



aut.

N12<522672866 021



UBTÜBINGEN



WERNER STICKEL
Buchbinderei
OSCHINGEN

552 Fachref. Z 71/3391

u B

Zeitschrift für Kirchengeschichte

- 1) Dr. Franz H
- 2) Dr. Schäfer A

82. Band 1971
Heft 1

W.K. 1971
- 2. NOV 1971



Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554

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 82. Band (Vierte Folge XX) Heft 1

Untersuchungen

- Georg Schwaiger: Der päpstliche Primat in der Geschichte der Kirche 1
Heinz Hürten: Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amtsführung des mittelalterlichen deutschen Bischofs 16
Armin Boyens: Treysa 1945 – Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches 29

Kritische Miscellen

- Rudolf Lorenz: Circumcelliones – cotopitae – cutzupitani 54
Gerd Haendler: Rostocker Theologen im Urteil der Marxisten 60

Quellen

- Reinhard Schwarz: Beschreibung der Dresdener Scholien-Handschrift von Luthers 1. Psalmen-Vorlesung 65

- Literarische Berichte und Anzeigen* 94
-

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 54,- zuzügl. Versandkosten, das Einzelheft DM 20,- 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. 1971. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Klaus Scholder, 74 Tübingen, Liebermeisterstraße 12.

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.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Pastor Dr. Armin Boyens, 6238 Hofheim/Taunus, Breckenheimerstraße 71; Prof. Dr. Gerd Haendler, 256 Bad Doberan, Rostockerstraße 17; Univ.-Dozent Dr. Heinz Hürten, 401 Hilden, Schubertstraße 8; Prof. Dr. Rudolf Lorenz, 65 Mainz, Jakob-Steffan-Straße 12; Prof. Dr. Georg Schwaiger, 8 München 80, Morgenrothstraße 22; Dozent Dr. Reinhard Schwarz, 74 Tübingen, Calwerstraße 2.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlags H. Bouvier und Co., Bonn, bei. Wir bitten, diesen zu beachten.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

82. BAND 1971
VIERTE FOLGE XX

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

82. BAND 1951
MERTE FOLGE XX



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

Nachruf auf Ernst Wolf (1902–1971)	289
Bayer, Oswald und Brecht, Martin: Unbekannte Texte des frühen Luther aus dem Besitz des Wittenberger Studenten Johannes Geiling	229
Benrath, Gustav Adolf: Evangelische und katholische Kirchenhistorie im Zeichen der Aufklärung und der Romantik	203
Boyens, Armin: Treysa 1945 - Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches	29
Elm, Kaspar: Entstehung und Reform des belgisch-niederländischen Kreuzherrenordens. Ein Literaturbericht	292
Flörken, Norbert: Ein Beitrag zur Datierung von Luthers Sermo de indulgentiis pridie Dedicacionis	344
Frank, Karl Suso: Vita Apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebens- form in der alten Kirche	145
Germania Sacra: Bericht des Max-Planck-Instituts für Geschichte für 1970/71	373
Haendler, Gerd: Rostocker Theologen im Urteil der Marxisten	60
Hersche, Peter: Die österreichischen Jansenisten und die Unions- verhandlungen der Utrechter Kirche mit Rom	314
Hürten, Heinz: Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amtsführung des mittelalterlichen deutschen Bischofs	16
Kähler, Ernst: Nicht Luther, sondern Karlstadt (zu WA 6, 26 f.) . . .	351
Kottje, Raymund: Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Weltkirche und die Zölibatsforderung	218
Lorenz, Rudolf: Circumcelliones – cotopitae – cutzupitani	54
Reinhardt, Rudolf: Der Nachlaß des Kirchenhistorikers und Bischofs Karl Josef v. Hefele (1809–1893)	361
Schwaiger, Georg: Der päpstliche Primat in der Geschichte der Kirche	1
Schwarz, Reinhard: Beschreibung der Dresdener Scholien-Handschrift von Luthers 1. Psalmen-Vorlesung	65
Selge, Kurt Victor: Heidelberger Ketzerprozesse in der Frühzeit der hussitischen Revolution	167
Literarische Berichte und Anzeigen	94, 260, 375

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Alberti Magni Opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda (Hödl) S. 268–270.
- Sancti Aurelii Augustini: De fide rerum invisibilium, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, De catechizandis rudibus, Sermo ad catechumenos de symbolo, Sermo de disciplina christiana, Sermo de utilitate ieiunii, Sermo de excidio urbis Romae, De haeresibus / Sancti Aurelii Augustini: De Trinitate libri XV (Fontaine) S. 261–265.
- Autenrieth, Johanne / Fiala, Virgil Ernst (Hrsg.): Die Handschriften der ehemaligen Hofbibliothek Stuttgart, I. Band (Haacke) S. 103–104.
- Baier, Helmut: Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes (Beyreuther) S. 142–143.
- Bakhuizen van den Brink, J. N.: Juan de Valdés réformateur en Espagne et en Italie 1529–1541 (Selge) S. 418
- Bauer, Bruno: Feldzüge der reinen Kritik (Mehlhausen) S. 134–135.
- Baur, Jörg: Salus Christiana (Mahlmann) S. 375–380.
- Benzinger, Josef: Invectiva in Romam (Gawlik) S. 392–393.
- Blank, Rudolf: Welt Darstellung und Weltbild in Würzburg und Bamberg vom 8. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts (Rüthing) S. 112–113.
- Blaschke, Karlheinz / Haupt, Walther / Wiessner, Heinz: Die Kirchenorganisation in den Bistümern Meissen, Merseburg und Naumburg um 1500 (Reinhardt) S. 271–272.
- Bleienstein, Fritz (Hrsg.): Johannes Quidort von Paris: Über königliche und päpstliche Gewalt (Schmugge) S. 396–397.
- Borst, Arno: Die Sebaldslegenden in der mittelalterlichen Geschichte Nürnbergs (Schwaiger) S. 391–392.
- Chadwick, Owen: John Cassian (Lorenz) S. 102.
- Deckert, P. Adalbert: Karmel in Straubing (Tüchle) S. 120–121.
- Didymos der Blinde: Psalmenkommentar, T. I–5 (Bienert) S. 386–388.
- Doetsch, Wilhelm Josef: Württembergs Katholiken unterm Hakenkreuz 1930–35 (Kupisch) S. 424.
- Eizenhöfer, Leo / Knaus, Hermann: Die liturgischen Handschriften der hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt (Gamber) S. 104–105.
- Eßer, Kajetan / Grau, Engelbert: Franziskanisches Leben (Selge) S. 133–134.
- Evans, Robert F.: Studies in Pelagius (Lorenz) S. 388–390.

- Fearns, James (Hrsg.): *Petri Venerabilis Contra Petrobrusianos Hereticos* (v. Severus) S. 116–117.
- Festschrift Ludwig Petry, T. I (Jäschke) S. 95–97.
- Fleckenstein, Josef / Schmid, Karl (Hrsg.): *Adel und Kirche* (Prinz) S. 109–111.
- Fleischer, Manfred P.: *Katholische und lutherische Ireniker* (Gaßmann) S. 278–279.
- Frank, Isnard Wilhelm: *Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500* (Gieraths) S. 121–122.
- Ganzer, Klaus: *Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII.* (Enzensberger) S. 270–271.
- Gassmann, Benno: *Ecclesia Reformata* (Büsser) S. 131–133.
- Gentz, Günter / Winkelmann, Friedhelm: *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen* (Hörmann) S. 397–398.
- Gilliam, Helmut: *Die Bedeutung des Kölner Krieges für die Stadt Neuss* (v. d. Driesch) S. 274–275.
- Görnandt, Werner: *Grundtvig als Kirchenliederdichter in lutherischer und ökumenischer Sicht* (Schmidt-Clausing) S. 421.
- Griffe, Elie: *Les Débuts de l'Aventure Cathare en Languedoc* (Selge) S. 393–396.
- Grundmann, Walter: *Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther* (Adam) S. 415–418.
- Haas, Martin: *Huldrych Zwingli* (Schmidt-Clausing) S. 410–411.
- Hahn, Viktor: *Das wahre Gesetz* (Lorenz) S. 260–261.
- Harmening, Dieter: *Fränkische Mirakelbücher* (Schwaiger) S. 382–383.
- Herde, Peter: *Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im dreizehnten Jahrhundert* (Unverhau) S. 120.
- Huschke, Rolf Bernhard: *Melanchthons Lehre vom Ordo politicus* (Neuser) S. 418–419.
- Janota, Johannes: *Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter* (Sünger) S. 266–267.
- Jenny, Markus: *Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren* (Brecht) S. 129–130.
- Junghans, Helmar: *Ockham im Lichte der neueren Forschung* (Miethke) S. 398–401.
- Kahle, Wilhelm: *Westliche Orthodoxie* (Küppers) S. 135–138.
- Kawerau, Peter: *Die ökumenische Idee seit der Reformation* (Küppers) S. 97–98.

- Kellner, Altmann: Profefßbuch des Stiftes Kremsmünster (Haacke) S. 98–101.
- Kranz, Gisbert: Europas christliche Literatur von 500 bis 1500 (Kupisch) S. 94.
- Locher, Gottfried W.: Huldrych Zwingli in neuer Sicht (Schmidt-Clausing) S. 411–412.
- Lohrmann, Dietrich: Das Register Papst Johannes' VIII. (Weinrich) S. 113–115.
- Lortz, Joseph / Iserloh, Erwin: Kleine Reformationsgeschichte (Bücking) S. 407–409.
- Lütcke, Karl-Heinrich: „Auctoritas“ bei Augustin (Lorenz) S. 265–266.
- Luther, Christian: Das kirchliche Notrecht, seine Theorie und seine Anwendung im Kirchenkampf 1933–1937 (Kupisch) S. 423–424.
- Mälzer, Gottfried: Bengel und Zinzendorf (Trautwein) S. 275–278.
- Massaut, Jean-Pierre: Jesse Clichtove, l'Humanisme et la Réforme du Clergé (Reinhardt) S. 404.
- Mausser, Ulrich: Der junge Luther und die Häresie (Bayer) S. 412–415.
- Meier, Kurt: Kirche und Judentum (Schmidt) S. 285–288.
- Metzger, Wolfgang: Die romanischen Reliefbilder an der Plieninger Martinskirche (Weckwerth) S. 115–116.
- Molteni, Paolo: Roberto Holcot o. p.: Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite (Smalley) S. 123–125.
- Mosna, C. S.: Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del v secolo (Rordorf) S. 383–385.
- Müller, Gotthold: Identität und Immanenz (Brecht) S. 279–281.
- Naef, Henri: Les Origines de la Réforme à Genève (Courvoisier) S. 130–131.
- Neuser, Wilhelm H.: Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung von 1519–1530 (Scheible) S. 126–128.
- Le Neve, John: Fasti Ecclesiae Anglicanae 1300–1541 (Hoffmann) S. 117–118.
- Niemöller, Wilhelm (Hrsg.): Die dritte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Augsburg (Kupisch) S. 425.
- Niemöller, Wilhelm: Wort und Tat im Kirchenkampf (Kupisch) S. 288.
- Patschovsky, Alexander: Der Passauer Anonymus (Selge) S. 118–119.
- Pertiet, Martin: Das Ringen um Wesen und Auftrag der Kirche in der nationalsozialistischen Zeit (Kupisch) S. 140–141.
- Plongerou, Bernard: Dom Grappin correspondant de l'Abbé Grégoire (Courvoisier) S. 420.

- Preus, James Samuel: From Shadow to Promise (Bayer) S. 380–382.
- Ridley, Jasper: John Knox (Kohls) S. 273–274.
- Rotondò, Antonio: Calvin and the Italian Anti-Trinitarians (Vinay) S. 420.
- Le Saint Siège et la Guerre Mondiale (Kupisch) S. 425–426.
- Saurer, Edith: Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsernen-
nungen 1867–1903 (Adriányi) S. 421–423.
- Schäfer, Rolf: Ritschl (Hornig) S. 138–140.
- Schnell, Uwe: Die homiletische Theorie Philipp Melancthons (Krause)
S. 272–273.
- Schoch, Max: Verbi Divini Ministerium (Krause) S. 125–126.
- Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste (Jäschke) S. 105–109.
- Skalweit, Stephan: Reich und Reformation (Lutz) S. 405–406.
- Stasiewski, Bernhard (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der
Kirche 1933–1945, Bd. I (Kupisch) S. 141–142.
- Walter, Ludwig: Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus (Gie-
raths) S. 122–123.
- Warnock, Robert G. (Hrsg.): Die Predigten Johannes Paulis (Meiners)
S. 402–404.
- Wendehorst, Alfred (Bearb.): Das Bistum Würzburg, T. 2 (Tüchle) S. 401–
402.
- Wermter, Ernst Manfred: Geschichte der Diözese und des Hochstifts Erm-
land (Karp) S. 143–144.
- Wolf, Günter: Rudolf Kögels Kirchenpolitik und sein Einfluß auf den Kul-
turkampf (Wallmann) S. 281–285.
- Zeeden, Ernst Walter / Molitor, Hansgeorg (Hrsg.): Die Visitation im
Dienste der kirchlichen Reform (Hegel) S. 409–410.
- Zimmermann, Harald: Papstabsetzungen des Mittelalters (Hoffmann)
S. 111–112.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|---|--|
| Adam, Gottfried: S. 415 | Lorenz, Rudolf: S. 102, 260, 265,
388 |
| Adriányi, Gabriel: S. 421 | Lutz, H.: S. 405 |
| Bayer, Oswald: S. 380, 412 | Mahlmann, Th.: S. 375 |
| Beyreuther, E.: S. 142 | Mehlhausen, Joachim: S. 134 |
| Bienert, Wolfgang A.: S. 386 | Meiners, I.: S. 402 |
| Brecht, Martin: S. 129, 279 | Miethke, Jürgen: S. 398 |
| Bücking, Jürgen: S. 407 | Neuser, W.: S. 418 |
| Büsser, F.: S. 131 | Prinz, Friedrich: S. 109 |
| Courvoisier, Jean: S. 130, 420 | Reinhardt, Rudolf: S. 271, 404 |
| van den Driesch, Günther: S. 274 | Rordorf, W.: S. 383 |
| Enzensberger, Horst: S. 270 | Rüthing, H.: S. 112 |
| Fontaine, Jacques: S. 261 | Scheible, Heinz: S. 126 |
| Gamber, Klaus: S. 104 | Schmidt, Jürgen: S. 285 |
| Gaßmann, Günther: S. 278 | Schmidt-Clausing, Fritz: S. 410, 411,
421 |
| Gawlik, Alfred: S. 392 | Schmugge, Ludwig: S. 396 |
| Gieraths, Paul-Gundolf: S. 121, 122 | Schwaiger, Georg: S. 382, 391 |
| Haacke, Rhaban: S. 98, 103 | Selge, Kurt-Victor: S. 118, 133, 393,
418 |
| Hegel, Eduard: S. 409 | von Severus, E.: S. 116 |
| Hödl, Ludwig: S. 268 | Smalley, Beryl: S. 123 |
| Hoffmann, Hartmut: S. 111, 117 | Sünger, Maria Therese: S. 266 |
| Hörmann, Wolfgang: S. 397 | Trautwein, Joachim: S. 275 |
| Hornig, G.: S. 138 | Tüchle, Hermann: S. 120, 401 |
| Jäschke, Kurt-Ulrich: S. 95, 105 | Unverhau, Dagmar: S. 120 |
| Karp, H. J.: S. 143 | Vinay, Valdo: S. 420 |
| Kohls, Ernst-Wilhelm: S. 273 | Wallmann, Johannes: S. 281 |
| Krause, Gerhard: S. 125, 272 | Weckwerth, A.: S. 115 |
| Kupisch, Karl: S. 94, 140, 141, 288,
423, 424, 425 | Weinrich, Lorenz: S. 113 |
| Küppers, Werner: S. 97, 135 | |

