierbar ist. Es dürfte sich um eine Personifizierung des juristischen *illiteratus* handeln, ähnlich dem Topos des in den Fürstenspiegeln seit Johann von Salisbury apostrophierten „rex illiteratus quasi asinus coronatus".[3]

Kisch ist endlich sogar der Nachweis gelungen, daß Eneas Kritik der Jurisprudenz durch die seit Petrarca, Boccaccio und Poggio traditionell gewordenen Streitschriften der italienischen Humanisten gegen die zeitgenössische Rechtswissenschaft inspiriert worden ist (S. 87–108). Der Brief Piccolominis an Wilhelm von Stein zeigt nämlich eine erstaunliche Verwandtschaft mit der zwischen 1431 und 1433 entstandenen Schrift von Laurentius Valla „Contra Bartoli libellum, cui titulus ‚De insigniis et armis' Epistola".[4] Enea hat sich durch Valla, mit dem er Briefe wechselte, zu dieser Attacke gegen den aufgeblasenen Juristen anregen lassen.

Der Anhang des anregenden, auch für die Wissenschaftgeschichte sehr ergiebigen Buches bringt Eneas Vorwort zu den „Commentarii de gestis Basiliensis Consilii" den Text des Diploms für Enea als *poeta laureatus* und den das Lob der *studia litterarum* enthaltenden Brief an Wilhelm von Stein.

Frankfurt *H.-J. Becker*

Reinhard Schwarz: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 41). Berlin (de Gruyter) 1968. X, 349 S., geb. DM 46.–.

In seiner umfangreichen und gründlichen Dissertation über „Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther, unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition" (gedr. 1962) hatte Reinhard Schwarz das Problem der Buße weitgehend ausgeklammert, aber auf die Notwendigkeit hingewiesen, Luthers Verständnis von iudicium und humilitas auf dem Hintergrund der Tradition, speziell auch im Mönchtum, darzustellen (S. 171). In seiner nunmehr im Druck vorliegenden Habilitationsschrift hat Schwarz die Untersuchung dieser Frage intensiv in Angriff genommen. Der Titel gibt nicht ganz treffend wieder, worum es geht. Zwar wird durchaus an wichtigen Beispielen die Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie untersucht; im Zentrum steht jedoch Luthers Verständnis von iudicium und ähnlichen Begriffen in der ersten Psalmenvorlesung (1513–1515), und die Tradition wird vor allem im Blick darauf befragt, was vor Luther jeweils im Mittelpunkt der Bußauffassung gestanden hat. Der Akzent liegt also nicht auf einer dogmengeschichtlichen Darstellung der Buße, sondern auf der Bußtheologie des jungen Luther. Dementsprechend ist auch die Auswahl der untersuchten Quellen getroffen worden. „Vorreformatorisch" schließt dabei, wie Schwarz hervorhebt (S. 299), die Zeit bis etwa 1517/18 ein. Mit dieser Abgrenzung will Schwarz keineswegs eine Datierung des reformatorischen Durchbruchs Luthers geben, sondern lediglich den tiefen Einschnitt markieren, seit dem die frühe Bußtheologie Luthers in offenen Gegensatz zur damals herrschenden Bußtheologie getreten ist. Daß der Schwerpunkt der Untersuchung auf Luther liegt, zeigt sich auch schon an dem Umfang der einzelnen Teile: Die Darstellung Luthers nimmt knapp die Hälfte des Bandes ein, während im Rahmen der Vorgeschichte nicht weniger als sieben Theologen ausführlich und manche anderen noch in gelegentlichen Exkursen geschildert werden.

Schwarz setzt in seiner Untersuchung bei Augustin ein, der unter den Vorläufern Luthers mit Recht die ausführlichste Würdigung erhält. Behutsam werden die wesentlichen Aspekte von Augustins Bußtheologie hauptsächlich anhand der Enar-

[3] So Eneas Fürstenspiegel für König Ladislaus, s. G. Kisch, S. 77 Anm. 14. – Vgl. ferner W. Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Stuttgart 2. Aufl. 1952, S. 50 f. und E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern und München 3. Aufl. 1961, S. 185 Anm. 4.

[4] Vgl. hierzu jetzt G. Kisch, Amerbach und Vadian als Verteidiger des Bartolus, in: Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz, Berlin 1969, S. 101–197.

rationes in Psalmos, aber selbstverständlich auch etwa der Confessiones, herausgearbeitet: für Augustin darf die confessio peccatorum nicht isoliert werden, vielmehr muß sie stets mit der confessio laudis verbunden sein. Was die Relation zum Jüngsten Gericht betrifft, so könne man nicht sagen, daß die Buße das eschatologische Gericht vorwegnehme, eher, daß sie es abwende (S. 36). Maßgebend ist für Augustins Bußauffassung schließlich vor allem der Gedanke der realen Gerechtmachung oder zumindest der Umwandlung der mores durch die Hinwendung der Kräfte des Willens und des Affektes fort von den Lastern und hin zur Gerechtigkeit. Beachtung verdient auch die besonnene Darstellung des Problems, ob für Augustin letztlich die Vergebung durch die kirchliche Schlüsselgewalt oder das innere Bußgeschehen bei dieser Erneuerung des Menschen vorrangig ist. Schwarz vermeidet hier die Alternative und sagt m. E. ganz zutreffend: „So besteht offenbar eine Kongruenz zwischen Gottes unvermittelter Gnadenzuwendung und der Gnadenmitteilung in der Altargemeinschaft der Kirche" (S. 52).

Freilich, für das Mittelalter ist, wie Schwarz weiter zeigt, im ganzen weniger die tiefe Bußtheologie Augustins, die man eigentlich nur in Einzelheiten übernahm, als vielmehr die massivere Bußlehre Gregors des Großen von Bedeutung. Hier rückt der Gerichtsgedanke in den Vordergrund. Die Buße ist zwar nach wie vor ein Gemütszustand, aber sie ist doch vor allem auch ein Strafprozeß, und durch das Bußgericht soll das Endgericht regelrecht vorweggenommen werden (S. 65 f.). Entsprechend erhält die Furcht um so größere Bedeutung. Motiv der Reue ist das Verlangen nach der ewigen Seligkeit.

Eine gewisse Sonderstellung nimmt im Mittelalter Bernhard von Clairvaux ein. Bei ihm begegnet die augustinische Tradition in der Weise, daß die Selbstanklage wegen der Sünde nur am Beginn stehen soll, während dann das Lob Gottes die Sündenbetrachtung ablösen soll (S. 93). Bei den anderen, von Schwarz behandelten mittelalterlichen Theologen ist jedoch Gregors Bußlehre von größerer Bedeutung, wobei seit dem Hochmittelalter sich der Einfluß des Kirchenrechtes geltend macht: die Buße wird in zunehmendem Maße verrechtlicht. Das gilt schon für Wilhelm von Auvergne, den Schwarz ebenfalls untersucht, obwohl hier keine Sicherheit besteht, daß Luther ihn wirklich gekannt hat. In stärkerem Maße trifft dies jedoch für Gabriel Biel zu, der zudem in subtiler Form zwischen verschiedenen Gestalten der Furcht (timor) differenziert, ohne daß die Ganzheit des Bußaktes und der Bußgesinnung noch recht gewahrt wird.

In einem eigenen Kapitel wird die Bußmeditation in der Devotio moderna, speziell bei G. Zerbolt, gewürdigt. Trotz der gewissen Vertiefung, die sich hier feststellen läßt, begegnen doch auch hier die verschiedenen Traditionsströme der hoch- und spätmittelalterlichen Theologie. Hingegen bietet Staupitz, der wiederum in einem besonderen Kapitel untersucht wird, eine gewisse Konzentration unter Rückgriff auf die augustinische Gnadenlehre. Schließlich schildert Schwarz, bevor er auf den jungen Luther eingeht, das monastische Selbstverständnis anhand von Paltz u. a. Mit Recht stellt er heraus, daß der Gedanke der Selbstverurteilung, wie er sich im Mönchtum des ausgehenden Mittelalters findet, auf alter Überlieferung beruht; dafür macht Schwarz auf einige interessante ältere Texte aufmerksam, wie andererseits noch in bestimmten Meditations-Werken des 17. Jahrhunderts eine gegenüber dem Spätmittelalter fast unveränderte Bußauffassung festzustellen ist (S. 165 f.).

Das umfangreiche 9. Kapitel (S. 167–288) ist alsdann dem jungen Luther gewidmet, wobei ganz überwiegend die erste Psalmenvorlesung zugrundegelegt wird, vereinzelt aber auch die frühen Randbemerkungen zu Augustin und Petrus Lombardus (1509/10) sowie andere Texte der Zeit bis 1516/17 herangezogen werden. Die Kernstellen, die Schwarz hier einer Prüfung unterzieht, sind Luthers Auslegung zu Ps. 1, 5; 36, 6; 71, 2. Nach Schwarz sind es zwei exegetische Kristallisationskerne, die sich in der ersten Psalmenvorlesung herausschälen, einmal der Gedanke des Bußgerichtes, der sich in der Wortgruppe „iudicium" konzentriert, zum anderen die Bußbewegung, wie sie im Anklang an traditionelle Begriffe (contero, compungo, confiteor), aber doch in einer ganz neuen Weise, begegnet.

Die detaillierten Untersuchungen über den jungen Luther lassen sich nicht resumierend wiedergeben, da Schwarz stets dem jeweiligen textlichen Zusammenhang von Luthers Psalmenauslegung genau folgt und insofern auf eine systematische Zusammenfassung verzichtet. So zeigt sich häufig, wenn auch keineswegs ausnahmslos, daß für den jungen Luther das Endgericht die Enthüllung eines schon vollzogenen Gerichtes ist: der Schwerpunkt liegt also auf dem hic et nunc, wie es im gegenwärtigen iudicium begegnet (z. B. S. 185 f.). Mit dem Begriff iudicium bezeichnet Luther dabei alles, was bei den Scholastikern unter den einzelnen actus poenitentiae gefaßt wurde (S. 197). Ähnlich wie Schwarz in seiner Dissertation zeigen konnte, daß die habitualen Vorstellungen der Scholastik über fides, spes und caritas als Tugenden beim jungen Luther durch die Betonung des Glaubens im Gegenüber zum Wort abgelöst wurden, wird hier deutlich, daß die Bußtugenden im traditionellen Sinne ersetzt wurden durch den Gedanken des göttlichen Gerichtes. In gewissem Sinne läßt sich Luthers Position mit derjenigen Augustins vergleichen, nur daß Luther die Erbsünde radikaler versteht: die Trennung zwischen Erbsünde und Aktualsünde fällt praktisch schon in der ersten Psalmenvorlesung hin (S. 233 f. u. ö.). Interessant ist u. a. weiter, daß Luther den patristisch-monastischen Begriff der compunctio dem scholastischen der contritio vorzieht (S. 272).

Eingestreut in die umfassende Untersuchung der ersten Psalmenvorlesung begegnen einige exkursartige Detail-Darstellungen, von denen die wichtigste sicher diejenige über die Auffassung von der dispositio ist. Hierzu wird vor allem Holkot zum Vergleich mit Luther herangezogen (S. 252 ff.).

Es folgt ein kurzer „Rückblick" (S. 289–298) sowie ein „Ausblick" (S. 299–323), in welchem kurz die wesentlichen Linien der Bußtheologie beim späteren Luther, bei Melanchthon sowie bei Calvin aufgezeigt werden. Am Schluß des Bandes finden sich Verzeichnisse der benutzten Quellen und Literatur sowie Register der Bibelstellen, der Eigennamen und – besonders wichtig – der hauptsächlich untersuchten Begriffe.

Die Untersuchung der Bußtheologie, die Schwarz damit vorgelegt hat, verdient zweifellos ebensosehr Beachtung wie seinerzeit die Dissertation von Schwarz. Man spürt es der Darstellung ab, daß sie aus der Neubearbeitung der Edition von Luthers erster Psalmenvorlesung, an der Schwarz ja maßgeblich beteiligt ist, und aus intensiver Kenntnis von Luthers Manuskript, aber auch der Luther vorgegebenen Tradition, erwachsen ist. Viele wichtige Stellen der ersten Psalmenvorlesung werden hier zum ersten Mal klar und überzeugend interpretiert, so u. a. auch die Auslegung von Ps. 50, wobei Schwarz auch einige Lesarten gegenüber der Ausgabe in WA 3 sowie bei Vogelsang (Clemen Bd. 5) richtigstellen kann (S. 239 f.). Die Arbeit von Schwarz hat ihren großen Wert in den soliden Detailuntersuchungen.

Natürlich bleiben bei einer so angelegten Arbeit wie dieser immer manche Wünsche offen. So hätten an sich noch andere mittelalterliche Theologen in die Untersuchung einbezogen werden können, vor allem etwa Tauler, Gerson und Faber Stapulensis, von denen nur die beiden letzten kurz genannt werden. Aber es wäre unbillig, gegenüber der Fülle des Gebotenen auf vorhandene Lücken kritisch hinzuweisen. Ein anderer Punkt, der gravierender ist, sei aber doch genannt. Es finden sich, hauptsächlich in dem Teil über Luther, manche Wiederholungen. Sie haben darin ihren Grund, daß der Verf. stets streng dem Text folgt, der untersucht wird. So sehr dieser Grundsatz methodisch an sich richtig ist, so hätten sich hier doch gewisse Schwerpunkte bilden und vielleicht auch eine größere Übersichtlichkeit der Darstellung erreichen lassen. Die hier gegebenen zehn Unterabschnitte (Iudicium hominum und iudicium Dei, der Grundriß in Luthers Verständnis von iudicium; Gottes Strafgericht in der Geschichte; das Gericht Christi innerhalb der kirchlichen Ordnung; Gottes Endgericht; Gottes Gericht der Erwählung und Scheidung; Gottes Gericht der Buße; Gottes Gericht in Christus; Iudicium sui – iustificatio Dei; Mortificatio carnis – vivificatio spiritius; die Bußbewegung) sind weithin Paraphrasen ein und desselben fundamentalen Themas, die wohl doch bei der Wiedergabe eine Straffung vertragen hätten. Es hätte sich dann eine größere Übersichtlichkeit und wohl auch ein schärferes Profil des erzielten Ergebnisses erreichen lassen. Die Wiedergabe hält

sich zu sehr in der Form eines Regestes. Wer die erste Psalmenvorlesung nicht aus wiederholter eigener Lektüre gründlich kennt, wird sich in dem Buch nicht leicht zurechtfinden.

Andererseits sind die Genauigkeit sowie die Behutsamkeit bei der Nachzeichnung der Linien der Vorzug dieses Buches. Nirgends werden ungeschützte Thesen vorgetragen. Die Gründlichkeit zeigt sich auch in der geringen Zahl von Druckfehlern. Nur ein eigentlicher Druckfehler ist mir aufgefallen: S. 178 im Text Z. 2 v. u. muß es „das" statt „daß" heißen. Es fehlt ein Verzeichnis der Abkürzungen. Die Siglen BALAC (z. B. S. 59 Anm. 7) sind sicher nicht jedermann geläufig.

Hamburg *Bernhard Lohse*

Reformation

Fritz Büsser: Das katholische Zwinglibild. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Zürich/Stuttgart (Zwingli-Verlag) 1968. X, 432 S. geb.

Dieses Kompendium katholischer Äußerungen über Zwingli und die Zürcher Reformation, Habilitationsschrift des Nachfolgers auf dem Lehrstuhl Fritz Blankes, erschien rechtzeitig zur 450-Jahr-Feier in der Limmatstadt. Es ist das Ergebnis vieljähriger Beschäftigung mit dem einschlägigen katholischen Schrifttum, von der Zwinglizeit bis zur oekumenisch-nachkonziliaren Gegenwart. Der Verfasser, dem zweifellos die katholische Selbsterfahrung zugute kam, hat mit diesem Unternehmen nicht nur eine Lücke ausgefüllt, sondern eine staunenswerte, weil schier lückenlose Arbeit geleistet, für deren Edition dem Zwingli-Verlag Dank gebührt.

Chronologisch in die drei Kapitel „Die Zeitgenossen", „Das Zwinglibild der Gegenreformation 1530 bis ca. 1830", „Das katholische Zwinglibild der neuesten Zeit. Seit 1830" unterteilt, ist die Arbeit mehr als eine paritätische Ergänzung zu der vor 35 Jahren aus der Feder Kurt Guggisbergs erschienenen Monographie „Das Zwinglibild des Protestantismus im Wandel der Zeiten". Aus den verbindenden Deuteworten der reichen Aus-Lese erhellt Büssers Standort, der dem „Heros des Liberalismus" wehrt und sich zur „Aufwertung" des Zwinglibildes, wie er es nennt (NZZ 4. 1. 1969), bekennt, die Blanke, Locher, Pfister, Rich u. a. vor einem Menschenalter inauguriert, vertieft und verbreitert haben. So wird das Buch zu einem weiteren Ausweis des echten Zwinglibildes, das auch in der katholischen Zwinglidarstellung, und zwar schon in vorkonziliarer Zeit, beachtliche Anwälte gefunden hat. Hatte bereits der unlängst verstorbene Profanhistoriker Oskar Vasella-Fribourg „wirklich wertvolle" Beiträge zur Zwingliforschung geleistet, so hat der französische Dominikaner J. V. Pollet, darum von der Zürcher Evangelischen Fakultät ehrenpromoviert, parallel der katholischen Lutherbeurteilung ein gerechteres Bild des Zürcher Reformators entworfen. An die Stelle des „homme hardi", des Erzketzers und Spalters der Eidgenossenschaft, ist der biblische Prophet getreten, der „Wächter", der selbst in politicis, die „Prophezei" lebt. In der Nachfolge Blankes (NZZ 1. 5. 1964) weist der Verfasser auf jene markante Zäsur hin, wie sie im XV. Band des DThC (1950) zwischen den Beiträgen „Zwingli" (col. 3716–44) des Lyoner Kanonikers Léon Cristiani und „Zwinglianisme" des Pariser Ordenstheologen Pollet (col. 3745–3928) augenfällig ist. Während Cristiani zum Teil spöttelnd, jedenfalls als Tridentinist Zwingli beurteilt, hat Pollet hier und 1963 in seiner Studie „Huldrych Zwingli et la Réforme en Suisse" die oekumenische Wende vorweggenommen, die er 1965 in der Neuauflage des LThK (X, 1433–41) konzentriert hat. Pollet ist ohne Zweifel zum Begriff der modernen katholischen Zwingliliteratur geworden, so daß Büsser rechtens mit dieser Peripetie seine Arbeit ausklingen läßt, nachdem er den lexikalen Beitrag superlativ rezensiert hat: „Ohne Übertreibung darf festgestellt werden, daß diese Arbeit von Pollet die modernste, übersichtlichste, umfassendste und zugleich wegweisende Darstellung von Zwinglis Lehre ist" (S. 396 f.). Dabei entgeht es dem reformierten Kirchenhistoriker

nicht, daß es sich um „eine katholische Arbeit" handelt, die versucht, „Zwingli als einen indirekten Zeugen der katholischen Wahrheit zu reklamieren" (S. 403). Ohne zu den Rezensenten zu gehören, die den Standpunkt vertreten, in einer Rezension müsse auch Negatives gesagt werden, sei dennoch ein Fragezeichen angebracht. „Zum Abschluß" registriert Büsser in einem Vergleich, daß Zwingli „in der ganzen protestantischen, vor allem deutsch-lutherischen Literatur . . . nur ein Reformator zweiter Güte" geblieben sei (S. 411). Ob der Verfasser übersehen hat, daß auch deutsche Theologen lutherischer Observanz – in Ost und West – seit langem dabei sind, die „Wandlung des Zwinglibildes" im Sinne der – sit venia verbo – Zwinglirenaissance mitzuvollziehen?

Die „prächtige Arbeit", um Büssers Prädikat für Pollet zu gebrauchen, verdient nicht minder das Urteil, das Hermann Escher für die genannte Arbeit Guggisbergs schrieb: „Neben der Belesenheit ist vor allem auch die gründliche Behandlung des umfangreichen Stoffes und die klare Darstellung zu rühmen" (Zwa 1934. S. 189).

Berlin *F. Schmidt-Clausing*

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, 13. Band: Nachträge und Berichtigungen, Synoptische Tabelle. Bearbeitet von Hans Volz und Eike Wolgast. Weimar (Hermann Böhlaus Nachfolger) 1968. XXX, 442 S., kart. MDN 58.20.