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 54,- zuzügl. Versandkosten, das Einzelheft DM 20,- 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. 1971. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, 74 Tübingen, Neckarhalde 64.

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.

U N T E R S U C H U N G E N

Der päpstliche Primat in der Geschichte der Kirche

Von Georg Schwaiger

Der Begriff Primat meint in der katholischen Theologie jenes Amt im Aufbau der kirchlichen Verfassung, das dem Papst als Nachfolger des Apostels Petrus zukommt. Die Fragen um das Petrusamt in der Kirche sind so alt wie die Kirche selbst; sie spiegeln sich in den Büchern des Neuen Testaments, in zahlreichen erhaltenen Schriftstücken über rechte Lehre und rechten Kirchenbrauch der alten Kirche, in der immer wieder aufbrechenden Auseinandersetzung zwischen der griechischen Kirche des Ostens und der römisch-lateinischen des Westens, im neuen Selbstverständnis des Petrusamtes seit der „Gregorianischen Reform“ des 11. Jahrhunderts, seit den Tagen des Papsttums in Avignon, in den leidenschaftlichen Kämpfen der Großen Abendländischen Kirchenspaltung und der Reformkonzilien des späten Mittelalters, mit noch tieferer Leidenschaft im Streit der reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts, gallikanisch-febronianischer Tendenzen innerhalb der kleiner gewordenen nachtridentinischen Kirche. Die Fragen scheinen im Ersten Vatikanum 1869/70 ihre endgültige Antwort gefunden zu haben – wieder unter leidenschaftlichstem Einsatz der besten Köpfe in der Kirche, menschlich gesprochen. Doch das Suchen und Fragen geht weiter und mündet in das Zweite Vatikanische Konzil, das auch in dieser Lebensfrage der katholischen Kirche – einen neuen Anfang gesetzt hat.

Mit den soeben genannten zeitlichen Markierungen sind uns auch bereits die wichtigsten Epochen in der Entwicklung des päpstlichen Primates andeutend genannt. Es versteht sich, daß im Rahmen einer Vorlesung¹ nur die wichtigsten Akzente hervorgehoben, nur die Epochen, die Wendepunkte der Entwicklung, knapp umrissen werden können.

Jedes geistliche Amt in der Kirche hat seine eigentliche Vollmacht, seine letzte Verankerung in Jesus Christus. In der Verheißung des Herrn „Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit“ (Mt. 28, 20) ist eingeschlossen, daß auch die apostolischen Vollmachten der Hirtenführung für die

¹ Dem Aufsatz liegt eine Vorlesung zugrunde, die im Wintersemester 1969/70 – innerhalb einer Ringvorlesung der Katholisch-Theologischen Fakultät – an der Universität München gehalten worden ist. Bei der großen behandelten Zeitspanne wurden die Nachweise auf das Allernotwendigste beschränkt.

Einzelgemeinden und die Gesamtkirche weitergehen, wobei dieses Weitergehen kirchen- und dogmengeschichtlich betrachtet wohl größere Entfaltung zur Fülle und Klarheit mit sich bringt, aber doch nicht gleichsam notwendig Fortschritt zum Besseren, Vollkommeneren bedeuten kann. Weitergehen in der Geschichte bedeutet immer auch Last der Geschichte mit allen Begrenzungen und Gefährdungen. Die Übergänge von den apostolischen Gemeinden in die frühchristliche Kirche sind ein schwieriges, viel behandeltes und viel umstrittenes Stück theologischer, historisch-kritischer Arbeit. Die Einsetzung des Papsttums durch Christus ist eine Tatsache des Glaubens. Nach katholischer Glaubenslehre ist das Papsttum von Jesus Christus eingesetzt (gestützt besonders auf Mt. 16, 16 ff.; 28, 20; Lk. 22, 31 f.; Jo. 21, 15 ff. und die Glaubenstradition), sind die Päpste die Nachfolger des Apostels Petrus im römischen Bischofsamt und in dem damit verbundenen Primat. Als historisch sicher darf gelten, daß Petrus einige Zeit mit apostolischer Vollmacht in Rom gewirkt und dort in der Verfolgung des Kaisers Nero den Tod gefunden hat. Die Entwicklung des Papsttums von der äußerlich bescheidenen Urgestalt des Petrusamtes bis zur heute entfalteteten Form vollzog sich unter erheblichen Schwankungen und Widerständen von innen und außen, in der im Wesen der Kirche gründenden wechselreichen Spannung zwischen episkopal-föderalistischen und papal-zentralistischen Strebungen.²

Von den römischen Bischöfen der ersten 300 Jahre ist über die Namen hinaus nicht viel Sicheres bekannt. Doch übermittelt uns die älteste erhaltene römische Bischofsliste, aufgezeichnet bei Irenäus von Lyon um 180,³ zuverlässig die Aufeinanderfolge der Gewährsmänner und Hüter der apostolischen Überlieferung. Dies haben die eingehenden Forschungen des großen evangelischen Papsthistorikers Erich Caspar klar ergeben.⁴ Doch ist festzustellen: keine göttliche Verheißung garantiert den immerwährenden Bestand der römischen Christengemeinde. Das „Ewige Rom“ ist ein vorchristlich-imperialer Titel. Und so viele glänzende Bischofsstädte der Antike schlummern seit vielen Jahrhunderten schon „in partibus infidelium“. Wo die Gemeinde Christi mit ihren Bischöfen und die Bischöfe mit ihrem Ersten nach dem Urbild des Apostelkollegiums verbunden sind, da ist Christi Leib in der irdischen Pilgerschaft, und alle sind nach den Worten des Hebräerbriefes (11, 13) „Fremdlinge und Gäste auf Erden“.

So spärlich auch die Nachrichten über die ersten Jahrhunderte sind, so lassen sie doch erkennen, daß die römische Gemeinde mit ihrem Bischof als Mittelpunkt der kirchlichen Einheit erscheint und eine gewisse Vorrangstellung in der Gesamtkirche innehat. Die Übung und Anerkennung eines Vorranges tritt mit fortschreitender Deutlichkeit hervor, besonders in Fragen der Lehre und Disziplin. Der Vorrang gründet sich – im Selbstverständnis der römischen Gemeinde und im Bewußtsein der Christenheit – auf die römische

² Vgl. O. Karrer, Papst, in: H. Fries, Handbuch theologischer Grundbegriffe, II, München 1963, 266–270.

³ Adv. haer. III 3, 3.

⁴ E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste, Berlin 1926; ders., Geschichte des Papsttums, I, Tübingen 1930, 8–16.

Wirksamkeit und den Zeugentod der Apostel Petrus und Paulus, namentlich des Petrus, in Rom, wo man auch ihre Grabstätten hütet. Dabei ist eines merkwürdig: die in der späteren Primatstheorie klassische Bibelstelle „Tu es Petrus“ (Mt. 16, 18.19) blieb in Rom selbst zweihundert Jahre offensichtlich unbeachtet. Weder Hippolyt noch Novatian zitieren diese Stelle jemals, von älteren Autoren, von denen ein so ausgedehntes literarisches Opus nicht mehr vorliegt, ganz zu schweigen. Es ist die exegetische Arbeit der afrikanischen Schule, von Tertullian hin zu Cyprian, an dem Herrenwort „Tu es Petrus“, die dann in Rom eine ungeahnte, gewaltige Wirkung übt. Die Briefe Cyprians von Karthago sind nicht allein eine ergiebige Quelle für die Geschichte der römischen Kirche in der ersten großen Verfolgung unter Kaiser Decius; sie sind zusammen mit anderen seiner Werke, vor allem seiner theoretischen Hauptschrift „De ecclesiae unitate“, Zeugnisse einer beträchtlichen theologischen Arbeit. Gerade die römische Kirche hat von Cyprian den wichtigsten Anstoß für die Ausbildung ihrer eigensten und für die Geschichte des Papsttums grundlegenden Theorie erhalten: Cyprian hat der römischen Kirche die von ihm selbst erst geprägten Begriffe der *cathedra Petri* und des *primatus Petri* geschenkt.

Durch den Begriff der römischen *Cathedra Petri* setzte Cyprian die Verheißung des Matthäus-Evangeliums an Petrus in Beziehung zu Rom. Er löste den Gedanken aus, daß der römische Bischof, als der Nachfolger des Petrus auf der *Cathedra*, Erbe jener Herrenverheißung sei. Der Bischof von Carthago war sich nicht im Klaren, welch weittragende Folgen sich daraus ergeben mußten. Aber der einmal ausgesprochene Gedanke erwies sich als eine jener Ideen von weltgeschichtlicher Größe, die, einmal ausgesprochen, eine ungeheuere Eigenkraft der Entfaltung betätigen. Ihr menschlicher Urheber erscheint fast nur wie das Sprachrohr, dessen sie sich bedienen, um ins Leben zu treten.

Historisch-kritisch betrachtet hat Cyprian mit dem neuen Begriff *Cathedra Petri* die Idee des römischen Primates über die gesamte Kirche zur Entfaltung angestoßen. Im Ketzertaufstreit mit dem herrschenden römischen Bischof Stephan, der offensichtlich als erster römischer Bischof die genannten Bibelstellen auf die römische *Cathedra* bezog, mußte Cyprian die Tragik des Goethe'schen Zauberlehrlings hart an sich erfahren.⁵

Schon in frühen Jahrhunderten werden in der römischen Kirche – bei aller echten, vielfach bezeugten Sorge um die Gesamtkirche – vereinzelt doch bereits Akkorde angeschlagen, die einen harten, metallischen Klang haben – römisches Militär, römisches Recht und römischer Machtanspruch schwingen darin zusammen; und solche Akkorde klingen weiter in der von der alten griechisch-römischen so verschiedenen frühmittelalterlichen Welt des Abendlandes. Doch erscheint in der gesamten altkirchlichen Periode das Petrusamt grundsätzlich als subsidiäre Instanz in dringenden Fällen, wenn die Autorität der Bischöfe und Patriarchen nicht ausreicht.

Der *Annuario Pontificio*, das gewöhnlich alljährlich erscheinende „Päpst-

⁵ Caspar, Geschichte des Papsttums, I 72–83.

liche Jahrbuch“, gibt als amtliche Titel des Papstes an: „Bischof von Rom, Stellvertreter Jesu Christi, Nachfolger des Apostelfürsten, Oberhaupt der allgemeinen Kirche, Patriarch des Abendlandes, Primas von Italien, Erzbischof und Metropolit der Kirchenprovinz Rom, Souverän des Staates der Vatikanstadt“.

Bei dem Bemühen, in den wechselnden geschichtlichen Ausprägungen den apostolischen Kern des Petrusamtes zu erkennen, ist von der Tatsache auszugehen, daß der Papst heute im Grunde drei Ämter in seiner Person vereinigt: er ist 1. Bischof von Rom (und Metropolit der römischen Kirchenprovinz), 2. Patriarch der lateinischen Kirche, 3. Inhaber des vom Herrn gestifteten Petrusamtes. Die faktische Vermengung der beiden letzten Ämter, einsetzend schon im 4./5. Jahrhundert, hat das geschichtliche Erscheinungsbild des päpstlichen Primates weitgehend geprägt und die eigentliche Bedeutung des Primates vielfach verdunkelt. Die Geschichte des Papsttums in den letzten ein- einhalb Jahrtausenden kündet davon überreichlich.

Das Petrusamt ist göttliche Stiftung, das Patriarchenamt nur kirchlichen Rechtes. Canon 6 des allgemeinen Konzils von Nizäa (325) spricht den Sitzen Alexandrien, Rom und Antiochien Patriarchalrechte zu; damit ist das Patriarchenamt zwar nicht erst gesetzt, aber doch als konziliares Recht sanktioniert, und zwar so, daß die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien für ihren Bereich gleiches Recht erhalten wie der Patriarch von Rom in seinem Sprengel. Auf dieser Ebene steht also der Bischof von Rom nicht über, sondern neben Alexandrien und Antiochien. Wenn er hier Erster ist, dann nur *Primus inter pares*.

In der späten Antike wurde nun aus den bekannten politischen, kulturellen, sprachlichen und völkischen Gründen die Kluft zwischen dem griechischen Osten und dem lateinischen, bald lateinisch-germanischen Westen ständig größer. Die eine heilige Kirche der Sehnsucht Bischof Cyprians von Karthago entfremdete sich in ihren Gliedern und zerbrach schließlich, gewiß durch schwere Schuld des Ostens, aber nicht ohne ebenso schwere Mitschuld des Westens. Denn auf römischer Seite fehlte schon bei Gelasius I. (492–496) jener cyprianische Liebes- und Einheitsgeist, der auf der *Cathedra Petri* in dieser Periode nur einmal noch – in der Gestalt des großen Gregor I. –, an der Wende zweier Zeitalter, hell und rein aufgeleuchtet ist. Papst Gregor (590–604) weiß sich ganz der versinkenden Welt der christlichen Antike zugehörig und wird dennoch Wegbereiter in die Zukunft, weil er den Erfordernissen seiner äußerlich so trostlosen Zeit gerecht wird. In ihm erscheint das Papsttum in seiner reinsten Form: Leitung, die Verantwortung bedeutet; seinen Patriarchatssprengel und die ganze Kirche umfassendes Hirtenamt, das sich im christlichen Bruderdienst verwirklicht und verzehrt.

Inzwischen war die Entwicklung der oberen Ränge des kirchlichen Hirtenamtes weit vorangeschritten und hatte merkliche Verlagerungen gebracht. Jerusalem, das in Nizäa 325 noch nicht einmal als Metropolitansitz erscheint, wird seit dem späteren 4. Jahrhundert als Patriarchensitz genannt, und der sogenannte Canon 28 des Konzils von Chalkedon (451) gab dem Bischof des

neuen Rom am Bosphorus die gleichen patriarchalen Rechte im Osten, wie sie der Bischof und Patriarch von Alt-Rom im Westen übte. Die Legaten Papst Leos I. protestierten dagegen, und aus diesem Vorgehen darf wohl geschlossen werden, daß in Rom selbst der alte apostolische Auftrag, der Kern des universalen Primates also, inzwischen mit den neuen patriarchalen Aufgaben so eng verschmolzen war, daß man beide kaum noch unterschied und deshalb anfangs, in der Bildung neuer selbständiger Patriarchate eine Gefahr für den Primat Roms zu sehen. Die Sorge erhielt gewiß ihr Gewicht durch die politische Entwicklung: dort die glänzende, in jeder Hinsicht bevorzugte, aufstrebende Kaiserstadt am Goldenen Horn, und hier die politisch an den Rand gerückte, von Barbaren hart bedrängte Urbs Roma, nur noch ein Schatten einstiger Größe.⁶

Aus dem Nichtunterscheiden der verschiedenen Ämter des Papstes ist in der Geschichte viel Unheil erwachsen, und die Neubesinnung in der Gegenwart, gerade im Verhältnis Roms zu den „autokephalen“ Kirchen des Ostens, aber auch das Gespräch mit den reformatorischen Kirchen, hat hier einen fruchtbaren Ausgangspunkt. *Historia docet* – auch recht verstandene Betrachtung der Kirchengeschichte lehrt gar vieles und weist Wege der Ähnlichkeit, die Reformen im Geist des Evangeliums erleichtern können.

Im Frühmittelalter vollendete sich unter maßgeblicher Beteiligung des Papsttums der Eintritt aller germanischen und teilweise auch schon der slawischen Völker in die Kirche. Die besondere Verehrung der Germanen für den Apostelfürsten und „Himmelspfortner“ Petrus verlieh auch dessen Nachfolgern, die auf Erden für den Himmel binden und lösen, besonderes Ansehen. Zur selben Zeit vollzog sich, durch einzelne Perioden äußersten Tiefstandes nur vorübergehend aufgehalten, der Ausbau der universalen Geltung des Papsttums, freilich immer mehr auf den lateinischen Westen beschränkt. Das Schicksal des Papsttums im Mittelalter ist weithin bestimmt durch die (von Kaiser Konstantin eingeleitete) enge Verbindung von Geistlichem und Weltlichem mit all ihrer Problematik für beide Seiten. Die Entfremdung zwischen Rom und dem durch Kriege und Religionswirren schwer erschütterten Ostreich, das Italien trotz redlicher Bemühungen der Kaiser nicht mehr genügend schützen konnte, schritt weiter voran. Sie vollendete sich im Morgenländischen Schisma des 11. Jahrhunderts. Der evangelische Geist christlicher Bruderliebe schien in den machtgerigen Hierarchen des Westens wie des Ostens erloschen und in unwahrhaftig wirkenden Bibelsprüchen erstarrt. Die christliche Einheit war endgültig zerstört. Nach den schmerzlichen Erfahrungen der Kreuzzüge blieben die hierarchisch-politischen Versöhnungsversuche von Lyon (1274) und Florenz (1439) – beide unter deutlicher Hervorhebung des päpstlichen Primats – unwirksam.

⁶ F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941; F. Afanasieff u. a., *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960; W. de Vries, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, in *Scholastik* 37 (1962) 341–369; H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg i. Br. 1962; J. Ratzinger, *Primat*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche VIII* (1963) 761–763.

Inzwischen hatten die angelsächsischen (benediktinischen) Missionare seit dem ausgehenden 7. und im 8. Jahrhundert die enge Bindung der späteren deutschen Kirche an das Papsttum begründet. Bonifatius verband auch die von Rom fast völlig gelöste fränkische Kirche und die regierenden Hausmeier enger mit dem Stuhl Petri. Durch ihn trat das Papsttum als höchste kirchliche Autorität wieder in das Bewußtsein der Franken. Dadurch bereitete Bonifatius den Bund des Papsttums mit den Franken und die folgenreichere Verbindung Papsttum-Kaisertum vor, die um die Mitte des 8. Jahrhunderts, im päpstlich sanktionierten Staatsstreich Pippins, schon eine handgreifliche Realisierung fand.

Im frühen, für uns doch infolge der Quellenarmut recht dunklen Mittelalter tauchen nun eine ganze Serie von Fälschungen auf, die mit dem Papsttum und dem päpstlichen Vorrang in der Kirche von Anfang an in Zusammenhang stehen oder damit Zusammenhang gewinnen. Die ältere liberale und die ältere protestantische Geschichtsschreibung datieren vielfach vom Wirksamwerden dieser Fälschungen überhaupt erst den umfassenden, Geistliches und Weltliches erfassenden päpstlichen Primatsanspruch des Mittelalters. Die oft apologetisch ausgerichtete katholische Kirchengeschichtsschreibung pflegte den Einfluß der Fälschungen auf die Entwicklung der Primatslehre zu verharmlosen oder völlig zu bestreiten. Die Wahrheit wird in der Mitte liegen.

Die Symmachianischen Fälschungen erfinden um 500 – aus peinlichem Anlaß – Wunschbilder von Papstprozessen, um die bis dahin unbekannte und noch auf viele Jahrhunderte keineswegs allgemein anerkannte Doktrin zu stützen, daß der Papst von niemandem gerichtet werden könne.⁷ Die Konstantinische Schenkung, übrigens noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts an den Hochschulen des Kirchenstaates als historische Tatsache vorgetragen, gewann erhebliche Bedeutung im Anspruch der mittelalterlichen und neuzeitlichen Päpste, im Anspruch einer Oberhoheit über Könige und Reiche. Und schließlich bot Pseudo-Isidor, das große, trübe Sammelbecken, später einen schier unausschöpfbaren thesaurus malus ecclesiae Romanae. Johannes Haller, der sein „Papsttum, Idee und Wirklichkeit“ gewiß nicht immer sine ira et studio geschrieben hat, nennt die pseudoisidorischen Dekretalen den „größten Betrug der Weltgeschichte“. Sie geben sich als Briefe frühkirchlicher Päpste

⁷ G. Schwaiger, Symmachus und Symmachianische Fälschungen, in: Lexikon für Theologie und Kirche IX (21964) 1217–1219. Die Frage der Nichtabsetzbarkeit der Bischöfe wurde in der Kirche seit langem diskutiert. Die Päpste des 5. Jahrhunderts Zosimus (Jaffé-Kaltenbrunner, Regesta Pont. Rom. I 342), Bonifaz I. (J–K 365) und Simplicius (J–K 573) forderten gegenüber den Bischöfen Afrikas, dem griechischen Klerus und sogar dem oströmischen Kaiser die Anerkennung des definitiven Charakters ihrer iurisdiktionellen Entscheidungen. A. M. Koeniger, Prima sedes a nemine iudicatur, in: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe A. Ehrhard, 1922, 273–300; H. Zimmermann, Papstabsetzungen des Mittelalters, Graz–Wien–Köln 1968. – Zum Folgenden vgl. H. Fuhrmann, Die Fälschungen im Mittelalter, in: Historische Zeitschrift 197 (1963) 529–554; ders., False Decretals, in: The New Catholic Encyclopedia V (1967) 820–824; ders., Pseudoisidor in Rom, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 78 (1967) 15–66; ders., Päpstlicher Primat und Pseudoisidorische Dekretalen, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 49 (1969) 313–339.

aus. In Wirklichkeit haben westfränkische Kleriker sie um 850 aus rund zehntausend Zitaten mosaikartig zusammengesetzt und mit eigenen Erfindungen verwoben. Seit sich das Papsttum im 11. Jahrhundert, in der großen lothringisch-gregorianischen Reformbewegung, auf seine urkirchlichen Grundlagen besann, fand solches Denken breitesten Eingang in Kirchenbrauch und Kirchenrecht, und es ist im Kirchenrecht bis heute geblieben. „Es dürfte in der ganzen Geschichte kaum ein zweites Beispiel aufzufinden sein von einer so vollständig gelungenen und dabei doch so plump angelegten Fiction“, so urteilte Ignaz Döllinger. Ihre letzte Nachwirkung reicht bis zum bislang geltenden Codex Iuris Canonici von 1917. Ein Beispiel: Am 11. Oktober 1962 hat Papst Johannes XXIII. in Rom ein neues ökumenisches Konzil eröffnet. Für den Rechtssatz, der dem Papst das alleinige Einberufungsrecht vorbehält (can. 222 § 1), gibt die amtliche Ausgabe des Codex Iuris Canonici sechs Belegstellen an: drei stammen aus den pseudoisidorischen Dekretalen, drei sind von ihnen abgeleitet. – Und man weiß, wer die ökumenischen Synoden der alten Christenheit berufen hat und auf welche Weise ihre Beschlüsse bindende Kraft erhielten. Solche Tatsachen sollten zum Nachdenken veranlassen.

Dabei ist es nun keineswegs so, daß man sich etwa materialiter gleichsam auf Schritt und Tritt im alten Kirchenrecht auf die vermeintlich alten Dekretalen des Falschen Isidor berufen hätte. Die unmittelbaren Bezugstellen in der Primatslehre des alten Kirchenrechts sind gering. Was Pseudo-Isidor an „historischem“ Unterbau bot, entsprach so vollkommen den Vorstellungen der Papalisten des hohen Mittelalters, daß man auch ohne diese nützliche Dokumentation die Theorien von den unvergleichlichen Vorrechten dessen ausbauen konnte, der sich nicht nur Nachfolger des Apostelfürsten, sondern neuerdings auch Vicarius Christi, Stellvertreter Gottes auf Erden, nannte. Wo war seiner plenitudo potestatis eine Grenze zu setzen? Was der Papst setzte, war „Recht“. Alle seine Entscheidungen, mochten sie im konkreten Einzelfall noch so schreiend gegen überkommenes, bislang geltendes Recht und Herkommen verstoßen, standen so hoch wie der Himmel über der Erde supra canones et leges. Dieser entscheidend wichtige Umstand wird von positivistisch denkenden Rechtshistorikern, besonders kirchlichen Rechtshistorikern, oft übersehen. Der „Dictatus papae“ Gregors VII.,⁸ wie immer man ihn ansetzen und interpretieren mag, ist für das geschilderte päpstliche Denken, gerade in seiner Prägung, das klassische Dokument, vom Geist der Heiligen Schrift her, vom dort ausgesprochenen Hauptgebot der Liebe her betrachtet ein schauerliches Schriftstück.

Jeder um Objektivität bemühte, mit den Augen der jeweiligen Zeit betrachtende Historiker weiß um die wirklich zahllosen, redlichen Bemühungen von Päpsten aller Jahrhunderte im christlichen Dienst der Verkündigung des Evangelium, der Friedensstiftung, der Versöhnung, der Hilfe in vielfacher

⁸ C. Mirbt/K. Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, I, Tübingen 1967, Nr. 547; J. Gilchrist, Gregory VII and the Juristic sources of his Ideology, in: Studia Gratiana 12 (1967) 3–37; R. L. Benson, Plenitudo potestatis: evolution of a formula from Gregory IV to Gratian, in: Studia Gratiana 14 (1967) 193–217.