Erfreulich rasch ist dem 12. der 13. Band der Briefe Luthers gefolgt, der zunächst die bisher fehlende Gesamteinleitung der Briefausgabe mit den Editionsgrundsätzen bietet (S. XII–XIV). In vorsichtiger Kritik wird dabei das verschiedentlich problematische Verfahren des Herausgebers von Bd. 1–11 gekennzeichnet.

Bd. 12 hatte die noch fehlenden Stücke des Briefwechsels nachgetragen (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. 80, 1969, S. 114 f.). Zwei weitere Nummern schiebt Bd. 13 noch nach. Ansonsten bringt Bd. 13 keine selbständigen Stücke, wenn man von der Ergänzung der Beilagen (z. B. 96, 328) absieht, sondern Einzelnachträge und -berichtigungen zu den früheren Bänden. S. 1–3 gibt Auskunft über die Eigenart und Zusammensetzung dieser Nachträge. Die Literatur ist vielfach auf den neuesten Stand gebracht. Das betrifft vor allem die biographischen und bibliographischen Angaben. Die Bereicherung, die die Ausgabe gerade auch durch die Erweiterung der Personalia erfährt, ist beachtlich. Vollständigkeit ist hier freilich nie zu erreichen; der Band selbst muß S. XXI f. wieder „Letzte Nachträge" liefern. Auf dem Gebiet, mit dem er vertraut ist, wird mancher Leser gelegentlich etwas vermissen. Z. B. könnte man zu 80, 8 nachtragen M. Brecht, Matthäus Albers Theologie. Bl. f. württ. Kg. 62, 1962, S. 63–97. Sorgfältig sind die Herausgeber den Lokal- und Zeitangaben nachgegangen. Zahlreich sind die Textverbesserungen und -ergänzungen, vor allem was die Drucke und Handschriften und ihre Fundorte anbetrifft. Vielfach werden neue Lesarten geboten (vgl. z. B. 120, 323). Nicht wenige Zitate in den Texten sind neu verifiziert. Vermißt habe ich eine Bemerkung zu den Beilagen von Nr. 1294 (Bd. 4, 498). Aus der Brentianasammlung des Stadtarchivs Schwäbisch Hall Bd. 3 ergibt sich klar, daß Brenz nicht der Adressat ist. Ob Link dafür in Frage kommt, wäre nochmals zu überprüfen.

Insgesamt dürfte Bd. 13 schätzungsweise 7000 Nachträge und Berichtigungen enthalten. Das Schwergewicht liegt bei den Briefen von 1530 (S. 109–190 zu Bd. 5), einem besonders intensiv erforschten Bereich. Hingegen umfassen die Nachträge zu Bd. 12 nur zwei Seiten. Es ist nunmehr unübersehbar, in welch großem Umfang die Bände 1–11 korrekturbedürftig sind; die Nachträge und Berichtigungen machen immerhin einige Prozent der gesamten Briefausgabe aus. Das Desiderat der völligen Neubearbeitung der Briefausgabe wird in absehbarer Zeit dringlich werden. Einstweilen muß dem künftigen Benützer der Briefe deutlich gesagt werden, daß jeweils Bd. 12 und 13 herangezogen werden müssen zur Kontrolle, auch wenn das einige Erschwerung bei der Arbeit bedeutet.

Bd. 13 bietet dem Benützer der Briefausgabe zusätzlich in mehrfacher Hinsicht Hilfe: Es wird jeweils verwiesen auf die früheren Nachträge in Bd. 1–11. Ferner

wird jetzt auf zusammenhängende Stücke verwiesen durch die Angabe „Beantwortet mit . . .". Bei Umdatierungen wird der richtige Ort im Corpus angegeben. Wo Briefe übersetzt sind, wird darauf aufmerksam gemacht. Den Schluß des Bandes bilden die synoptischen Tabellen zu den früheren Ausgaben der Briefe sowie zu den Übersetzungen bei Walch.

Der wohl bald erscheinende Bd. 14 wird die Beschreibung der Briefcodices enthalten. Rz. schließt mit einem Wort hohen Respekts gegenüber den Herausgebern, die sich hier einer außerordentlich entsagungs- und mühevollen, aber soweit als möglich geglückten Erneuerungsarbeit im Interesse der Lutherforschung unterzogen haben.

Tübingen *Martin Brecht*

Jürgen Baur: Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins (= Schriften zur Rechtslehre und Politik, Band 44). Bonn (H. Bouvier u. Co.) 1965. XVI, 300 S., kart. DM 28.50.

Es gehört zweifellos Mut und Unbefangenheit dazu, nach den Arbeiten von Kampschulte, Choisy, Seeberg, Max Weber, Troeltsch, Holl, Beyerhaus, Doumergue, Baron, Chenevière, Burckhardt, Biéler, u. a., und besonders nach den großen Werken von Josef Bohatec noch einmal das Problem von Recht und Staat bei Calvin zu untersuchen und darzustellen mit dem Anspruch, daß neue Grundlagen erforscht und neue Einsichten vermittelt würden. Baur möchte eine „Lücke schließen helfen", indem er das „Rechtsdenken Calvins in seiner Gesamtheit" zu würdigen unternimmt. Der Verf. ist Jurist, und sein Maßstab ist nach eigenem Urteil „ein rechtlicher" (S. 2f.). Darin liegen Berechtigung, Vorzug, aber auch die Grenze dieser Arbeit.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil ist darstellender Natur und handelt in drei Abschnitten über Calvins „Gottesbild" (S. 5–24), seine Auffassungen vom „Recht" (S. 25–91) und vom „Staat" (S. 93–150). Die Darstellung schöpft nicht nur aus Calvins Hauptwerk, der Institutio, sondern auch aus kleineren Schriften, Predigten und Briefen, während die exegetischen Werke weniger herangezogen werden. Der zweite Teil bringt eine kritische Würdigung und entspricht in seiner Disposition genau dem darstellenden ersten Teil: „Zum Gottesbild" (S. 154–185), „Zur Rechtsauffassung" (S. 187–228) und „Zur Staatsanschauung" (S. 229–269). Eine zusammenfassende Betrachtung und ein ausführliches Schrifttumsverzeichnis schließen den Band ab.

Es ist der unbestreitbare Vorzug dieses Buches, daß das Rechtsdenken Calvins einmal von juristischen und rechtshistorischen Gesichtspunkten aus untersucht und dargestellt wird. Aus einer profunden Kenntnis der Quellen wird eine umfassende und ausgezeichnet disponierte Einführung in Calvins Gedanken über das Recht und den Staat, deren Ursprung, Wesen und Aufgaben dargeboten.

Dennoch vermag das Buch nicht voll zu befriedigen. Vor allem wird die theologische Basis, von der Calvin aus auch juristisch dachte, nicht deutlich erkennbar. Das erste Kapitel über das Gottesbild kann gerade die entscheidenden theologischen Voraussetzungen nicht freilegen, weil hier das Zentrum der calvinischen Theologie, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, kaum in den Blick kommt. Ohne subtile Prüfung der christologischen und besonders der pneumatologischen Prämissen wird man das Rechtsdenken und die Staatsethik Calvins in ihrer vollen Dimension nicht ausreichend wahrnehmen können.

Das sei an einem Beispiel erläutert. Die bekannte Kritik Calvins an der Staatsform der Erbmonarchie wird von Baur durchaus mit Recht so zusammengefaßt: „Da die Monarchen aber am ehesten geneigt sind, sich gegen diesen Absolutheitsanspruch Gottes zu stellen, sind es deshalb auch die Monarchen, die Calvin am stärksten kritisiert" (S. 264). Das ist gewiß richtig; nur hat es Calvin nicht mit einem formalen Postulat der Autorität Gottes bewenden lassen. Er hat in dieser Sache auch – und das kommt in der vorliegenden Arbeit zu kurz – wirklich theologisch argumentiert. Calvins Kriterium für die Befähigung eines Menschen zum politischen Amt war vor allem die Begabung mit Gottes Geist. Seine Einwände gegen die

Staatsform der Erbmonarchie sind darum im letzten Grund von der theologischen Einsicht her zu begreifen, daß der Heilige Geist nicht vererbbar ist. Denn das Wirken des göttlichen Geistes charakterisiert sich durch seine Kontingenz. Gerade dieser pneumatokratische Gesichtspunkt lieferte Calvin Kriterien, die seine Rechts- und Staatsethik erst originell und wirksam gemacht haben.

Gegenüber diesem Haupteinwand, daß Baur Calvins Rechtsdenken und seine Sozial-, Wirtschafts- und Staatsethik zu wenig mit den theologischen Prämissen verknüpft hat, auf denen sie ruhen, treten andere Bedenken zurück. Das Buch läßt außerdem genauere historische Kenntnisse vermissen. So hat z. B. der Zinsfuß in Genf zu Calvins Zeiten nicht immer 5 % betragen (S. 80). Der vom Rat 1538 geforderte Bürgereid ist nur zum Teil durchgesetzt und später niemals wiederholt worden (S. 201 f.). Unrichtig ist auch, daß Zwingli „sich selbst an die Spitze der Züricher Obrigkeit stellte" (S. 268).

Die Druckausführung des Buches ist wenig befriedigend. Die Schrifttypen sind uneinheitlich. Die Zeilen haben zum Teil eine mangelhafte Linienführung. In der Anmerkung 167 auf S. 221 fehlt der Hinweis. Auf S. 89 ist eine ganze Zeile ausgefallen. Auf S. 247, Zeile 9, sind offensichtlich Worte unterdrückt worden, so daß der Text unverständlich geworden ist, usw.

Dennoch ist der Gesamteindruck aus dieser Arbeit trotz der vorgetragenen Einwände nicht überwiegend negativ. Wenn das Werk auch keine grundsätzlich neuen Einsichten vermittelt, so ist es doch in seiner Weise eine geschlossene Darstellung des juristischen und politischen Denkens Calvins. Daß Interpretation und Würdigung die Intentionen des Genfer Reformators verzeichnet hätten, ist nicht festzustellen. Das Buch informiert umfassend, gibt eine klare und vollständige Darstellung der calvinischen Rechtsauffassung und seiner Staatsethik, und ist mit zahllosen Belegen aus dem Gesamtwerk auch eine sehr fleißige Arbeit, auf die Theologen, Historiker und Juristen, soweit sie sich mit Calvin befassen, nicht verzichten sollten.

Erlangen *Joachim Staedtke*

Arno Schirmer: Das Paulusverständnis Melanchthons 1518–1522. (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Band 44. Abteilung abendländische Religionsgeschichte). Wiesbaden (Franz Steiner) 1967. XII, 104 S., geb. DM 24.–.