Not des Leibes und der Seele. Aber gerade der katholische Kirchenhistoriker, der seine Kirche und ihr Papsttum liebt, kann und darf die schier unübersehbare Schar jener Schwestern und Brüder Christi nicht übersehen, die seit der Realisierung des (in der Theorie weit älteren) Machtdenkens am Sitz des Papsttums Opfer dieses Systems geworden sind: die zahllosen an Leib und Seele Geschundenen, Gefolterten und Verbrannten; die Tausende und Abertausende, die in kirchlichen, besonders in Klosterkerkern – weitgehend rechtlos – Jahre und Jahrzehnte dahindämmern mußten; die als Kinder der Kirche Übergebenen und im Namen eines erbarmungslosen Kirchenrechtes oft ein Leben lang Vergewaltigten; nicht zu reden von der Verweigerung der Gewissensfreiheit bis in die neueste Zeit; nicht zu reden von den Methoden der Inquisition und des Heiligen Offiziums bis in die letzten Jahre. Noch das 19. Jahrhundert hat in Ordensprozessen die Folter gekannt und angewandt, noch das 20. Jahrhundert Ordenskerker bevölkert gesehen.⁹ Mit welcher unachtsichtlicher Erbarmungslosigkeit hat man in Rom bis vor wenigen Jahren etwa Priester behandelt, die die Bitte vorbrachten, von der Zölibatsverpflichtung entbunden zu werden. Und schließlich haben noch am Beginn unseres Jahrhunderts die letzten jener armen Burschen, schon in vorgerückten Jahren, Sopran gesungen, die man – jahrhundertlang! – als Knaben „zur größeren Ehre Gottes“ für die Päpstliche Kapelle kastriert hat. Hat dies angenehm in den Ohren der Heiligen Väter geklungen, bis zu Pius X., den man zur Ehre der Altäre erhob? – Man verzeihe den Exkurs, der aber an dieser Stelle wohl am Platz erscheint; denn die „Gregorianische Reform“, wie sie sich nach dem frühen Tod der tüchtigen, das rechte Maß nicht überschreitenden deutschen Päpste rasch entwickelte, erscheint zur guten Hälfte ihrer Wirkungen als *Deformatio Ecclesiae*, weil nämlich die Macht, wenn auch in den Formen des „Rechtes“ im obengenannten Sinn, über das Gesetz des Evangeliums unseres Herrn für fast tausend Jahre gesiegt hat.

Mit den deutschen Reformpäpsten begann um die Mitte des 11. Jahrhunderts eine neue Epoche: der unmittelbare Aufstieg eines geläuterten Papsttums zur Weltgeltung. Die Päpste begannen endlich, das Werk der Kirchenreform selbst in die Hand zu nehmen. Namentlich Leo IX. (1049–1054) brachte die universale Bedeutung des Papsttums dem ganzen Abendland zum lebendigen Bewußtsein. Durch seine kraftvollen, teilweise radikalen Mitarbeiter, meist aus dem lothringisch-burgundischen Raum, entwickelte sich das Kardinalskollegium über die bisher vorwiegend liturgischen Hilfsdienste hinaus rasch zu einer Körperschaft, die fortan dem Papst in der Regierung der Gesamtkirche zur Seite stand.¹⁰ In engem Zusammenhang damit steht die Entstehung der Römischen Kurie. Mit der fortschreitenden Verwirklichung des Programms der Gregorianischen Reform, besonders unter dem Einfluß Humberts von Silva Candida und Hildebrands (Gregor VII.), wuchs der

⁹ Natürlich stehen mir auch dafür Beweise zur Verfügung.

¹⁰ H.-W. Klewitz, *Reformpapsttum und Kardinalskolleg*, Darmstadt 1957; C. G. Fürst, *Cardinalis. Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des römischen Kardinalskollegiums*, München 1967.

Drang nach völliger „Freiheit“ und Unabhängigkeit des Papsttums (*libertas Ecclesiae*), das nicht einem Reichskirchensystem eingegliedert sein, sondern über allen Reichen stehen sollte. Die von Anfang an verschiedene Anschauung der Kurie und des deutschen Hofes vom Kaisertum, die Gegensätzlichkeit der Auffassung von königlichen und päpstlichen Rechten trieb unter Gregor VII. (1073–1085) zum offenen Konflikt mit Kaiser Heinrich IV. im Investiturstreit, der (minder heftige) Parallelen in fast allen Ländern hatte. Mit leidenschaftlichem Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit verfocht Gregor die Gedanken der Reinheit und Freiheit der Kirche, der schier unbegrenzten Vorrangstellung des Papstes in der Kirche, der sich auch Könige und Kaiser zu beugen haben. Was frühere Päpste gelegentlich gefordert, ist bei Gregor klar (und zugespitzt) formuliert (*Dictatus papae*) und tatsächlich geübt, bis zur Bannung und Absetzung des vornehmsten Herrschers der westlichen Christenheit. Man tut gut daran, sich doch gelegentlich das allzu oft gebrauchte und daher blaß gewordene Bild von Canossa eindrücklich vor Augen zu stellen: der König Deutschlands und Italiens, der Sohn des mächtigen Kaisers Heinrich III., der das Papsttum aus dem tiefsten Morast gezogen, muß als Büsser vor dem verschlossenen Tor einer der Burgen seines Reiches stehen! – Solchem päpstlichen Denken entsprachen scharfe Bestrebungen zur kirchlichen Zentralisation und zur Übernahme des römischen Brauches in Kirchenrecht und Liturgie der Gesamtkirche. Mit dem Kaiser war grundsätzlich auch der Laie, der Nichtkleriker, in der Kirche getroffen. Jetzt erst wurde die Kirche vornehmlich zur Kleruskirche, gipfelnd im schier unumschränkten Papst. Das Gregorianische Zeitalter bedeutet – im Erfreulichen wie im Bedrückenden – wohl den tiefsten Einschnitt in der Geschichte des Papsttums. Bis zu den Versuchen einer Neuorientierung in der Gegenwart steht die katholische Kirche wesentlich im Bann gregorianischen Denkens. Das verstärkte politische Engagement der Päpste seit dem Gregorianischen Zeitalter barg schwere Gefahren in sich: „Verweltlichung“, Macht- und Geldgier der Kurie, ungesunde Zentralisation unter Mißachtung der herkömmlichen Bischofsrechte und nationaler Eigenart.¹¹ Demgegenüber betonte Bernhard von Clairvaux in seinem an Eugen III. (1145–1153) gerichteten „Papstspiegel“ (*De consideratione*) nachdrücklich den geistlichen Charakter des Papsttums: der Papst solle Nachfolger des heiligen Petrus, nicht des Kaisers Konstantin sein. Viel Erfolg war der wohlgemeinten Mahnung nicht beschieden, und hundert Jahre später bahnte Innocenz IV. (1243–1254) mit seinem geschliffenen „*Apparatus in quinque libros decretalium*“ dem Papsttum den freien Weg zur Verfügung „*sola voluntate*“ über das ganze positive Kirchenrecht.

Die mittelalterliche Weltgeltung des Papsttums – von Gregor VII. bis zum Scheitern Bonifaz' VIII. – war teuer erkaufte mit einem erschreckenden Ver-

¹¹ Zur Frühgeschichte der päpstlichen Reservationen, den wichtigen Komplex der Bistumsbesetzungen betreffend: K. Ganzer, *Papsttum und Bistumsbesetzungen von Gregor IX. bis Bonifaz VIII.* Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen, Köln–Graz 1968.

lust religiöser Substanz. Und doch wäre es abwegig, im Führungsanspruch dieser Päpste einfach das Streben nach Weltherrschaft zu sehen. Das tiefste Anliegen der wirklich großen Päpste dieser Epoche war es, die abendländische Christenheit in christlichem Geist zu erhalten und nach Möglichkeit tiefer zu verchristlichen. Die Aufgabe einer starken geistlichen Führung schien um so drängender, je mehr die universale und sakrale Geltung des Kaisertums, wie sie die frühmittelalterliche Welt in einigen Höhepunkten erlebt und anerkannt hatte, schwand. Angesichts der Verfassung der mittelalterlichen Welt, vor allem angesichts der unklaren Grenzen des geistlichen und weltlichen Bereichs, mußte jeder geistliche Führungsanspruch sofort zu schwerwiegenden politischen Konsequenzen führen. Daneben lehrt die Kirchengeschichte wie die ganze Weltgeschichte, daß niemand gern der Macht entsagt, von der er einmal gekostet. In jedem Machtanspruch liegt, gleichsam mit innerer Notwendigkeit, das Streben, die Macht nicht nur zu halten, sondern nach Möglichkeit noch zu steigern. Daraus ist in allen Bereichen geschichtlichen Lebens viel Unheil entstanden. Papsttum und Kirche bilden dabei keine Ausnahme. Doch zeigen gerade die bedeutenden Kanonisten des Hochmittelalters, wie ernst man im kirchlichen Raum mit dem schweren Problem gerungen hat, die legitimen Rechte des Staates und der Kirche klar herauszustellen und in das richtige Verhältnis zu bringen. Eine wirklich befriedigende Lösung war freilich dem Mittelalter nicht mehr beschieden.¹²

Der Versuch Bonifaz' VIII., mit der geistlichen Weltregierung des Papstes ganzen Ernst zu machen, bis zu den bekannten Übersteigerungen, hatte zur vollkommenen Niederlage geführt, bereitet durch den König von Frankreich und seine geschickten, radikalen Helfer. Die politische Machtstellung des Papsttums der vergangenen Jahrhunderte konnte nie mehr zurückgewonnen werden.

Anders verlief die Entwicklung im innerkirchlichen Bereich. Hier brachte die Avignon-Zeit des Papsttums, das 14. Jahrhundert also, eine gewaltige Steigerung des kurialen Zentralismus, namentlich durch das neuartige Stellenbesetzungs- und Finanzsystem.¹³ Diese meist gegen das bislang geltende Kirchenrecht verstößenden Praktiken entsprachen nur zum Teil einem echten, legitimen Finanzbedarf des Papstes und der kirchlichen Zentralbehörden. Ganz deutlich wird dies etwa in der Finanzpolitik Johannes' XXII. Alles wurde gedeckt mit den Floskeln von den unvergleichlichen Vorrechten des Apostolischen Stuhles und des Stellvertreters Gottes auf Erden. Durch die neuen Praktiken, deren Anerkennung auch in Bagatellfällen durch härteste Kirchenstrafen erzwungen wurde, erhielt der innerkirchliche Einfluß des

¹² Vg. W. Ullmann, Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter, Graz-Wien-Köln 1960; F. Kempf, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt, in: *Saggi storici intorno al Papato*, Rom 1959, 117-169; ders., in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hsg. v. H. Jedin, III/1, Freiburg-Basel-Wien 1966, 401-461, 485-515; J. A. Watt, *The Theory of Papal monarchy in the thirteenth century. The contribution of the canonists*, London 1965.

¹³ F. X. Seppelt/G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste*, IV, München 1957, 171 bis 187.

Papstes neuerdings eine gewaltige Steigerung. Die Entwicklung führt von hier etwa zu dem schwer faßbaren Canon 329 § 2 des Codex Iuris Canonici von 1917: „Eos [scil. episcopos] libere nominat Romanus Pontifex“. Die Bischöfe werden frei vom Papst ernannt. Alles andere ist „Gnade“, „Indult“ des Heiligen Stuhles, grundsätzlich jederzeit widerrufbar. Wie tief erscheint hier die rechte Ordnung in der Kirche gestört, und was ist das für ein Recht, das nur die Macht erzwungen hat! Ein deutscher Fürst des 16. Jahrhunderts hat, freilich in anderem Zusammenhang, geschrieben: Hat Christus nit Solches gelehrt. Hat's kein Apostel nit aufgeschrieben.

Es war unerträglich, wenn beispielsweise am 5. Juli 1328 im Namen Papst Johannes' XXII. amtlich verkündet wurde, daß ein Patriarch, fünf Erzbischöfe, darunter der von Magdeburg, 30 Bischöfe und 36 Äbte der Exkommunikation, Suspension und dem Interdikt verfallen seien, weil sie die *servitia communia* und *minuta* – neu erfundene Abgaben an die Römische Kurie – nicht bezahlt hätten.¹⁴ Kein Wunder, daß in weiten Teilen der Christenheit der Eindruck entstand, daß es Papst und Kurie mehr um Macht und Geld als um das Heil der Seelen ging.¹⁵ Auf diesem düsteren Hintergrund gewann der Ruf nach Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern wachsendes Echo, auf diesem Hintergrund wuchs im Großen Abendländischen Schisma der Konziliarismus, verschieden wie die einzelnen Köpfe, die ihn vertraten, aber darin einig, daß Abhilfe in der großen Not geschaffen und nötigenfalls auch gegen die streitenden Päpste erzwungen werden müsse. Als geeignetes Mittel erschien die ehrwürdigste Institution der alten Christenheit: das allgemeine Konzil – als Darstellung der Gesamtkirche stehe es über dem Papst, könne diesen nötigenfalls richten und absetzen, und es müsse die wirkliche *Reformatio Ecclesiae* ernsthaft beginnen. Was dann in Pisa, Konstanz, Basel – und in Ferrara-Florenz! – verhandelt und beschlossen worden ist, muß als bekannt vorausgesetzt werden. In Konstanz war die proklamierte Superiorität des Konzils doch wohl für den Einzelfall, den unerträglichen Notstand, gedacht, nicht so die Beschlüsse von Basel. In Florenz wurde dann anlässlich der erfolglosen Griechenunion die Anerkennung des päpstlichen Primates deutlich hervorgehoben. Und doch ist trotz hervorragender Arbeit und redlicher Bemühungen die notwendige, durchgreifende Kirchenreform im 15. Jahrhundert nicht gelungen. So kam es zur kirchlichen Revolution. In der verbreiteten Unzufriedenheit wurde die protestantische Reformation des 16. Jahrhunderts, der es um die Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit des Christentums ging, zur größten äußeren Katastrophe für Papsttum und katholische Kirche.

Schon in den Anfängen, ganz deutlich in der Leipziger Disputation von 1519, erwies sich der verschiedene Kirchenbegriff, gipfelnd in der Geltung von Papsttum und allgemeinen Konzilien, als unübersteigbares Hindernis. Gegenüber dem radikalen Angriff der protestantischen Reformatoren zeigte

¹⁴ Ebda. 185 f.

¹⁵ Vgl. L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln 1959.

sich die katholische Reaktion in der Gegenreformation, theologisch auch in der besonderen Betonung des Amtes in der Kirche, namentlich des Papsttums. Auf der Grundlage des Konzils von Trient nahm das wiedererstarkte, zum religiösen Sendungsauftrag allmählich zurückfindende Papsttum das Werk der innerkirchlichen Erneuerung kraftvoll und umsichtig in die Hand, bald auch die Führung in der aufstrebenden Weltmission. Und doch ist der nachtridentinische Katholizismus eng geworden. Der Zentralismus und Romanismus erstarkte, hatten sich doch die meisten germanischen Völker feindselig von Papsttum und Kirche abgewandt. Einen nicht unerheblichen Faktor in der Übung des Primates, besonders in der Überwachung der Bischöfe und Teilkirchen, stellen seit dem späten 16. Jahrhundert die Apostolischen Nuntien dar, ausgestattet mit offenen und geheimen Vollmachten, die tief in die Bischofsrechte eingriffen, deshalb vielfach Grund heftiger Streitigkeiten, ferner die nach dem Tridentinum hartnäckig geforderte und schließlich erzwungene *Visitatio liminum Apostolorum*, die von den Bischöfen regelmäßig zu unternehmende Romfahrt, verbunden mit der pflichtmäßigen Berichterstattung über ihr Bistum. Die selbstbewußten Fürstbischöfe der alten deutschen Reichskirche haben sich lange und nicht ohne Erfolg gegen solche Zumutungen gewehrt, Fristen verstreichen lassen und nur in seltensten Fällen sich bereit gefunden, persönlich die *Visitatio liminum* zu leisten und das Kreuz auf den päpstlichen Purpurschuhen zu küssen. Noch einmal erhob sich altkirchliches Denken mächtig im Gallikanismus der Kirche Frankreichs, hart bis an den Rand schismatischer Trennung. In den „Gallikanischen Artikeln“ lebten die Beschlüsse von Konstanz und Basel wieder sichtbar auf. Demgegenüber blieb der Episkopalismus in der deutschen Reichskirche, schon im Schatten der aufziehenden großen Revolution, Episode. Doch sollte man nie vergessen, daß der Trierer Weihbischof Hontheim-Febronius ein ernster, redlicher Mann war, daß sein großes Anliegen die Einheit aller auf Christi Namen Getauften war, daß er und die meisten „Febronianer“ nur die Wiederherstellung der alten Rechte der Bischöfe und Metropolen erstrebten. Im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils wird man das Anliegen der sogenannten deutschen Episkopalisten des 18. Jahrhunderts weitgehend als legitim beurteilen müssen.

Mit der großen Revolution in Frankreich versank eine Welt. In der Kirche wollte man dies noch weniger als im staatlich-politischen Bereich zur Kenntnis nehmen. Aber alle Restaurationen des 19. Jahrhunderts trugen bereits den Todeskeim in sich. Mit der Revolution gegen die Tradition zugunsten der Freiheit des Menschen – dies ist doch wohl der Kernpunkt der Französischen Revolution – hatte auch die Tradition der Revolution begonnen. Besonders die Sorge um den nicht mehr zu rettenden Kirchenstaat veranlaßte die Päpste des 19. Jahrhunderts zur feindseligen Abwehr und Verurteilung all dessen, was den meisten Zeitgenossen als erstrebenswerter Fortschritt erschien. So wuchs die Ghettoesinnung in der Kirche, besonders bei Papsttum und Kurie, und so viele redliche Theologen dieser Epoche führten einen schier hoffnungslosen Kampf um eine zeitgemäße Erneuerung der Kirche,

von Sailer angefangen über die großen katholischen Tübinger, über Hermes, Günther und Döllinger bis zu Herman Schell und seinen zahlreichen Schicksalsgenossen um die letzte Jahrhundertwende. Nur aus der Situation des 19. Jahrhunderts sind Vorbereitung, Ablauf und Lehraussagen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) zu verstehen.¹⁶

Erhebliche Schwierigkeiten ergaben sich erst beim Schema „De Ecclesia Christi“ (Über die Kirche Christi), worin die Stellung des Papstes in der Kirche, sein Primat und Universalepiskopat mit Einschluß der lehramtlichen Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenlehren, umschrieben werden sollte. Die dogmatische Konstitution „Pastor aeternus“ (vom 18. Juli 1870) umschreibt die päpstliche Vollgewalt über die ganze Kirche (den voll wirksamen Jurisdiktionsprimat) und definiert dann die päpstliche Unfehlbarkeit: „Der Römische Papst, wenn er ex cathedra spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller obersten apostolischen Autorität eine Lehre, den Glauben oder die Sitten betreffend, als von der ganzen Kirche festzuhaltend definiert, besitzt durch den göttlichen Beistand, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, die Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei Definierung einer Lehre in Sachen des Glaubens und der Sitten ausgestattet haben wollte: und deshalb sind solche Definitionen des Römischen Papstes unabänderlich aus sich selbst, und nicht aus der Zustimmung der Kirche.“

Mit der Dogmatisierung des Universalepiskopates und der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes war eine lange Entwicklung zum vorläufigen Abschluß gekommen. Mitten im Zusammenbruch der weltlichen Macht des Papsttums war die Geschlossenheit der Kirche in einem Mittelpunkt eindrucksvoll dokumentiert worden. Das Erste Vatikanische Konzil hatte dort eingesetzt, wo man 300 Jahre zuvor, auf der Kirchenversammlung von Trient, am leidenschaftlichsten gerungen und schließlich auf eine endgültige Lösung verzichtet hatte: beim Verhältnis der päpstlichen Gewalt zu den übrigen Gewalten in der Kirche und in der Welt, bei der Lehre von der Kirche. Man kam 1870 freilich nur zu einer Teillösung im Sinn des Papalismus. Die Interpretation der zum Teil recht schwierigen Texte und die weitere Klärung des Verhältnisses von Papst und Bischöfen blieben als theologische Aufgaben. Sie wurden neunzig Jahre später auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder aufgegriffen, um durch schärfere Erfassung des katholischen Bischofsamtes das arg verschobene Gleichgewicht wiederherzustellen.

Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil ging die Kurie daran, die neuen Definitionen allmählich in einem größeren, kodifizierten System darzustellen und anzuwenden. So entstand unter Pius X. und Benedikt XV. der Codex Iuris Canonici. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, bis zum Tod

¹⁶ R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX (1846–1878)*, Paris 21963, Supplément bibliographique et Index (1965) (= A. Fliche/V. Martin, *Histoire de l'Église*, Bd. 21); ders., *Vaticanum I*, Mainz 1965; Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, hsg. v. G. Schwaiger, Regensburg 1970.

Pius' XII. (1958), stellt den Höhepunkt des römischen Zentralismus in der ganzen bisherigen Kirchengeschichte dar. Die Päpste des 19. Jahrhunderts hatten unmittelbar vorgearbeitet, die Dogmatisierung des päpstlichen Primates 1870 hatte die dogmatisch-kirchenrechtliche Grundlage neuen Stils geschaffen, das neue kirchliche Gesetzbuch brachte die Anwendung. Wohl nicht von ungefähr wurde der neuartige Codex mitten in der Verwirrung des Weltkriegs an Pfingsten 1917 rasch publiziert; ein Jahr später trat er in Kraft.

Neben dem neuen Codex – als dem wichtigsten, folgenschwersten Mittel eines angewandten Primates und kurialen Zentralismus – treten in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg hervor die Konkordate und auch die sogenannte „Katholische Aktion“. Beide sind Kinder derselben Vorstellungswelt.¹⁷ Die Konkordate, Verträge des Apostolischen Stuhles mit den Regierungen, sollten der katholischen Kirche in einem Staat besondere Rechte gewähren oder sichern und das ganze kirchliche Leben eines Landes in größtmögliche Abhängigkeit von Rom bringen. Von entscheidender Bedeutung ist hierbei das im Codex dem Papst reservierte Recht, alle Bischöfe der Kirche frei zu ernennen – alles andere ist Indult des Apostolischen Stuhles, wobei aber auch in diesen Fällen die letzte Entscheidung stets beim Papst liegt. Die „Katholische Aktion“, in Ländern mit starken katholischen Organisationen nur mit gezügelter Freude aufgenommen, sollte den in den Konkordaten gesicherten Raum mit katholicischem Gedankengut füllen. Dies war jedenfalls die Idealvorstellung, wie sie der Kurie vorschwebte. Die „Katholische Aktion“ sollte die Laien in der Kirche und für die Kirche aktivieren, zur Wahrnehmung und Vertretung kirchlicher Interessen in der modernen Gesellschaft. Damals kam auch das Gerede von der „Mündigkeit“ des Laien stärker auf. In Wirklichkeit hat die „Katholische Aktion“, in die viel integralistisches Gedankengut eingeströmt ist, weit mehr zum Ausbau des päpstlichen Absolutismus als zur Mündigkeit des Laien in der Kirche beigetragen. Dahinter standen überkommene Wunschbilder, die Katholiken nach Möglichkeit von der übrigen Welt und ihren Gefahren abzuschirmen. Die zahlreichen päpstlichen Rundschreiben und Stellungnahmen unter Pius XI. und Pius XII. zielten ganz in diese Richtung. Die ganze katholische Welt sollte stets vom Papst und seiner Kurie Weisungen für alles und jedes erhalten, die dann kritiklos zu verwirklichen waren. Die Bischöfe waren jetzt – wie nie zuvor in der Geschichte – praktisch zu Kaplänen des Papstes oder eines Kurialen geworden, der sich die Stimme des Papstes nennen durfte. Es ist für Außenstehende kaum vorstellbar, was ein Bischof jener Zeit alles von Rom erbiten mußte – „ad pedes Suae Sanctitatis devotissime provolutus humillime petens“, wie der empfohlene Stil gelautet hat. Die Wirklichkeit wurde freilich diesen Wunschvorstellungen nur zum Teil gerecht, und nicht alle Bischöfe beugten sich bedingungslos.

Der durch Konkordate und „Katholische Aktion“ angestrebte Status der Katholiken bildete ein in sich geschlossenes System unter römischer Führung.

¹⁷ Vgl. K. O. von Aretin, *Papsttum und moderne Welt*, München 1970, 182–189.

Es war wie alle geschlossenen Systeme von Erstarrung bedroht. Die Konkordate, so hilfreich sie da und dort sein mochten, haben nicht nur den Katholiken der einzelnen Länder, sondern auch dem Papsttum selbst weitgehend die Möglichkeit genommen, auf die verschiedenen, rasch voranschreitenden Entwicklungen rasch und flexibel zu reagieren. Diese Beschränkung auf sich selbst unter straffer päpstlicher Führung war der Selbstisolierung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert ähnlich. Kirchliche Massenveranstaltungen, wie etwa Eucharistische Kongresse und „Heilige Jahre“, konnten darüber kaum hinwegtäuschen, auch nicht der immer höher getriebene Papstkult, das heißt die enthusiastische Verehrung der Person des Papstes. Den Höhepunkt erreichte diese Entwicklung unter Pius XII. und durch ihn. Erst Papst Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil haben hierin eine Neubesinnung eingeleitet.

Diese Neubesinnung steckt noch in den Anfängen. Daß starke Kreise innerhalb der Römischen Kurie nicht gesonnen sind, Machtpositionen aufzugeben, bewiesen Eingriffe in die Selbständigkeit der Konzilsväter, Sprachregelungen mancher Texte, das Motuproprio über die Bischofssynode¹⁸ oder das andere über die Nuntiaturen,¹⁹ die Behandlung der niederländischen Bischöfe und ihres Primas in den letzten Jahren. Überkommene Strukturen in der Kirche bedürfen heute mehr denn je einer kritischen Überprüfung aus dem Geist der Heiligen Schrift und der recht verstandenen Glaubenslehre.²⁰ Die Stellung des Papstes in der Kirche kann darin keine Ausnahme bilden, wenn diese Kirche nicht an Haupt und Gliedern schweren Schaden nehmen soll. Dann wird man auch in allen Nöten einer Zeitenwende den alten Hymnus vom Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus²¹ in neuer Freude singen dürfen, wohl das schönste Preislied auf das christliche Rom:

O Roma felix, quae duorum Principum
 Es consecrata glorioso sanguine!
 Horum cruore purpurata ceteras
 Excellis orbis una pulchritudines.

Du selig Rom, geheiligt bist du
 durch das Blut der beiden Fürsten.
 In diesem Purpurglanze überstrahlst
 du einzig alle Schönheit dieser Welt.

¹⁸ „Apostolica sollicitudo“ vom 15. September 1965. Dazu J. Neumann, Die Bischofssynode, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 147 (1967) 1–27.

¹⁹ „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 24. Juni 1969.

²⁰ Zur Entwicklung der Kirchenverfassung bietet einen trefflichen, kritischen Überblick mit bemerkenswerten Reformvorschlägen K. A. Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: Concilium 6 (1970) 531–536.

²¹ Breviarium Romanum, 29. Juni.

Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amtsführung des mittelalterlichen deutschen Bischofs*

Von Heinz Hürten

Zu den verfassungsrechtlichen Eigentümlichkeiten des heiligen römischen Reiches deutscher Nation gehörte bis zu dessen Ende die politische Rolle, die den Bischöfen der römisch-katholischen Kirche als Reichsfürsten und Landesherren zukam. Das Außerordentliche dieser Verbindung von geistlicher und weltlicher Würde ist nicht nur den Publizisten aufgefallen, die in den letzten Dezennien des alten Reiches die Frage nach dem Nutzen und der inneren Berechtigung der geistlichen Fürstentümer in Deutschland aufwarfen; auch die mittelalterliche Überlieferung enthält Zeugnisse, die den singulären Charakter dieses Systems konstatieren.