Die großzügig gedruckte Mainzer Dissertation braucht ein gutes Drittel ihres Umfangs, um zum Thema zu kommen. So bleibt die Untersuchung des Paulusverständnisses in den für Melanchthons religiöse Entwicklung entscheidenden Jahren im Umfang eines großen Aufsatzes. Zur Erörterung eines so schwierigen Problems in diesem Rahmen bedürfte es strenger Konzentration auf das Wesentliche. Dies ist dem Verf. nicht gelungen. Bekannte, zum Teil in diesem Zusammenhang belanglose Einzelheiten werden aufs neue erzählt. Die Analysen sind unscharf und entbehren der Tiefe, die durch eingehende Vergleiche mit den Auslegungen von Erasmus und Luther zu erreichen ist, wie E. Bizer (1964) und R. Schäfer (ZThK 1966) wenigstens anhand von Luther gezeigt haben. Erhellende Ergebnisse werden nicht greifbar. E. Bizers „Theologie der Verheißung" (1964) und H. G. Geyers „Geburt des wahren Menschen" (1965) sind zitiert, jedoch nicht verarbeitet. Diese geistreichen, aber weitschweifigen Deutungen kritisch zu verdichten, wäre eine dankenswerte Aufgabe gewesen. Bizers „Texte aus der Frühzeit Melanchthons" (1966) konnten nicht mehr herangezogen werden; die Quellen zu diesem eng begrenzten Thema sind also nicht vollständig erfaßt. Mehr als die Klärung einer speziellen historischen Frage bewegte den Verf. das allgemeine Problem des Paulinismus, das zweifellos wichtiger ist. Dem wissenschaftlichen Wert seines Buches gereichte die Vermengung zweier Bereiche jedoch nicht zum Vorteil.

Heidelberg *Heinz Scheible*

Anneliese Sprengler-Ruppenthal: Mysterium und Riten nach der Londoner Kirchenordnung der Niederländer (ca. 1550 bis 1566) (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 7. Band). Köln/Graz (Böhlau) 1967. X, 225 S., 30 Handschriftentexte auf Kunstdrucktaf., kart. DM 38.–.

Laut Ansage der Verfasserin stellt das Buch eine Ergänzung ihrer Edition der ostfriesischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts dar. (. Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Niedersachsen, II, 1, 1963). Unter der Überschrift "Mysterium und Riten" wird die Tauf- und Abendmahlslehre der Londoner Ordnungen der Niederländer eingehend behandelt. Die Beziehung zu Ostfriesland liegt auf der Hand: Johann a Lasco und Miconius sind ihre Verfasser, viele Glieder der Londoner Gemeinde fliehen zu Beginn der Regierung der „Blutigen Maria" (1553) nach Emden. Obgleich nun die Londoner Ordnungen mit der Ämterlehre einsetzen, bleibt diese unberücksichtigt. „Wenn in der vorliegenden Arbeit bei den sakramentalen Riten eingesetzt ist, so deshalb, weil sich eben hier die theologischen Ansatzpunkte, aus denen das Londoner Kirchenrecht sich herleitet, am deutlichsten zeigen. Man darf es für die Ordnungen symptomatisch nennen, daß die sakramentalen Riten ausklingen und einmünden in Betrachtungen und Anweisungen zur Diakonie" (S. 2). Die Gemeinde Jesu Christi ist ein „systematisch geordneter Organismus" (S. 3). Die angeführten Zitate lassen bereits das Ziel der Untersuchung erkennen: Die Tauf- und Abendmahlsordnung der Niederländer in London soll nicht allein in allen Einzelheiten durchleuchtet und in ihrer Besonderheit gewürdigt werden, an ihnen wird der Begriff des Kirchenrechts deutlich, der in der Londoner Fremdengemeinde bestand. Die These, daß dort ein „sakramentales (Kirchen-) Recht" bestand (S. 184), ist aufsehenerregend, wenn man bedenkt, daß es sich um reformierte Kirchenordnungen handelt.

Sie stützt sich auf die Beobachtung, daß a Lasco den Begriff Mysterium (Geheimnis) in der Londoner Kirchenordnung in einem dreifachen Zusammenhang verwendet. Als Mysterium bezeichnet er Taufe und Abendmahl, die Erwählung und die Kirche (S. 9ff.). Man wird ergänzen müssen, daß die Bezeichnung der Kirche als corpus Christi mysticum für den paulinischen Kirchenbegriff üblich war, daß die Erwählung ihrer Natur nach ein Geheimnis ist (vgl. Frage 31 des Heidelberger Katechismus; Institutio III, 21, 1. 6.) und daß Abendmahl und Taufe in der erasmischen Theologie betont als Mysterien bezeichnet werden (vgl. W. Köhler, Zwingli und Luther, I, 52ff.).

A Lasco erweist sich also höchstens in der verstärkten Heranziehung des Begriffes Mysterium als originell, in der Hauptsache ist er Erasmusschüler (die Verf. vermerkt es in anderem Zusammenhang S. 39, 137, 139).

Die Verf. nimmt S. 19 u. ö. eine gegenseitige Beziehung zwischen den verschiedenen Mysterienbegriffen an. Die Bezugnahme der Sakramente auf die Kirche, insbesondere die Begründung der Kirchenmitgliedschaft durch das Abendmahl, ist jedoch fraglich. Da durch sie das sakramentale Kirchenrecht der Londoner Kirchenordnungen bewiesen werden soll, kommt diesem Punkt besondere Beachtung zu. Es fällt auf, daß aus der Abendmahlsgabe, der Gemeinschaft des Leibes *und Blutes* Christi, mehrmals die Folgerung gezogen wird, „Das corpus mysticum, die Gemeinde des Herrn wird hier vor Augen gestellt . . ." (S. 157, ebenso S. 104, 151, 168). Kann aber die Aussage Leib Christi = Kirche gewonnen werden, indem auf den Abendmahlsleib verwiesen, das Blut Christi aber unbeachtet bleibt? Dementsprechend könnte es in der Ausdeutung auf S. 175 so scheinen, als ob nur das Brot im Abendmahl aufgeteilt werde. Die Konsequenz wäre ein Abendmahlsverständnis a Lascos, das Leib und Blut Christi nicht als geistliche Abendmahlsgabe versteht. Das Abendmahl wäre bloßes Gemeinschaftsmahl; 1. Kor. 10, 16 würde von V. 17 her bestimmt. Auch der Verweis auf Eph. 5, 30 im Zusammenhang des Abendmahls (S. 93, 152) führt nur zur Christusgemeinschaft im Glauben, nicht aber zur Aussage über die Kirche. Es bleibt die praktische Identität von Kirchen- und Abendmahlsgemeinde kraft der Kirchenzucht, um die These zu beweisen. Begründet

sie aber ein sakramentales Kirchenrecht? Für das Streben nach einer „Idealgemeinde" mittels Abendmahlszucht (S. 208 ff. u. ö.) muß der Hinweis auf die Situation der Flüchtlinge in London ernst genommen werden: Die Kirchenzucht soll der Irrlehre gerade unter den Flüchtlingen wehren (S. 127 f.), der Schutz der englischen Staatskirche mußte erhalten werden (S. 21). Mit Recht wid auf den freikirchlichen Charakter der Londoner Gemeinde und auf eine mögliche Abhängigkeit von Bucers Gedanken der ecclesiola in ecclesia hingewiesen (S. 208 ff.).

Die wiederholt vorgetragene These, „daß es im Abendmahl um die Klarstellung von Rechtsverhältnissen geht, um die Klarstellung dessen, wem die Gliedschaftsrechte an dem corpus mysticum Christi zukommen" (S. 132), stößt aber noch auf eine grundsätzliche Schwierigkeit. Reformatorische Theologie lehnt eine Begründung der Kirchenzugehörigkeit durch das Abendmahl gerade ab: Sie denkt die Kirche streng von der Wortverkündigung her, deren appendices die Sakramente sind (S. 215).

Die kritischen Anfragen betreffen nur die These vom sakramentalen Kirchenrecht in den Londoner Kirchenordnungen (vgl. die Zusammenfassung S. 215 f.). Es muß hervorgehoben werden, mit welcher Sorgfalt der Tauf- und Abendmahlsauffassung in allen Einzelheiten nachgegangen wird: Der Taufformel ‚im Namen' bzw. ‚in den Namen' wird gründlich nachgegangen (S. 28 ff.), der Widerspruch der Diakonen gegen die (papistischen) Taufzeugen geschildert (S. 43 ff.), die theologische Begründung des Abendmahls an Tischen dargelegt (S. 61 ff.), die Zulassung zum Abendmahl und die Durchführung der Abendmahlszucht ausführlich geschildert usw. Die Kirchen- und Liturgiegeschichte erfährt eine große Bereicherung, indem die Aufmerksamkeit auf Johann a Lasco und sein Werk gerichtet wird. Nur zu leicht wird es über den reformierten Kirchenordnungen in Oberdeutschland und der Schweiz vergessen. Es bedarf der vermehrten und verstärkten Erforschung.

Telgte bei Münster/Westf. *W. H. Neuser*

Neuzeit

Peter Wende: Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik (= Historische Studien, 396). Lübeck/Hamburg (Matthiesen Verlag) 1966. 100 S., kart. DM 11.20.