Die einzigartige Verbindung des bischöflichen Amtes mit Reichsfürstenwürde und Landesherrschaft war erwachsen aus der Funktion, die den Bischöfen im alten Reich von dessen Begründung an ebenso zuerkannt wie zugemutet worden war.¹

Als Inhaber der Gewere an Bestandteilen des alten merowingisch-karolingischen Reichsgutes waren die Bischöfe mit den weltlichen Großen zu Teilhabern am Reiche geworden, die nicht aus Delegation und Auftrag, sondern kraft eigener Stellung Anteil an der Ausübung seiner Gewalt besaßen. Als „vires es viscera regni“,² wie Wipo, der Hofkaplan und Biograph Konrads II., sie bezeichnet, konstituierten diese in ihrem genossenschaftlichen Verband das Reich, das als Ganzes durch den König repräsentiert wurde.

Die ottonischen und salischen Herrscher haben sich der bischöflichen Reichsglieder bedient, um in ihnen ein Gegengewicht gegen die partikularen Gewalten zu bilden. Die Hoheit über alle Bistümer, die seit Heinrich I. dem deutschen König zukam, gab diesem im persönlichen Dienst der Bischöfe und der materiellen Leistungskraft des Kirchengutes für den dem Reiche fehlenden Verwaltungsapparat einen Ersatz, der nicht der Gefahr ausgesetzt war, wie die weltlichen Lehen sich im Erbgang zu verselbständigen.

Dieser „geistlich-weltliche Synergismus“,³ wie Theodor Schieffer treffend

* Antrittsvorlesung zum Abschluß der Habilitation in die Phil. Fakultät der Universität Bonn am 13. Juni 1970. Die nachträglich hinzugefügten Anmerkungen beschränken sich der Vortragsform entsprechend auf das erforderliche Minimum.

¹ Th. Mayer, Fürsten und Staat. Weimar 1950 S. 215 ff.

² Wiponis Opera, MG SS rer. Germ. S. 14.

³ Th. Schieffer, Die Krise des karolingischen Imperiums, in: Festschrift für G. Kalten, Bonn 1957 S. 6.

gesagt hat, zerbrach im Investiturstreit. Die Bischöfe wurden aus Amtsträgern des Reiches zu Inhabern von Reichslehen, die sich auf den gleichen Weg territorialer Herrschaftsbildung begaben wie die weltlichen Fürsten. Die Reichskrise des 13. Jahrhunderts beseitigte dann wichtige dem Reich auch nach dem Wormser Konkordat von 1122 verbliebene Rechte und gab den geistlichen wie den weltlichen Fürsten die Bahn frei zur Bildung ihrer Landesherrschaften.

Amt und Funktion des Bischofs im mittelalterlichen Reich können freilich nicht ausschließlich von verfassungsrechtlichen Normen und politischer Praxis her adäquat beschrieben werden. Die Institution des Bischofsamtes war nicht allein älter als das Reich; ihre wesentlichen Inhalte waren zudem vorgegeben und standen nicht zur Disposition. Auf den Inhaber eines solchen Amtes mußten daher Traditionen, Ideale und Verhaltensmuster einwirken, welche die überzeitliche Komponente seiner Aufgabe betonten.

Wurde gleichwohl der Träger eines solchen außerpolitischen, eben geistlichen Amtes in das Gefüge der staatlichen Ordnung als Hoheitsträger einbezogen, so mußten wohl zwangsläufig Spannungen auftreten, die dazu führten, das bisherige, überkommene Amtsverständnis zu prüfen und es dann gegebenenfalls den gewandelten Verhältnissen zu adaptieren oder die außergeistliche Aufgabenstellung zu verwerfen.

Die Betrauung des christlichen Bischofs mit außerkirchlichen Funktionen ist allerdings nicht erst eine Praxis des deutschen Mittelalters. Bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten hatte sich aus dem paulinischen Verbot für die Christen, ihr Recht gegen Glaubensgenossen vor dem heidnischen Richter zu suchen, eine Gerichtsbarkeit der Bischöfe entwickelt, die durch Konstantin formell anerkannt und durch spätere Gesetzgebung noch weiter ausgebaut worden war. Aus der Verpflichtung der Bischöfe zur Fürsorge für alle Schwachen und Bedrängten war ihnen darüber hinaus eine Fülle von Aktivitäten zugefallen, die in Zeiten gesteigerter Not den Charakter privater Nächstenliebe weit überstieg und angesichts des Niedergangs der staatlichen Verwaltung in der Spätantike die Bischöfe als die eigentlichen Herren der Städte erscheinen ließ. Der Bischof als pater pauperum wurde kraft der Universalität seiner Sorgepflicht zum pater populi und pater patriae.⁴

Das bekannteste und zugleich historisch folgenreichste Exempel dieser Ausweitung christlicher Liebespflichten zu politischem Handeln bietet das Pontifikat Gregors I. (590–604). Dieser Papst hat auch die eindringlichste und am weitesten wirkende Betrachtung angestellt über die Doppelpoligkeit, die das bischöfliche Amt in sich entwickelt hatte.⁵

In seiner kleinen Schrift *Regula pastoralis* hat er vor sich selbst, dessen innerste Neigungen in eine ganz andere Richtung wiesen, die Sorge für die necessitates der anvertrauten Herde als Amtspflicht des Bischofs gerechtfertigt und gefordert, damit seine Lehre nicht ohne das Zeugnis der tätigen

⁴ S. Mochi-Onory, *Vescovi e Città*. Bologna 1931–33.

⁵ H. Hürten, Gregor d. Gr. und der mittelalterliche Episkopat, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1962 S. 16 ff.

Liebe bleibe. Andererseits hat er aber ebenso betont, daß die eigentliche, geistliche Aufgabe des Bischofs durch solche Aktivitäten nicht beeinträchtigt werden dürfe. Die Gefahr, in klerikalem Managertum aufzugehen, hat Gregor für sich und den Episkopat seiner Zeit einsichtig erkannt und entschieden bekämpft.

Das von Gregor geforderte „Gleichmaß der cura interiorum und der cura exteriorum“ ist in neuerer Zeit von Oskar Koehler und Friedrich Heer geradezu verstanden worden als der theologische Ausgangspunkt einer Entwicklung, an deren Ende die historische Figur des „Reichsbischofs“ und die bischöfliche Landesherrschaft stehen, als das „Fundament für das geistliche Fürstentum“.⁶

Für eine unmittelbare Wirkung der Regula pastoralis in diesem Verstande lassen sich allerdings keine Zeugnisse beibringen. Die erkennbaren und überlieferten Bezugnahmen auf Gregor deuten eher ein anderes Verständnis an. Im karolingischen Reich erreichte die Verehrung Gregors einen sehr hohen Grad; seine Regula pastoralis wurde immer wieder empfohlen. Aber die von Karl dem Großen geübte und von seinem Sohn noch gesteigerte Heranziehung der Bischöfe im Dienst des Reiches wurde keineswegs als sinngemäße Verwirklichung der Grundsätze Gregors oder auch nur als bischöfliche Standespflicht angesehen. Alkuin, der sich in seiner Hochschätzung Gregors so leicht von keinem übertreffen ließ, konnte seinem Freund Arn, dem Erzbischof von Salzburg, auf dessen Klagen über die ihm vom Kaiser abgeforderten Dienstleistungen nur entgegnen, daß die Heilige Schrift gebiete, den Königen und Herren dieser Welt untertan zu sein, und wenn dies schon für die launischen gelte, um wieviel mehr sei es dann Pflicht, einem so weisen und der heiligen Religion ergebenen Herrscher wie Karl willig zu gehorchen.⁷

Der Einfluß der Regula pastoralis auf den karolingischen Episkopat hat eher eine geistliche Vertiefung des bischöflichen Amtsverständnisses als seine Ausweitung ins Weltlich-Politische verursacht. Aus einem neuen, an Gregor geschulten Bewußtsein für die dem bischöflichen Amt innewohnenden Verpflichtungen erwuchs vielmehr die Forderung nach der *libertas episcopalis*, die zuerst im Jahr 829 von der Synode in Paris erhoben wurde. Die Bischöfe verlangten hier vom Kaiser, ihnen ein hinreichendes Maß an Freiheit von weltlichen Tätigkeiten zuzugestehen, damit sie frei würden für ihre eigentlichen, geistlichen Aufgaben.⁸

An diesem Punkt verbindet sich der Einfluß von Gregors Regula pastoralis mit dem einer anderen patristischen Tradition, die in *libertas* und *παρρησία*, dem Mut zur freien Rede, ein wesentliches Element bischöflicher Tugenden erblickt und ihre klassische Formulierung wie ihre historisch bedeutsamste

⁶ O. Köhler, Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts. Berlin 1935 S. 10; ähnlich Ders., Von Karl d. Gr. zu Adolf Hitler?, in: Wort und Wahrheit 7 (1952) S. 301; F. Heer, Die Tragödie des Hl. Reiches. Stuttgart o. J. S. 9.

⁷ Alcuini Epistulae 265. MG Epistulae t. 4 S. 422 ff.

⁸ MG Concilia t. 2 S. 680.

Repräsentanz im 4. Jahrhundert durch Ambrosius von Mailand gefunden hat.⁹

Daß die Synode, wenn auch nur andeutungsweise, an diesen Bestand kirchlicher Überlieferung anknüpfte, dürfte als ein Symptom dafür gelten, daß die Bischöfe zu neuen Anschauungen über Eigenart und Eigenrecht ihres Amtes gelangt waren. Sie waren weniger als zuvor bereit, die ihnen abverlangten weltlichen Dienstleistungen als einen selbstverständlichen Annex ihrer Aufgaben hinzunehmen.

Wie sehr bischöfliches Amt und königlicher Dienst bereits als divergierend betrachtet werden konnten, zeigten in der Folgezeit die Auseinandersetzungen um den Treueid der Bischöfe im Westfrankenreich. Hier wird bereits das Bestreben erkennbar, das Verhältnis des Bischofs zum König vom vassalitschen Treueverhältnis abzugrenzen und das bischöfliche Amt, wie Theodor Mayer formuliert hat, „nicht so sehr als Begründung, sondern vielmehr als Begrenzung der Treuepflichten zu betrachten“.¹⁰ Der Konfliktfall zwischen der dem König geschuldeten Treue und den Pflichten des bischöflichen Amtes ist hier bereits als Möglichkeit erkannt und herangezogen worden, um die Treue des Bischofs in spezifischer Weise zu limitieren.

Diese wenigen Bemerkungen dürften ausreichen, um zu konstatieren, daß für den mittelalterlichen deutschen Episkopat die Frage, wie sich die Ausübung von geistlicher und weltlicher Gewalt in der einen Person des Bischofs vereinbaren lasse, nicht mit dem Hinweis auf bewährte Autoritäten oder nie in Zweifel gezogene Tradition beantworten ließ.

Es scheint vielmehr, daß den Zeitgenossen die neue Stufe, die der geistlich-weltliche Synergismus unter Otto d. Gr. in der Betrauung des Episkopats mit Reichsämtern und seiner Ausstattung mit weltlichen Herrschaftsrechten erreichte, als ungewohnt und daher nicht ganz unproblematisch erschienen ist. In der Vita des Kölner Erzbischofs Brun, der 953 das Herzogtum Lothringen übernahm, muß sich sein Biograph Ruotger mit der Frage auseinandersetzen, wie es möglich sei, daß ein Bischof, der doch nur die Sorge für die Seelen habe, sich zugleich um Staat und Krieg kümmere. Ruotger beantwortet diesen kritischen Einwurf mit dem Hinweis auf die segensreichen Früchte, die Bruns Verwaltung gezeitigt habe, und er meint, es sei ja auch früher schon vorgekommen, daß Geistliche sich um weltliche Regierungsgeschäfte gekümmert hätten.¹¹

Gab es also solche Stimmen, die kritisch nach der Berechtigung des bischöflichen Reichsdienstes fragten, so haben diese doch keineswegs eine erkennbare Ablehnung des durch Otto I. etablierten Reichskirchensystems bewirkt. Erst unter der Einwirkung der kirchlichen Reformbewegung wurde im 11. Jahrhundert schrittweise das Recht des Königs auf seine Kirchenhoheit ebenso bestritten wie die Berechtigung des Bischofs, sich im Dienst des Königs in die Händel dieser Welt zu mischen.

⁹ E. Caspar, Geschichte des Papsttums. Bd. 1 (Tübingen 1930) S. 274.

¹⁰ Th. Mayer, Staatsauffassung in der Karolingerzeit, in: Historische Zeitschrift 173 (1952) S. 482.

¹¹ Ruotgeri Vita Brunonis. MG SS rer. Germ. N.S. 10 S. 23 f.

Als der zum Erzbischof von Lyon gewählte Abt Halinard dem Kaiser Heinrich III. 1046 den Treueid verweigerte, berief er sich auf die Benediktinerregel, die ihm nicht nur das Schwören verbiete, sondern auch die Beteiligung an weltlichen Angelegenheiten, die ihm offenbar als unabtrennbare Bestandteile des bischöflichen Amtes erschienen. Nicht nur die eidliche Bindung an den Herrscher, sondern auch die damit bewirkte Einbeziehung des Bischofs in die Verwaltung des Reichs ist hier als Problem empfunden worden.¹²

Die reiche publizistische Literatur, die der Investiturstreit hervorbrachte, hat dann die hier formulierte Problematik eindringlich diskutiert. Aufschlußreich für unsere Fragestellung sind vor allem die Erörterungen über den Zusammenhang des Kirchengutes mit den sog. Regalien, den vom Reich an die Kirche vergebenen nutzbaren Rechten. Denn je nachdem, wie die Zuordnung beider bestimmt wurde, mußten auch die vom deutschen Bischof im Reichsdienst wahrgenommenen weltlichen Aufgaben als seinem Amte fremd oder zugehörig verstanden werden. Die säuberliche Trennung beider Bereiche war aber vom theologischen Verständnis der Zeit her keineswegs leicht und eindeutig vorzunehmen.