Die Arbeit teilt sich in zwei Abschnitte. Der erste behandelt die Schriften, die im Zusammenhang mit der berühmten Preisfrage des Freiherrn von Bibra 1785 und in den folgenden Jahren erschienen sind. Der zweite behandelt die reiche Publizistik, die zwischen 1798 und 1801 über die Frage der Säkularisation geschrieben wurde. Es ist ein großes Verdienst dieser überaus klugen und sachkundigen Arbeit, daß sie auch den entlegenen Gedanken von verschiedenen Arbeiten, die zwischen 1785 und 87 erschienen sind, nachgeht. So sind meines Wissens zum ersten Mal die Arbeiten von Sartori und insbesondere die von Friedrich Karl von Moser in ihrem ganzen Gehalt analysiert worden. Hierbei stellt sich heraus, daß die Arbeit von Moser weit über das eigentliche Thema hinausgeht und nicht nur eine Kritik an den geistlichen Wahlfürstentümern darstellt, sondern eine mindestens ebenso scharfe Kritik des absolutistischen Staates ist. Moser bejaht nämlich den Wahlstaat, ja er stellt ihn sogar über die Erbmonarchie und ist der Meinung, daß aus dem Wahlsystem an sich ein neuer Typ des Staates erwachsen könnte, der tatsächlich den Rechten der Einzelnen im Staat besser gerecht werden wird als die absolute Monarchie. Daher will er die geistlichen Staaten säkularisieren. Von Darmstädter Erfahrungen geprägt, war Moser zum Verfechter einer republikanischen Verfassung geworden, ohne das allerdings so und implicite auszudrücken. Trotz der eingehenden Untersuchung der vorliegenden Schriften stellt sich doch ein Einwand schon bei die-

sem ersten Teil ein. Es hat Wende an keiner Stelle versucht nachzuprüfen, ob denn die von den verschiedenen Zeitschriften angeführten Nachteile der geistlichen Staaten auch wirklich zutrafen. So gehört die Behauptung zum Thema aller Schriften, daß die Domkapitel nur alte und meistens unfähige Kandidaten zum Bischof wählen, um möglichst bald eine neue Wahl vornehmen zu können und um durch einen fähigen Mann nicht in ihren Gerechtsamen beschränkt zu werden. Hätte Wende die Situation des Jahres 1785 angesehen, so hätte er erkennen müssen, daß auf den meisten Bischofsstühlen dieser Zeit nicht nur nicht alte, sondern auch zum größten Teil sogar ungewöhnlich fähige Leute saßen. Ja man kann sogar sagen, daß ein wirklich fähiger Domherr bei den Bischofswahlen des 18. Jahrhunderts auch als Kandidat erscheint und meistens auch zum Bischof gewählt wurde. Was das Alter anbetrifft, so waren Karl Friedrich von Erthal 55, sein Bruder Franz Ludwig 49, Limburg Stirum von Speyer 49, Fechenbach von Würzburg 48, als er Bischof wurde, und 36, als er Koadjutor von Mainz werden sollte. Dalberg wurde mit 41 Jahren Koadjutor von Mainz. Von den beiden Prinzen, die in dieser Zeit zu Bischöfen gewählt wurden, war Erzherzog Max Franz sogar nur 24 und Clemens Wenzelshaus 29, als sie Erzbischöfe wurden. Von einer Überalterung kann also gar keine Rede sein. Ein zweites Beispiel für die Übernahme von Vorurteilen: Wende übernimmt aus den Flugschriften die Behauptung, in den geistlichen Staaten habe ein ungewöhnlich hohes Maß an religiöser Intoleranz geherrscht. Das Gegenteil ist richtig. Man wird sogar behaupten können, daß in den geistlichen Staaten in dieser Zeit ein ganz ungewöhnliches Maß an Toleranz und gerade auch an religiöser Toleranz geübt wurde. Es sei nur daran erinnert, daß in Mainz eine ganze Reihe von Protestanten als Professoren an der Universität lehrten. Hingewiesen sei auch auf das Würzburger Beispiel, wo sich der Bischof als Landesherr auch als oberster Kirchenfürst der Protestanten gefühlt und betätigt hat. Damit erhalten die in den Preisschriften, auch in der von Sartori enthaltenen Vorwürfe aber einen anderen Stellenwert. Sie haben nicht, wie man immer angenommen hat und wie auch Wende glaubt, die Zustände in den geistlichen Staaten so beschrieben, wie sie waren, sondern haben gegen diese Staaten Vorwürfe erhoben, die theoretisch wahrscheinlich waren, ohne sich im einzelnen darum zu kümmern, ob sie auch zutrafen. Wende unterläuft diese Argumentation gegen sein Buch, indem er sagt, es ginge ihm ja gar nicht darum festzustellen, was in den geistlichen Staaten tatsächlich geschehen ist, sondern darum, was das Urteil der Publizistik über die geistlichen Staaten in dieser Zeit war. Nun, um das festzustellen, hätte er natürlich nicht nur die Flugschriften des Fuldaer Preisausschreibens heranziehen, sondern sich auch um die viel breitere Flugschriftenliteratur dieser Zeit zwischen 1770 und 1785 bekümmern müssen. Dabei wäre seine Arbeit allerdings insofern erheblich erschwert worden, als es kaum Flugschriften über das Thema der geistlichen Staaten selber gibt, wohl aber Flugschriften, in denen über die geistlichen Staaten etwas gesagt ist. Das festzustellen hätte allerdings ein erhebliches Maß an Arbeit bedurft. Die Notwendigkeit einer solchen Aufarbeitung zeigt sich aber noch mehr bei der These, die nun Wende in seinem zweiten Teil vorbringt.

Dieser zweite Teil behandelt in erster Linie Flugschriften, die um die Zeit des Rastatter Kongresses entstanden sind. In Rastatt ist ja die Säkularisation entschieden worden, und es war danach nur noch eine Frage, in welchem Umfang säkularisiert werden sollte. In diesen Flugschriften zeigt sich eine Polarisation, die Wende sehr klar herausarbeitet. Die Befürworter oder Gegner der Säkularisation sind in dieser Zeit auch Befürworter oder Gegner einer Auflösung des Alten Reiches. Auch hier hätte ein Blick in die Politik gezeigt, daß die Polarisation nicht nur bei den Flugschriften festzustellen ist, sondern daß auch in der Politik etwa Preußen, das sich zum Haupt der Säkularisationsbefürworter gemacht hat, ganz deutlich die Zerstörung der Reichsverfassung anstrebte. Dasselbe galt für die größeren deutschen Staaten wie Württemberg, Bayern oder Baden. Sie alle hofften in der Säkularisation eine erhebliche Vergrößerung zu erhalten. Es entsteht die in den Flugschriften, wie Wende zeigt, von der Verteidigerseite öfters angesprochene groteske Situation, daß die weltlichen Fürsten die Verkleinerung des Reiches gerne hinzunehmen bereit waren, wenn nur sie selber größer wurden. Um 1800 nun entstand in Würzburg

eine Richtung unter den Verteidigern der geistlichen Staaten, die sich der Argumentation der Revolutionäre anschloß. Während die Anhänger der Säkularisation auf Stefan Pütter gestützt, um 1800 die Theorie in den Vordergrund stellen, daß das Reich ein Bund souveräner Staaten wäre, aus dem alle Mitglieder verschwinden müßten, die noch mit dem Kaiser in besonderer Weise verbunden sind, übernimmt insbesondere der in Würzburg tätige Seufert die alte Argumentation der Anhänger der Säkularisation, indem er die kühne These aufstellt, die geistlichen Staaten entsprächen insofern dem Prinzip der Volkssouveränität, als sie ja auf dem Wahlsystem aufgebaut wären. Die Bevölkerung hatte nur das Wahlrecht auf Zeit dem Domkapitel übertragen. Sicher liegt es nahe, da eine Verbindung zu der Schrift von Friedrich Karl von Moser herzustellen. Nur ist es meiner Meinung nach eine Übertreibung, daraus den Schluß zu ziehen, die Verfechter der geistlichen Staaten hätten sich am Ende des Reiches der Argumentation der Zerstörer insofern genähert, als sie mit einer revolutionären Betrachtungsweise selbst ihr Schicksal herausgefordert hätten. Um das zu beweisen, hätte Wende eine ganze Reihe von Autoren zitieren müssen und nicht nur ein paar Leute aus Würzburg. Wer die Haltung der geistlichen Fürsten in dieser Zeit kennt, weiß, daß in diesem Augenblick wirklich jedes Argument recht war, um die Notwendigkeit der geistlichen Staaten zu beweisen. Was sich da auftut, ist nicht eine neue Idee des Reiches, nicht eine zukunftsweisende Vorstellung, sondern die nackte Existenzangst.

Diese Einwände ändern aber nichts daran, daß diese Spekulation die seit langem brachliegende Diskussion um Anlässe und inneren Zusammenhang der Säkularisation um eine geistreiche und klug vorgetragene These bereichert hat. Selbst wenn man den geistigen Kampf um die Säkularisation nur als eine Episode betrachtet, ist es nicht uninteressant, hier den Übergang von hierarchischer Gliederung zu föderativer Lösung zu sehen. Allerdings zeigt diese Arbeit, aber auch daß eine nur auf Flugschriften beschränkte Betrachtungsweise gefährlich ist und leicht zu falschen Schlüssen führen kann.

Darmstadt *Karl Otmar Frh. v. Aretin*

Jerald C. Brauer (Hrsg.): Reinterpretation in American Church History (= Essays in Divinity Vol. V). Chicago/London (The University of Chicago Press) 1968. XI, 227 S., geb. $ 5.95.

Der 100. Gründungstag der Divinity School of the University of Chicago war Anlaß zur Veröffentlichung einer die Hauptgebiete der Theologie darstellenden Reihe „Essays in Divinity", deren 5. Band der amerikanische Kirchengeschichte gewidmet ist. In Chicago hatte William Warren Sweet einst die moderne amerikanische Kirchengeschichtsforschung begründet, und die Verfasser der Beiträge sind fast ausnahmlos seine Schüler und heute die führenden Repräsentanten ihres Fachgebietes. Der 1. Beitrag stammt vom Herausgeber Jerald C. Brauer und behandelt „Changing Perspectives on Religion in America"; es ist eine kurzgefaßte, aber sehr instruktive Geschichte der protestantischen amerikanischen Kirchengeschichtsschreibung, dargestellt an Robert Baird, Philipp Schaff, Daniel Dorchester, Peter G. Mode, William Warren Sweet, Sidney E. Mead, Martin E. Marty und andern. Die heutige Entwicklung, sagt Brauer, führe dahin, den Kirchenhistoriker zum Historiker des Christentums in Amerika werden zu lassen, der sein Gebiet nach religionsgeschichtlichen Methoden bearbeite. Es folgt ein Aufsatz von William S. Morris über „The Genius of Jonathan Edwards": dieser habe in einer Kombination von Lockeschem Empirismus und scholastischer Logik bestanden; Edwards zeige also, daß es keine Theologie ohne ein philosophisches System, in dessen Begriffen sie sich ausdrücke, geben könne. Der Aufsatz von Frederick Kirschenmann „Horace Bushnell: Cells or Crustacea?" stellt verschiedene Fehldeutungen der Theologie Bushnells dar und setzt ihnen eine aus den Voraussetzungen Bushnells erarbeitete neue Deutung entgegen: Christus z. B. sei bei Bushnell eine ontologische Kraft, durch die die Kommunikation zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt werde; damit habe sich Bushnell als durchaus

orthodoxer Denker erwiesen. In seinem Beitrag „Negro Christianity and American Church Historiography" wendet sich Robert T. Handy dem am stärksten vernachlässigten Gebiet der amerikanischen Kirchengeschichte zu: die starken emotionalen Obertöne, die für jeden Amerikaner bei der Negerfrage mitschwingen, haben eine nennenswerte wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte der amerikanischen Negerkirchen nicht aufkommen lassen. Ja, die Religion der Neger gelte wohl gar nicht als Christentum, sondern werde als ein vom weißen Christentum scharf zu unterscheidender, ganz anders gearteter „ultimate concern" aufgefaßt. Zwar sei die Frage nach den Ursachen des amerikanischen Bürgerkrieges vielfach studiert worden, aber für die Kirchengeschichte des amerikanischen Südens fehlten noch alle Vorarbeiten. Doch müsse heute die wissenschaftliche Behandlung der Religion der Neger, die Negerkirchengeschichte, als wesentliche Aufgabe der amerikanischen Kirchengeschichtsschreibung erkannt und in Angriff genommen werden: Das Studium der großen Wanderbewegung der Neger aus dem ländlichen Süden in die Städte des Nordens mache ganz allgemein gewisse Realitäten der amerikanischen Geschichte wie „urbanization" oder „secularization" besser verständlich; das gelte auch für die Probleme der American social Christian movements, der Unionsbestrebungen der Negerkirchen, der jämmerlichen theologischen Ausbildung der Negerpfarrer und so weiter. R. Pierce Beaver schildert in seinem Aufsatz „Missionary Motivation through Three Centuries" besonders die Rolle der Eschatologie und des Nationalismus in der amerikanischen Weltmission, wobei er die massive apokalyptische Millenniumserwartung der gesamten amerikanischen Missionstheologie als eine Degenerationserscheinung der Eschatologie betrachtet. Es folgt Winthrop S. Hudson mit „How American is Religion in America?". Er schildert die Abhängigkeit der amerikanischen von der europäischen, insbesondere der englischen Kultur, um dem selbstzufriedenen Provinzlertum und dem intellektuellen Isolationismus eines insular denkenden amerikanischen Selbstverständnisses entgegenzuwirken. Im siebenten Beitrag gibt Sidney E. Mead eine „Reinterpretation in American Church History": mit glänzender Ironie bietet er „some observations on interpreting, on interpretations, and on the interpreters". Aber das muß man selbst lesen, welche Probleme durch gewisse Grundfragen der historischen Methode aufgeworfen werden, wenn man sie mit den Begriffen „Kirche" und „Amerika" kombiniert, um das Fachgebiet „American Church History" zu interpretieren. Der letzte Beitrag „Reinterpreting American Religious History in Context" von Martin E. Marty ist eine Apologie der historischen Betrachtungsweise gegenüber Angriffen der Theologen und Kirchenmänner: die Überschätzung der Gegenwart und die selbstzufriedene und überhebliche Feindschaft gegen die Geschichte erklärten den dürren und so belanglosen Charakter der amerikanischen religiösen Literatur, die von den unerschöpflichen Schätzen der Vergangenheit abgeschnitten ist. Die besten kirchengeschichtlichen Arbeiten würden von Profanhistorikern an Universitäten geschrieben, während sich die von Theologen betriebene Kirchengeschichte in einer Krise befinde: als „Kirchen"-Geschichte gelte sie der Kirche nichts, als Kirchen-„Geschichte" erscheine sie dem Profanhistoriker als mit dogmatischen und kirchlichen Vorurteilen belastet. So, wie unsere moderne technologische Kultur zukunftsorientiert sei, sei es auch die religiöse Gemeinde, die keinen Sinn mehr für ihre eigene Herkunft habe. An dieser Situation hätten die amerikanischen Kirchenhistoriker kräftig mitgearbeitet: W. W. Sweets Lebenswerk zum Beispiel habe darin bestanden, von der Geschichte, das heißt von Europa hinwegzulenken zu dem Neuen Menschen an der amerikanischen Frontier. Damit habe er – und ihm folgend alle seine Schüler – nur das fortgesetzt, was Cotton Mather, der „amerikanische Eusebius", in seinen Magnalia Christi Americana (London 1702) schrieb: „I write the Wonders of the Christian Religion, flying from the Depravations of Europe, to the American Strand". Dieses „flying from the Depravations of Europe" war und ist *das* Thema der amerikanischen Kirchengeschichtsschreibung. Aber Friedrich Nietzsche, Karl Marx, Charles Darwin und Siegmund Freud hätten für die Formung der amerikanischen Religion mehr Bedeutung als die einheimischen Atheisten oder die Frontier, und auch die religiösen Konsequenzen der Industrialisierung seien kein speziell amerikanisches Problem. Heute sei eine „atlantische" Be-

trachtungsweise der amerikanischen Kirchengeschichte nötig. – Das Buch führt also in ausgezeichneter Weise in die heutige Situation der amerikanischen Kirchengeschichtsschreibung ein und zeigt zugleich überdeutlich, wie anders Amerika ist.

Marburg/Lahn *Peter Kawerau*

Gerhard Ehrenforth: Die schlesische Kirche im Kirchenkampf 1932–1945 (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe Band 4). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1968. 316 S. kart. DM 24.–. Subskr. DM 20.40.

Abermals liegt in der Reihe der „Arbeiten" die Darstellung einer Provinzialkirche in der Zeit des Kirchenkampfes vor, die alle Beachtung verdient. Der Verf. war an den geschilderten Vorgängen mitbeteiligt, hat jedoch seine Arbeit mit dem Maß an sachlicher Kenntnis und Urteilsreife angelegt, wie man es von einer historischen Arbeit erwarten kann. Er bekennt freimütig, daß er z. Zt. der gemäßigten Richtung der schlesischen BK angehörte, die in der Christophori-Synode ihr Aktionsorgan besaß. Aber man wird dem heutigen Altbischof Ernst Hornig, der damals bei den radikaleren Naumburgern seinen Standort hatte und dem Buch von Ehrenforth ein Vorwort beigesteuert hat, voll zustimmen, wenn er das Bemühen Ehrenforths um eine objektive Berichterstattung unterstreichend hervorhebt.

Auch diese Arbeit macht erneut deutlich, wie vorsichtig man mit pauschalen Urteilen über den Kirchenkampf sein muß. Dieser spielte sich nicht nur in den einzelnen Landeskirchen sehr unterschiedlich ab, auch in den zur altpreußischen Union gehörenden Provinzialkirchen gab es nicht unbedeutende Temperaturunterschiede. Aus der sehr sorgfältigen Erzählung des Gesamtverlaufs des Kirchenkampfes in Schlesien heben sich zwei miteinander verknüpfte Geschehnisse besonders heraus: die Ära der Kirchenausschüsse, die für den Zusammenhalt der gesamten BK eine schwere Krisis bedeutete, und die Amtstätigkeit des schlesischen Bischofs Otto Zänker. Seit 1925 war Z. einer der beiden schlesischen Generalsuperintendenten. Obwohl Nicht-DC hat ihn das DC-Kirchenregiment im Oktober 1933 zum Bischof ernannt. Dieser Titelzuspruch war, wie der Verf. richtig hervorhebt, weder rechtlich noch geistlich eine zusätzliche Amtsausstattung. Der äußere Vorteil bestand in der Kürze und daher leichteren Aussprache des Titels, sodann strahlte er mehr Autorität und Würde aus, weshalb er nach 1933 auch allenthalben eingeführt wurde. In einer Zeit, in der es in Deutschland auch viele kirchliche Pharaos gab, gehörte Zänker zu den auf Ausgleich und Verstehen gerichteten Naturen, aber doch mit einer festen geistlichen Überzeugung. Die Bereitschaft, auch mit den DC zusammenzuarbeiten, wurde durch deren Schuld zunichte. Zänker durfte mit dem Vertrauen der BK rechnen, aber eben doch in direkter Zusammenarbeit mit den Gemäßigten der Christophori-Synode, die auch mit dem Versuch der Kirchenausschüsse einverstanden waren. Ehrenforth wird beiden Flügeln der BK gerecht, hat m. E. auch ein klares Urteil über gewisse rhetorische Eskapaden und andere Eskalationen der „Unbedingten". Auch da, wo man meint, daß der Verf. die Farben hätte kräftiger auftragen müssen, hört man ihm willig zu. Er schreitet das ganze Gebiet der kirchlichen Vorgänge ab (bis zu den Studenten, den Professoren, Jugendarbeit, Judenfrage etc.), so daß das zeitgeschichtliche Panorama hell zum Leuchten kommt. – Wenn der Verf. allerdings eingangs meint, daß „das hemmungslose Einschwenken vieler Pastoren" in die NS-Bewegung und zu den DC „gewiß auch die Folge einer mangelnden theologischen Ausrüstung" gewesen sei, so kann ich ihm hier nicht beipflichten. Der Kirchenkampf hat leider gezeigt, daß auch eine „zureichende" theologische Ausrüstung nicht vor politischen Torheiten bewahrt. Vielmehr war es die starke Anfälligkeit der deutschen Pastoren für „das Nationale" schlechthin, das sich ja zu leicht zu einer Mesalliance mit dem „Christlichen" anbot, was die Kraft zum radikalen Nein lähmte, zumal, wenn man vorher sich kein Herz zur Demokratie fassen konnte. Und es waren nicht zuletzt die friedsamen Zänker, die im Brachet 1933 in aller Unschuld, gewiß nicht Herrn Hitler, aber der nationalen Maid die kirchliche Hand reichten.

Auf eine bibliographische Änderung, die nicht nur den Bibliothekaren, sondern jedem, der Bücher korrekt zitieren möchte, etwas Kummer bereiten wird, sei hingewiesen. Dieser Band ist gekennzeichnet als 4. Band der Ergänzungsreihe der „Arbeiten". Auf dem inneren Titelblatt werden drei Bände, die früher als selbständige Bücher erschienen sind, der neuen Zählung nachträglich eingeordnet. Mußte das sein? Man erkennt auch nicht recht die Unterscheidung der Ergänzungsreihe zur laufenden Bandreihe. Aber es gibt eben auch auf dem Büchermarkt Undurchschaubarkeiten, um deren Klarstellung man sich besser nicht bemüht. Aber wer Studenten zum richtigen Zitieren anleitet, kommt mit der nachträglichen Nummerierung auf einen recht komplizierten Umsteigebahnhof.