Dem Bischof Wido von Ferrara, der sich im Investiturstreit auf die Seite des Kaisers schlug, war schon früh eine begriffliche Scheidung der Regalien vom eigentlichen Kirchengut gelungen,¹³ aber der von ihm gezogene Schluß, daß alles der Kirche von den Kaisern übertragene Gut rechtens Reichsgut bleibe, stieß auf den heftigen Widerspruch der Gregorianer.

Denn die Anschauung Widos stand nicht in Einklang mit einer bereits vordem entwickelten Auffassung, nach der aller Besitz der Kirche von ihrer geistlichen Würde unabtrennbar werde und an ihrem geistlichen Rang Anteil habe. Das kanonistische Axiom, daß alles, was einmal der Kirche gegeben worden sei, ihr auf Dauer gehöre, wird gegen die Meinung Widos ebenso ins Feld geführt wie die Allegorese des biblischen Satzes, daß der Mensch nicht trennen dürfe, was Gott verbunden habe, oder das Bild von Leib und Seele, die zu scheiden Totschlag sei.¹⁴

Für das Festhalten der Kirche am überkommenen Besitz, einschließlich der weltlichen Herrschaftsrechte, konnte überdies eine Reihe von Theologumena angeführt werden, die der symbolistischen Interpretation der Heiligen Schrift oder der heilsgeschichtlichen Interpretation der Weltgeschichte entstammten. So konnte die biblische Formel vom „rex et sacerdos“, die in fränkischer Zeit zur religiösen Überhöhung des Königtums verwendet worden war, nunmehr herangezogen werden, um die weltliche Machtstellung der Bischöfe zu be-

¹² H. Hoffmann, Von Cluny zum Investiturstreit, in: Zeitschrift für Kulturgeschichte 45 (1963) S. 179.

¹³ Wido, De Scismate Hildebrandi. MG Libelli de Lite t. 1 S. 564 f.

¹⁴ Placidi monachi de Nonantula Lib. de Honore Ecclesiae. MG Libelli de Lite t. 2 S. 586 f., S. 606; Rangerii ep. Lucensis Lib. de Anulo et Baculo. ebd. S. 527; Humberti card. Lib. adversus Simoniacos. MG Libelli de Lite t. 1 S. 231. Gerhohi praep. Reichersbergensis Tractatus in Psalmum 64. MG Libelli de Lite t. 3 S. 465; Ders., Lib. de Simoniaciis. ebd. S. 250.

gründen.¹⁵ Die Ausstattung der Kirche mit weltlichen Besitztümern aus der Hand des Kaisers konnte verstanden werden als Zeichen dafür, daß die Kirche, der sichtbare Leib Christi, so wie sie in den Verfolgungen durch die heidnischen Kaiser die Passion ihres Herrn durchlebt habe, ihm jetzt in seiner Verherrlichung ähnlich werde.¹⁶ So ist der doppelte Besitz der Kirche, der ihr einesteils aus den Gaben und Stiftungen der Gläubigen, zum andern aber durch den Empfang der Regalien zugekommen war, verglichen worden mit dem doppelten Gewand, in dem Christus vor Pilatus stand. Das weiße Gewand, in das ihn vor Herodes kleiden ließ, bezeichne seine priesterliche Würde, das purpurne, das ihm die römischen Soldaten umlegten, seine imperiale Hoheit, kraft deren er zur Herrschaft über alle Fürsten dieser Welt berufen sei.¹⁷

Für andere hingegen war der Vorrang der geistlichen Gewalt vor der weltlichen so ausgeprägt, daß ihr rechtens auch alles das zukommen mußte, was die weltliche für sich in Anspruch nehmen durfte.¹⁸

Für den Kanonisten Sicard von Cremona, der die deutschen Verhältnisse aus eigener Anschauung kannte, war die weltliche Herrschaftsstellung der Bischöfe so fraglos selbstverständlich, daß er sie zum Beweis seiner Theorie nahm, die Weihegrade in der Kirche seien auf das Gesetz begründet, ihre Würden hingegen auf die politische Ordnung. So könne der Papst dem Monarchen, der Patriarch dem König, der Erzbischof dem Herzog und der Bischof dem Grafen verglichen werden, weshalb ja auch eine Reihe von Erzbischöfen Herzöge und Bischöfe Grafen seien.¹⁹

Dieser Blütenlese könnte eine andere an die Seite gestellt werden, die solche Stimmen sammelte, die sich durch keine theologische Spekulation von dem schlichten Verständnis des paulinischen Satzes abbringen ließen, daß niemand, der Gott dienen wolle, sich in weltliche Händel mischen solle, oder mit einem Zug mönchischer Weltverachtung es einfach für unangemessen hielten, daß diejenigen weltliches Gericht hielten, die berufen seien, die Engel zu richten, wie es Bernhard von Clairvaux einmal ausgedrückt hat.²⁰

¹⁵ Vgl. die Polemik in Gerhohi praep. Reicherbergensis Lib. de Investigatione Antichristi. MG Libelli de Lite t. 3 S. 389. Mit der biblischen Formel „regale sacerdotium“ operieren die Tractatus Eboracenses IV. ebd. S. 668 und – mit anderer Zielsetzung – die Bischöfe von Lübeck, Ratzeburg und Schwerin vor dem Reichstag von Frankfurt 1252. Mecklenburgisches Urkundenbuch Bd. 2 (Schwerin 1864) Nr. 694 S. 22. Zum Zusammenhang J. Ficker, Vom Reichsfürstenstande Bd. 1 (Innsbruck 1861) S. 275 f.

¹⁶ Gerhohi praep. Reichersbergensis Lib. de Investigatione Antichristi. MG Libelli de Lite t. 3 S. 336; ähnlich Ottonis ep. Frisingensis Chronica. MG SS rer. Germ. S. 189.

¹⁷ Gerhohi praep. Reichersbergensis Lib. de Novitatibus huius temporis. MG Libelli de Lite t. 3 S. 297 f.

¹⁸ Vgl. hierzu die extremen kurialistischen Interpretationen der Zwei-Schwerter-Lehre. W. Levison, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern, in: Deutsches Archiv 9 (1952) S. 14 ff., insbes. S. 32 ff.

¹⁹ Sicardi ep. Cremonensis Mitrale. Migne, Patrologia Latina 213 Sp. 68.

²⁰ Bernardi abb. Clarevallensis Lib. de Consideratione. Migne, Patrologia Latina 182 Sp. 735 f.

Die Diskussion um den Regalienbesitz ist in unserm Zusammenhang aufschlußreich, weil in ihr die Anschauungen über die Zuordnung von Kirche und Welt formuliert wurden, die für die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Ausübung weltlicher Gewalt durch einen Bischof schlechthin entscheidend waren.

Für die Verfechter des Standpunkts, daß aller solcher Besitz und mit ihm die darauf beruhenden weltlichen Funktionen nicht zu verwerfen, sondern theologisch gerechtfertigt sei, entstand nun das Problem, wie sich solche Tätigkeiten der Bischöfe, die sich aus dem Regalienbesitz zwangsläufig ergaben, rechtfertigen ließen.

Die Ausübung weltlicher Herrschaftsrechte durch Geistliche war nämlich mit dem überlieferten Corpus kirchlicher Rechtssätze in keiner Weise zu vereinbaren. Insbesondere galt dies für die Wahrnehmung der Blutgerichtsbarkeit und die Teilnahme am Krieg. Beide waren aber mit den Aufgaben, die den Bischöfen durch das ottonisch-salische Reichskirchensystem zugewachsen waren, untrennbar verknüpft. Da die Kirche schon die mittelbare Beteiligung ihrer Kleriker an jeglichem Blutvergießen perhorreszierte, brachte der Reichsdienst der Bischöfe Konflikte mit sich, die sich prinzipiell nur hätten vermeiden lassen, wenn die Kirche auf die Regalien verzichtet und den damit verbundenen Dienst aufgesagt hätte.

Sah man aber im Besitz der Regalien ein nicht wieder rückgängig zu machendes Faktum oder gar eine providentielle Auszeichnung der Kirche, so mußte man versuchen, Wege zu finden, welche die Ausübung der von den Kanones verbotenen Tätigkeiten dennoch zu rechtfertigen vermochten.

Gerhoch von Reichersberg, ein Regularkleriker, der den Abschluß des Investiturstreites in Deutschland durch das Wormser Konkordat erlebt hat und zum scharfsinnigsten und heftigsten Kritiker der danach einsetzenden Feudalisierung der Kirche wurde, hat zeitlebens die Problematik des Regalienbesitzes für die Kirche und ihre Amtsträger betont. Zu ihrer Rückgabe aufzurufen, hat er sich aber aus kirchenrechtlichen und geschichtsphilosophischen Gründen nicht entscheiden können. In diesem Dilemma hat er versucht, eine Linie kirchlichen Verhaltens zu finden, die sowohl den kirchlichen wie den königlichen Ansprüchen gerecht werden sollte. Von seiner Erstlingsschrift an stand für ihn fest: „*Illae regales et militares administrationes ab episcopis sine certa sui ordinis apostasia gubernari non possunt*“.²¹ Spätere Erfahrungen in Kirche und Welt haben ihn ebenso wie ein gewandeltes Verständnis von der christlich aufgefaßten Verpflichtung des Staates dazu geführt, die praktischen Konsequenzen dieses Prinzips in immer neuen Ansätzen zu durchdenken. In den Punkten, in denen sich die Praxis der Verwaltung weltlicher Ämter durch die Kirche konkretisierte, den Fragen, ob die Bischöfe sich in der Ausübung der hohen Gerichtsbarkeit durch delegierte weltliche Richter vertreten lassen dürften, ob sie das Gut der Kirche zu Lehen austun dürfen, um damit ritterliche Dienstmänner für ihren weltlichen Dienst zu gewinnen,

²¹ Gerhohi praep. Reichersbergensis *Opusculum de Edificio Dei*. MG Libelli de Lite t. 3 S. 153.

und schließlich ob sie sich in der Wahrung ihrer weltlichen Aufgaben dem Kaiser eidlich verpflichten dürften – in diesen Streitfragen hat er mit jeweils neuen Modifikationen Antworten gesucht; aber eine endgültige Lösung ist ihm nicht gelungen. Am Ende seines Lebens kehrte er zu der Auffassung zurück, daß auf den Bischof selber zurückzufallen, was in seinem Namen von seinen Beauftragten getan werde. Die Theorie, daß ein Bischof sich in der Ausübung weltlicher Tätigkeiten, die nicht zu seinem Amte paßten, vertreten lassen dürfe, wurde wieder aufgegeben; die Hoffnung auf einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen Regalienbesitz und kirchlichem Amtsideal schwand wieder dahin.

Derartige kritische Überlegungen sind freilich historisch ohne Wirkungen geblieben. Die durch das Wormser Konkordat eingeleitete Entwicklung des deutschen Bischofs zum Fürsten und Landesherrn ist durch die ihr entgegenstehende kanonistische Rechtslage nicht erkennbar behindert worden. Die Mehrzahl der deutschen Bischöfe scheint die neue politische Ausformung ihres Amtes ebenso bereitwillig oder widerstandslos mitvollzogen zu haben, wie ihre Vorgänger treu und willig den ihnen abgeforderten Reichsdienst geleistet hatten. Die Insignien ihrer weltlichen Herrschaft haben sie anscheinend ohne alle Bedenken ihren geistlichen Amtsattributen hinzugefügt. Schon Gerhoch beklagte sich darüber, daß die Bischöfe seiner Zeit sich neben dem Kreuz, dem Zeichen ihres geistlichen Amtes, auch die Herzogsfahne vorantragen ließen.²² Der hier wohl erstmals festzustellende Brauch, geistliche und weltliche Amtsabzeichen miteinander zu verbinden, hat ja in seinen – schließlich antiquarisch gewordenen – Ausläufern Amtsbezeichnungen und Wappen der Nachfolger dieser Bischöfe bis in die jüngste Vergangenheit bestimmt. Erst durch die Vorschrift Papst Pius XII. vom 12. Mai 1951, daß alle residierenden Bischöfe in ihren Wappen, Siegeln und Schriftstücken den Gebrauch von Adelsprädikaten, Kronen und anderen weltlichen Abzeichen, selbst wenn diese mit ihrem Bischofssitz verbunden wären, ohne jede Ausnahme zu unterlassen hätten,²³ verschwanden die letzten Fürstbischöfe aus dem Erscheinungsbild der römisch-katholischen Kirche.

Für die Bejahung ihrer Auszeichnung durch weltliche Fürstenmacht hätten sich die Bischöfe, wenn dies je notwendig geworden wäre, zudem auf alle die Argumente berufen können, die für den Regalienbesitz der Kirche entwickelt worden waren und zudem wenigstens teilweise von denen stammten, welche die Art ihrer Amts- und Lebensführung als unkanonisch verwarfen. Wenn der Besitz der Regalien prinzipiell erlaubt, nach der Meinung einiger sogar providentiell war, dann mochten die Konsequenzen, die sich für die Praxis der geistlichen Regalienbesitzer daraus ergaben, zu rechtfertigen sein. Darüber hinaus mochte es sogar denkbar erscheinen, daß die Aufgabe des

²² Gerhohi praep. Reichersbergensis Lib. de Antichristo. MG Libelli de Lite t. 3 S. 344.