Berlin *Karl Kupisch*

Notizen

Ein Schulbuch, das – wie im Vorwort angegeben – im Teamwork entstanden ist, hat Alfred Läpple herausgegeben: Kirchengeschichte in Längsschnitten. München (Kösel) 1968. 256 S., 16 Abb., geb. Folgende Sachgebiete werden behandelt: Geschichte der Päpste (Alfred Läpple), Missionsgeschichte (Andreas Baur), Kirche und Staat (Norbert Fuchs), Geschichte der Konzilien (A. Läpple), Die Einheit der Kirche Christi in der Geschichte (Winfried Blasig), Geschichte der Orden (A. Läpple), Theologie und Frömmigkeit (Karl Heinrich), Christliche Kunst (Rudolf Seitz).

Man wünschte sich noch ein Kapitel über die Tätigkeit der Kirche in der Caritas in den verschiedenen Epochen und vielleicht eins über die Entwicklung des kirchlichen Rechtslebens.

Den einzelnen Sachgebieten sind Kapiteleinteilungen vorangestellt, die aber zur leichteren Orientierung Seitenangaben haben sollten. Ein mit insgesamt 287 Stichworten nicht allzu umfangreiches Personen- und Sachregister erleichtert weiterhin die Orientierung.

Das Wertvolle der einzelnen Darstellungen liegt in der übersichtlichen Anordnung des Materials und den grundlegenden und richtungweisenden Einleitungen. Es finden sich reiche Quellen- und Literaturhinweise.

Das Werk ist für den Oberstufenschüler, dem die Kirchengeschichte schon einmal auf der Mittelstufe geboten wurde, eine wertvolle Wiederholungs- und Orientierungshilfe, die nach Belieben zu vertiefendem Studium führen kann.

Neunkirchen/Köln *Hermann Taxacher*

Unter den Auspizien der These Sohms vom Kirchenrecht als einer Entfremdung des Wesens der Kirche legt J. N. Bakhuizen van den Brink in einem Akademievortrag einen Längsschnitt durch die Kirchengeschichte: Ius ecclesiasticum. Historische beschouwingen over Kerk en recht (= Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. letterkunde, N. R. 31, 2). Amsterdam (Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij) 1968. 41 S., kart. Hfl. 4.–. Die Behandlung steht unter der Frage, ob Sohms These „niet slechts als doctrine maar ook als historische waarneming geldigheid heft" (S. 36), die für B. v. d. B. durch die Entwicklung zur Papstkirche des Mittelalters und das Einrücken der kirchlichen auctoritas in die gleiche Begriffskategorie wie die herrschaftliche potestas bejaht wird.

Lohmar *K. Schäferdiek*

Das Thema des Zölibats in historischer Sicht behandelt Bernhard Kötting in seinem Vortrag „Der Zölibat in der alten Kirche" (Rede anläßlich der Übernahme des Rektoramtes am 17. November 1967. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Heft 61. Verlag

Aschendorff. Münster i. W. 1968, 2. Aufl. 1970. 35 S., kart. DM 2.50). Unter anderem werden dabei historische Ansätze untersucht, die zu einer verschiedenen Entwicklung der kirchlichen Disziplin im Osten und Westen geführt haben, und „ein ganzes Bündel von positiven Begründungen, durchschimmernden Anschauungen, zeitbedingten Wertmaßstäben" in der altchristlichen Literatur gesammelt, die die Einführung des Amtszölibats im Abendland beeinflußt oder begünstigt haben können. Man muß dem Verfasser zustimmen, wenn er meint, es könne in der vorliegenden Arbeit nicht entschieden werden, ob die angegebenen Gründe und andere, die in späteren Jahrhunderten dazugekommen sind, hinreichen, den Zölibat als gesetzliche Norm beizubehalten. Der Leser kann andererseits nicht umhin, sich zu fragen, inwieweit eine nähere Auseinandersetzung mit der zahlreichen Literatur ehefeindlichen Charakters der ersten Jahrhunderte, auf die hier verzichtet wird, hätte das gebotene Bild verdeutlichen oder vervollständigen können.

Niederpleis *A. de Santos Otero*

Schon vor einigen Jahren hat Carmelo Curti den erstmals im 16. Jahrhundert gedruckten Proverbien- und Kohelet-Kommentar des Salonius von Genf (Dekkers, Clavis 499) kritisch ediert und sich dabei zugleich bemüht, die bislang zwar behauptete, aber nicht begründete Zuweisung des anonym überlieferten Textes an den Genfer Bischof aus dem Lérins-Kreis zu sichern (Salonii Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten, recensuit, apparatu critico et indicibus instruxit Carmelus Curti. Catania 1964). Jetzt ist dem eine kritische Untersuchung und Textausgabe des Johannes- und Matthäuskommentars desselben Autors gefolgt: Carmelo Curti, Due commentarii inediti di Salonio ai Vangeli di Giovanni e di Matteo. Tradizione manoscritta, fonti, autore. Turin (Bottega d'Erasmo) 1968. 73 S., kart. und: Salonii episcopi Genavensis De evangelio Iohannis, De evangelio Matthaei, primum edidit, apparatu critico et indicibus instruxit Carmelus Curti. Ebd. 1968. 161 S., kart. – Die Zuweisung an Salonius ergibt sich aus der von C. unzweifelhaft gemachten Identität des Verfassers mit dem der alttestamentlichen Kommentare. Die Ausgabe bringt neben dem textkritischen einen quellenkritischen Apparat und Indices zu den Bibelstellen, Eigennamen und den verba notabilia. Bewundernswert ist die entsagungsvolle Geduld, mit der C. die Mühen einer exakten und auch hohen kritischen Ansprüchen genügenden Editionsarbeit an ein im Grunde undankbares Objekt gewandt hat; denn die Kommentare sind rein reproduktiv und bar jeder Originalität. Inhaltlich beruhen sie auf Augustinus und Hieronymus, und das Vorbild der formalen exegetischen Behandlung in Fragen und Antworten fand Salonius bei seinem eigenen Vater, Eucherius von Lyon. So steht dieser Zeitgenosse Leos d. Gr., aber auch der Ansiedlung der Burgunder in der Sapaudia als Exeget eigentlich schon nicht mehr im Rahmen der Patristik, sondern des frühen Mittelalters.

Lohmar *K. Schäferdiek*

Als Auftakt zu einer geplanten Reihe von Untersuchungen über das mittelalterliche Bibliothekswesen in Uppsala ist Tönnes Kleberg den Nachrichten über den ersten greifbaren Bischof von Uppsala und seine Bibliothek nachgegangen: Medeltida Uppsalabibliotek. I: Biskop Siward av Uppsala och hans bibliotek (= Acta Universitatis Upsaliensis, C: Organisation och historia, 15). Uppsala (Kommission: Almqvist & Wiksells) 1968. 61 S., kart. skr. 15.–. Der Untersuchung ist eine recht detaillierte deutsche Zusammenfassung beigegeben (S. 52–56). – Der in Frage stehende Bischof Siward erscheint als aus Uppsala vertrieben spätestens 1134 im Erzbistum Hamburg-Bremen. Nach vorübergehendem Aufenthalt im Erzbistum Mainz wird er zuletzt Abt des Klosters Rastede nördlich von Oldenburg, und erst da tritt seine für die damalige Zeit reichhaltige Bibliothek in Erscheinung, die er dem Kloster schenkt. Ob sie sich, und sei es auch nur teilweise, je in Uppsala befunden hat, muß K. unter diesen Umständen offen

lassen. Die Untersuchung ist dann auch vor allem im Blick auf Siward selbst und sein Schicksal interessant. Dabei bleibt allerdings ein ganz wesentliches Moment, die Einordnung Siwards in den kirchenpolitischen Zusammenhang der Bemühungen des Erzbischofs Adalbero um den Wiedergewinn der nordischen Metropolitanhoheit Hamburgs, sehr hypothetisch. Sie beruht allein auf seiner (nicht nur von K. vertretenen) Identifikation mit einem ungenannten Kleriker aus dem Gefolge Adalberos, der nach einer Notiz des Annalista Saxo 1123 von Callixt II. als „Bischof für die Schweden" geweiht worden ist. Für sie ist nicht mehr anzuführen, als daß Siward später „in der Umgebung Adalberos und als dessen Schützling begegnet" (S. 9). Als Vertreter hamburgischer Interessen sei er aus Uppsala von König Sverker vertrieben woden im Zusammenhang mit dessen Kampf gegen den Rivalen Magnus Nilsson, der kirchenpolitisch mit Hamburg sympathisierte. Geht man aber von der Notiz der Historia monasterii Rastedensis aus, daß Siward „per insolentiam paganorum" aus Uppsala vertrieben wurde und anscheinend erst über Irland den Weg in Adalberos Erzbistum gefunden hat, so läßt sich unter Verzicht auf jene gänzlich unsichere Identifikation wohl auch ein anderes, weniger hochpolitisches Bild von Siwards Rolle gewinnen, das eines gescheiterten Missionars, der ein Unterkommen sucht.

Lohmar *K. Schäferdiek*

Eine begrüßenswerte Initiative hat das Grabmann-Institut mit einer Veröffentlichung der Liste seiner Handschriftenmikrofilme zur mittelalterlichen Theologie und Philosophie ergriffen. Zuerst in der Schmausfestschrift abgedruckt, ist sie jetzt auch separat erschienen: Georg Schmitz-Valckenberg: Verzeichnis der Handschriften-Mikrofilme des Grabmann-Institutes der Universität München (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 7). München/Paderborn/Wien (Schöningh) 1968. 23 S., brosch. Das Verzeichnis entspricht dem Stand vom 31. 12. 1966; Fortsetzungen sind in Aussicht gestellt. Wesentlich ist die Erschließung durch ein alphabetisches Autorenregister, in dem übrigens auch die Namen von Verfassern moderner Handschriftenbeschreibungen erscheinen (wobei zu A. Pelzer außer S. 13 vor allem noch S. 16 zu nennen wäre; denn S. 13 begegnet er nur als Empfänger einer Festschrift).

Lohmar *K. Schäferdiek*

Von dem großen Sammelwerk des amerikanischen Professors W. Hammer, der dort – soweit überhaupt zu ermitteln – die Melanchthonliteratur von insgesamt viereinhalb Jahrhunderten verzeichnet (vgl. die ausführliche Besprechung des ersten Bandes in Bd. 80, S. 119 f.), liegt nach Jahresfrist nunmehr auch der zweite Band vor, der auf fast tausend Seiten und in mehr als 2600 Nummern – bis in die jüngste Vergangenheit führend – die in den Jahren 1800/1965 erschienene in- und ausländische Buch- und Zeitschriftenliteratur über Melanchthon (mit jeweiligen kurzen Erläuterungen über den Inhalt) verzeichnet: Wilhelm Hammer: Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis. Band II: 1800–1965 (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Band XXXVI). Gütersloh (G. Mohn) 1968. 997 S., geb. DM 170.–. Die hier mit größtmöglicher Sorgfalt und Zuverlässigkeit vollbrachte Arbeitsleistung, mit der H. der Melanchthonforschung endlich ein langentbehrtes umfassendes Fundament und ein äußerst wertvolles Hilfsmittel geliefert hat, ist enorm. Man kann jetzt nur noch wünschen, daß in absehbarer Zeit auch der in Aussicht gestellte Schlußband erscheint, der – in zahlreiche Spezialregister aufgegliedert – neben einem Verfasser- und Sachregister u. a. auch ein Verzeichnis aller hier irgendwo aufgeführten, oft schwer zu ermittelnden Briefe und briefähnlichen Stücke aus Melanchthons Feder enthalten wird. Erst dann läßt sich die ganze Fülle des hier zusammengetragenen Stoffes voll auswerten.

Göttingen *Hans Volz*

1967 feierte die „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum" ihr 50jähriges Jubiläum. Es war naheliegend, daß auf der Festversammlung am 10. Oktober in Mainz Beziehungen zum Thesenanschlag des Jahres 1517 hergestellt wurden. Die Beiträge zu den Feierlichkeiten liegen nun als Heft 27/28 der Vereinsschriften „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" (Münster, Verlag Aschendorff, 1968, 95 S., kart. DM 9.–.) vor. August Franzen leitete ein: „Zum dreifachen Jubiläum und Anlaß der Feier" (5–8), während Josef Lortz den Festvortrag übernommen hatte: „Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts" (9–32). In einer Podiumsdiskussion suchten H. Jedin, W. v. Loewenich, W. Kasch, E. Iserloh und P. Mann „Das ‚Reformatorische' bei Marthin Luther" zu finden und aufzuzeigen (33–52). – Beachtenswert ist der Literaturbericht von Remigius Bäumer „Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben" (53–95). Der Verfasser bezieht dabei im wesentlichen die Position von E. Iserloh und K. Honselmann. Der apodiktische Satz „Der Thesenanschlag hat nicht stattgefunden" (93) dürfte aber kaum geeignet sein, die Diskussion zu beenden. (Das starke Engagement katholischer Forscher in dieser Frage ist ohne Zweifel vom Bedürfnis bedingt, Luther in seinen Intentionen zu rehabilitieren. Man sollte einmal fragen, ob der Thesenanschlag hierfür der einzige Ansatz ist).

Bamberg *R. Reinhardt*

Um die Reichsstände für einen Beitrag zum Türkenkrieg und für die Wahl seines Bruders Ferdinand zum römischen König zu gewinnen, mußte Kaiser Karl V. 1530 versuchen, auf dem Reichstag zu Augsburg durch Religionsgespräche eine Einigung der widerstreitenden Parteien herbeizuführen. Auf altgläubiger Seite trat vor allem Johannes Eck, der gewandte und belesene Theologieprofessor aus Ingolstadt, in Erscheinung. – In seiner Bonner phil. Dissertation schildert Klaus Rischar Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 97) Münster/W. (Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung) 1965. XXVI, 142 S. DM 24.–.) die Taktik, wie auch die Argumente Ecks gegenüber den drei Richtungen um Melanchthon-Luther, Zwingli und die Straßburger Theologen Capito und Butzer. Weshalb trat Eck so stark in den Vordergrund, obwohl er alles andere als ein „Vermittlungs- und Unions"-Theologe war? Er wollte eine nach seiner Meinung die Gegensätze nur vertuschende Einigung mit ihren gefährlichen politischen Konsequenzen verhindern; vielmehr sollten die Neugläubigen auch bei dieser Gelegenheit klar widerlegt und ihre Vorstellungen in aller Form als Häresie fixiert werden. Eck hoffte, dadurch unsicheren und schwankenden Katholiken den wahren Charakter der Neuerung demonstrieren, die Fürsten aber von entsprechenden Zugeständnissen abhalten zu können.

Bamberg *R. Reinhardt*

Seit langem fehlte auf dem Büchermarkt eine einigermaßen vollständige und zuverlässige Textausgabe der Lebensgeschichte Jung-Stillings. 1968/69 legen nun gleich drei Verlage (Reclam, Rowohlt, Winkler) eine Neuausgabe vor. Die hier anzuzeigende Ausgabe: Johann Heinrich Jung-Stilling, Henrich Stillings Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft und häusliches Leben. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Dieter Cunz (= Reclams Universal-Bibl. Nr. 662–666). Stuttgart (Ph. Reclam Jun.) 1968. 422 S., kart., enthält die drei ersten Bücher der Lebensgeschichte vollständig, „Henrich Stillings häusliches Leben. Eine wahrhafte Geschichte" jedoch nur im Auszug. Der wiedergegebene Text folgt den jeweiligen Erstausgaben, deren Titelblätter in Faksimile abgebildet sind. Dieser Rückgriff auf die Erstausgaben aus den Jahren 1777, 1778 und 1789 ist zu begrüßen; G. Stecher hat bereits 1913 auf die erheblichen Mängel der drei von J. N. Grollmann besorgten Gesamtausgaben aufmerksam gemacht. Die Orthographie wurde in der vorliegenden Ausgabe „behutsam modernisiert" (2), die eigen-

willige Interpunktion der Originalausgaben belassen. Die in den Text sparsam eingestreuten Anmerkungen paraphrasieren nicht, sondern verhelfen zum besseren Verständnis der Anspielungen auf zeitgenössische Ereignisse und Personen; wertvoll ist die S. 364 beigefügte Auflösung der fiktiven Ortsnamen. Das umfangreiche „Nachwort" von Dieter Cunz (Prof. f. Mod. Lang., Ohio State Univ., USA) bietet neben einer knappen Übersicht über den Lebensweg Jung-Stillings eine den gegenwärtigen Stand der Forschung berücksichtigende Einführung in die vielschichtige Thematik dieser klassischen pietistischen Lebensberichte. Literaturhinweise, die bis zu dem neuesten Aufsatz von Max Geiger (ThZ 24, 1968, 191 ff.) reichen, runden diese vorzüglich gestaltete kleine Textausgabe ab.

Bonn *Joachim Mehlhausen*

Die eminente Rolle der Iren in der Geschichte der nordamerikanischen Hierarchie von John Carroll S. J., dem ersten apostolischen Vikar und später ersten Bischof (von Baltimore), bis zu den elf Iren unter den amerikanischen Bischöfen auf dem I. Vaticanum, die Einwanderungswellen von Irland vor allem natürlich im Gefolge der Hungersnot (1860 waren 40% der Bevölkerung der Vereinigten Staaten in Irland Geborene), die Beiträge der Diözesanseminare in Irland zum nordamerikanischen Klerus und den irischen Einfluß auf den Aufbau katholischer Institutionen und Organisationen, die bis heute das Gesicht des Katholizismus in den Vereinigten Staaten prägen, verfolgt P. K. Egan in: The influence of the Irish on the Catholic Church in America in the nineteenth century (= O'Donnell lectures no. 12). Dublin (National Universty of Ireland) 1968. 22 S., kart. Erwähnenswert gewesen wäre die große Zahl katholischer Kirchen in Amerika, deren Dedikation an irische Heilige die Erinnerung an jene Zeit weiterträgt. Die Rolle des irischen Elementes im amerikanischen Katholizismus des 20. Jahrhunderts, bes. das Verhältnis zwischen Konservatismus und Progressivismus in Nordamerika einerseits, Irland anderseits kann auf Grund dieser nützlichen Übersicht besser gewürdigt werden. Die kleine Bibliographie bietet dem ausländischen Interessierten erste Anhaltspunkte.

Basel *John Hennig*

Zeitschriftenschau

Antonianum 44, 1969

S. 18–39: Eligius M. Buytaert, Abelard's collationes (Handschriften, Redaktionen, Abfassungszeit); S. 93–136: Alejandro Recio, El sarcófago romano paleocristiano de Martos (España) (Entstehungszeit zwischen 330 und 337; genaue Beschreibung, Bilder); S. 309–338: Celestino Piana, Nuove questioni recuperate alla cosidetta Somma Fiorentina „Ne ad mensam" del principo del sec. XIII (in Bologna zweite Handschrift entdeckt; bedeutend besser erhalten, guter Text: Hinweise auf Verfasser und Entstehungsort S. 312 bis 338: Inhalt der in der Florentiner Handschrift fehlenden Teile veröffentlicht). S. 339–347: Reinoud Weijenborg, Is Evagrius Ponticus the author of the longer Recension of the Ignatian Letters? (Evagrius Ponticus mit Evagrius von Antiochien identisch; hat die Ignatius-Briefe im 4. Jahrhundert überarbeitet). S. 485–511: Alejandro Recio, Los primeros diseños de sacrófagos cristianos de Roma y el nuevo „Repertorium" de los mismos (Ergänzungen und Korrekturen aus einem Skizzenbuch des Spaniers Alfonso Chacón zum „Repertorium der christlich-antiken Sarkophage", Band I: Rom und Ostia. Wiesbaden 1967. Das Skizzenbuch entstand 1590–1592 und liegt heute in der Vatikanischen Bibliothek).

Bamberg *R. Reinhardt*

27012242

8. NOV. 1971

10. AUG. 1972

30. NOV. 1972

25. JUNI 1973

27. FEB. 1974

14. 9. 76

- 9. DEZ. 1974

28. FEB. 1975

30. SEP. 1975

10. OKT. 1975

21. JUNI 1977

13. FEB. 1979

27. 4. 79

27. JUNI 1979

11. OKT. 1979

28. OKT. 1979

13. NOV. 1979

29. 9. 80

15. 1. 81

11. 3. 81

15. OKT. 1981

5. 04. 82

25. 06. 82

24. AUG. 1982

1. 12. 82

A6,73