²³ Acta Apostolicae Sedis 43 (1951) S. 480, abgedruckt bei L. Santifaller, Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems. SB der Österr. Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Kl. 229. Bd. 1. Abh. ² Wien 1964 S. 257; ebd. S. 229 ff. die Vorgeschichte dieses Verbots.

weltlichen Fürsten, das Recht und den Frieden zu wahren, mit der geistlichen des Bischofs nicht nur in Einklang stehe, sondern durch sie gefördert und erhöht werde. Im Jahre 1259, zu einer Zeit also, als die Entwicklung des deutschen Bischofs zum Landesherrn am Ziel und die Diskussion über ihre Rechtmäßigkeit zu Ende war, hat der Kölner Erzbischof Konrad von Hochstaden an einem keineswegs programmatischen, sondern eher alltäglichen Ort, in einer Urkunde über den Handel auswärtiger Kaufleute in Köln, ein solches Verständnis seines Amtes als Bischof und Landesherr zu verstehen gegeben. Wenn nämlich, so meint er, die Mühe für den zeitlichen Frieden zur Hoffnung auf den in der Ewigkeit berechnete, dann sei er, der Erzbischof, umso mehr dafür zu sorgen verpflichtet. Die Vollmachten seiner doppelten Gewalt, des bischöflichen Hirtenstabes und des weltlichen Schwertes meint er daher übereinstimmend und legitim zu gebrauchen, wenn er für die Ordnung in seiner Stadt sorgt.²⁴

Trotz solcher Möglichkeiten, ihre weltlichen Herrschaftsfunktionen theologisch zu rechtfertigen, hat der kirchliche Normenkodex für das Verhalten der Priester doch insoweit gewirkt, daß sich manche Bischöfe in der Ausübung der Blutgerichtsbarkeit gehemmt fühlten. Die Praxis, das Hochgericht zu verlassen und den Schuldspruch einem Vertreter zu übertragen, wenn ein Todesurteil oder ein anderes Urteil zu fällen war, an dem ein Kleriker nicht mitwirken darf, war nicht mehr als eine billige Umgehung des kanonischen Verbotes. Aber auch darin bewies es noch seine Wirksamkeit.

Ein solches Verfahren, das auch schon bei Gerhoch beschrieben wird, war anfänglich wenigstens durchaus praeter legem und wie wir gesehen haben, konnte man durchaus zweifeln, ob der so verfahrenende Bischof tatsächlich der drohenden Irregularität auf diese Weise ausweichen konnte. Erst Bonifaz VIII. hat aus der kirchenrechtlichen Zwangslage den Schluß gezogen, der allen Klerikern, die im Besitz weltlicher Herrschaft waren, erlaubte, sich in der Ausübung der Blutgerichtsbarkeit vertreten zu lassen, ohne wie der Richter selbst irregulär zu werden, d. h. zum Empfang und Ausübung der Weihegewalt nicht mehr berechtigt zu sein.²⁵

Bevor es zu dieser Entscheidung kam, hatte sich nicht allein die Praxis *via facti* über die bestehenden rechtlichen Hemmnisse hinweggesetzt. Auch unter den gelehrten Kanonisten waren Überlegungen entstanden, wie das kanonische Recht mit den bestehenden Verhältnissen in dieser Frage in Einklang gebracht werden könne. Der Magister Roland, eben jener Orlando Bandinelli, der 1159 unter dem Namen Alexander III. Papst wurde, hat in seiner Summa zum Dekret Gratians einen bemerkenswerten Versuch unternommen, die Härte des Widerspruchs der kirchlichen Rechtsätze zu den gegebenen Zuständen auf dem Wege der Interpretation zu mildern.

Das Decretum Gratiani, das um die Mitte des 12. Jahrhunderts erstellte Textbuch des Kirchenrechts, hatte entschieden, daß ein Kleriker weder aus

²⁴ Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, ed. Th. J. Lacomblet. 2. Bd. (1848–1850) Nr. 469 S. 261 ff.

²⁵ C. 3 in VI^o ne cler. vel. mon. III, 24.

eigener noch aus päpstlicher Autorität zu den Waffen greifen dürfe, es sei ihm aber gestattet, Laien zum Kampf gegen ungerechte Bedrückung oder die Feinde Gottes aufzurufen.²⁶ Der Magister Roland weitet nun die Frage aus, indem er sie nicht nur hinsichtlich der privaten Autorität und der des Papstes, sondern auch der des Kaisers stellt. Aber seine Untersuchung führt nicht auf diese Weise zu einem neuen Ergebnis, sondern durch Aufspaltung des einheitlichen Klerikerbegriffs, indem er die ungeweihten Kleriker von den geweihten und nach einer Regel lebenden abhebt. Diesen ist der Kriegsdienst in jedem Falle verboten, nicht aber den Klerikern, die noch keine Weihe genommen haben. Sie dürfen zwar auch nicht aus eigenem Antrieb zu den Waffen greifen, wohl aber wenn der weltliche Herrscher oder der rechtmäßige Richter es ihnen befiehlt. Denn wenn es ihnen erlaubt ist zu heiraten und in den Laienstand zurückzutreten, dann kann es nach Rolands Meinung auch keinen Zweifel geben, daß sie weltlichen Geschäften nachgehen und auf Geheiß des weltlichen Herrschers oder des Papstes auch in den Krieg ziehen dürfen.²⁷

Die von Roland entwickelte Theorie enthielt mehr Bezug zur Realität, als die überfein erscheinende Distinktion der verschiedenen Klerikergruppen vermuten läßt. Die Praxis neugewählter Bischöfe, die Regierung ihres Bistums und ihrer weltlichen Herrschaft anzutreten, aber die Übernahme der kirchlichen Weihen hinauszuzögern, um der Verpflichtung zu klerikalem Lebenswandel zu entgehen, wäre durch die Theorie Rolands sanktioniert worden, wenn sie allgemein rezipiert worden wäre.

Aber eben dazu kam es nicht. Die wenig später erschienene Summa des Rufinus nannte Rolands Unterscheidung der verschiedenen Klerikergruppen eher aus trunkener als aus nüchterner Geistesverfassung entstanden und schärfte wiederum das generelle Waffenverbot für alle Kleriker ein.²⁸

Mit der rund anderthalb Jahrhunderte später ergangenen Entscheidung Papst Bonifaz VIII., daß ein Kleriker, der die ihm zustehende Blutgerichtsbarkeit durch einen Vertreter ausüben lasse, nicht irregulär werde, wurde eine Diskussion beendet, die der Sache nach schon lange zu einem Ergebnis gekommen war. Die Entwicklung der deutschen Bischöfe zu Fürsten und Landesherren war bereits vorher reichsrechtlich anerkannt und de facto nicht mehr rückgängig zu machen. Sie scheint auch nicht mehr als problematisch angesehen worden zu sein. Die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts haben, soweit ich sehen kann, bei allem Eifer, die bestehenden Zustände in der Kirche zu bessern, an der Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt in der Hand der deutschen Bischöfe keinen Anstoß genommen.

In dieser Epoche der Reformkonzilien ist noch einmal die Amts- und Lebensführung der Bischöfe von einem weithin wirkenden theologischen Schriftsteller zum Gegenstand der Überlegung und der Ermahnung genommen worden. Der niederländische Kartäuser Dionysius von Rickel geht in seiner Schrift *De vita et regimine praesulum* auch auf die weltlichen Oblie-

²⁶ c. 18. c. 19. c. 30 C. 23 q. 8.

²⁷ Summa magistri Rolandi, ed. F. Thaner. Innsbruck 1874 S. 96 ff.

²⁸ Rufinus, Summa Decretorum, ed. H. Singer. Paderborn 1902 S. 412.

genheiten der Bischöfe ein. Aber die Tatsache, daß die Bischöfe solche Verpflichtungen tragen müssen, ist hier selbstverständlich. Es handelt sich allein darum, die rechte Rangordnung zu wahren; Frömmigkeit und weltliche Herrschaft sind durchaus miteinander vereinbar, aber der Bischof soll sich mehr um seine geistlichen als um seine fürstlichen Pflichten kümmern, denn sie sind nicht nur höheren Ranges, sondern ihre Erfüllung ist auch vordringlicher. Die weltliche Herrschaft der Bischöfe erscheint hier nicht mehr als ein kirchenrechtliches oder kirchenpolitisches Problem, sondern als ein morales, als Anlaß zu einer Versuchung, Kräfte fehlzuleiten und dem Wesentlichen auszuweichen.²⁹

Der Kartäuser Dionys hat eine Wegstrecke lang die Bahn des bedeutendsten Geistes begleitet, den das 15. Jahrhundert in Deutschland hervorgebracht hat. Er hat den Kardinal Nikolaus von Kues 1451/52 auf seiner Legationsreise durch Deutschland begleitet.

Auch bei Nikolaus von Kues, dessen Leben sich im Dienst der kirchlichen Reform verzehrt hat, findet man keinerlei kritische Auseinandersetzung mehr mit der Ausübung weltlicher Gewalt durch einen Geistlichen. Im Gegenteil, als Bischof von Brixen hat er energisch, wenn auch ohne Glück, seine Rechte als Fürst und Landesherr gegen die Konkurrenz des Herzogs von Tirol verteidigt, ohne sich dabei durch seine geistliche Würde im Gebrauch weltlicher, auch militärischer Machtmittel gehemmt zu fühlen.

Erich Meuthen hat die ansprechende Vermutung geäußert, daß die Kurie dem gefeierten Kardinal das Bistum Brixen anvertraut habe, um mit seinem Rang und seinem Ansehen ein Gegengewicht gegen die Ambitionen des Herzogs von Tirol zu schaffen, der bereits auf dem Wege war, seine Herrschaft über dieses Gebiet auszudehnen. Die Ernennung des Cusanus habe darauf abgezielt, dem Bistum Brixen seinen überkommenen Status, Reichsfürstenwürde und Landesherrschaft also, zu sichern, um durch die Behauptung einer unabhängigen Machtbasis der Freiheit der Kirche von Brixen zu gewährleisten.³⁰

In dieser Sicht gewinnt unser Thema einen neuen Aspekt, der bereits hinüberleitet zu den Kämpfen der folgenden Jahrhunderte um Reformation und Gegenreformation: die fürstliche Stellung der Bischöfe mit ihrem weltlichen Machtbereich als Grundlage und Raum einer unabhängigen geistlichen Wirksamkeit.

Nikolaus von Kues hatte bei seiner Legationsreise durch Deutschland bereits hinlänglich erfahren, was sich in Brixen wiederum bestätigte, daß der Wille der kirchlichen Oberen zur Besserung der Zustände erfolglos blieb, wenn der Landesherr tatenlos zusah oder gar renitent blieb. Wo der Bischof zugleich Landesherr war, fiel diese Schwierigkeit fort.

In der durch Meuthen angeregten Betrachtungsweise würden die Fronten des Investiturstreites geradezu verkehrt und die Argumente der gregoriani-

²⁹ Dionysii Cartusiani Opera omnia. Monstrolis et Tornaci 1896–1913. Bd. 37 S. 33 f.

³⁰ E. Meuthen, Nikolaus von Kues 1401–1464. Münster 1964 S. 95 ff.

schen Reformen gleichsam ad absurdum geführt erscheinen: die Freiheit der Kirche zu geistlicher Wirksamkeit beruhte auf ihrer weltlichen Herrschaftstellung. Es muß allerdings die Frage offen bleiben, ob die Kurie mit der Ernennung des Nikolaus von Kues eine neue Kirchenpolitik inauguriert wollte, die in kluger Erkenntnis der Abhängigkeit der Kirchenreform von der Mitwirkung des Landesherrn, nunmehr den weltlichen Herrschaftsbereich ihrer geistlichen Amtsträger möglichst zu stabilisieren getrachtet hätte, oder ob es Nikolaus V. und seinen Beratern lediglich darauf ankam, im konkreten Falle Brixen die drohende Mediatisierung zu verhindern und den damit verbundenen Einfluß des Herzogs auf innerkirchliche Entscheidungen zurückzudämmen.

Nikolaus von Kues selber scheint wenigstens nicht immer überzeugt gewesen zu sein, daß es um der Reform der Kirche willen notwendig sei, ihren weltlichen Besitz zu mehren. In einem selbstkritisch gestimmten Brief hat er nach dem Scheitern seiner Absichten in Brixen die von ihm geübte Politik, durch straffe Verwaltung den Wohlstand des Bistums zu haben, als einen Irrtum angesehen. Die Bischöfe, so meinte er jetzt, seien nicht dazu da, Schätze aufzuhäufen, sondern das ihnen anvertraute Gut zu wahren und den Überfluß den Armen zu geben.³¹

So hören wir am Ausgange des Mittelalters aus dem Munde des bedeutendsten deutschen Kirchenpolitikers der Zeit keineswegs eine neue Überzeugung von der Sinnhaftigkeit und Rechtmäßigkeit der Vereinigung von geistlicher und weltlicher Gewalt, sondern eher Zweifel und Resignation, die ursprüngliche Ideale beschwört, denen doch alle Chancen der Verwirklichung abgehen.

In dieser vertrauten Bemerkung des Cusanus dürfte mehr zum Ausdruck kommen als die Trauer um sein eigenes Versagen; sie zeigt, daß dem gebildetsten und ernsthaftesten Kirchenmann Deutschlands keine kirchenrechtliche Deduktion und keine theologische Spekulation zur Verfügung stand, um ihm in einer Stunde der Anfechtung die Zulässigkeit seiner fehlgeschlagenen Politik zu bestätigen oder ihr eine neue Richtung zu weisen.

In der Ratlosigkeit des Nikolaus von Kues dürfte ein zentraler Punkt der hier erörterten Problematik zum Vorschein kommen. Nachdem im fränkischen Episkopat eine Neubesinnung auf die Grundlagen des bischöflichen Amtes eingesetzt hatte, welche die Bischöfe dazu führte, die Eigenart ihres Dienstes dem König gegenüber zu betonen und sich zu ihm in eine eher kritische Distanz zu begeben, hat sich in der Wende zur ottonischen Epoche eine Umorientierung vollzogen, welche die Bischöfe tiefer und inniger in die Geschäfte dieser Welt hineinführte, als ihre karolingischen Vorgänger gemeint hatten verantworten zu können. In diesem Versuch neuer und verstärkter Kooperation traten die früheren Abgrenzungen und Positionsbestimmungen in den Hintergrund.

³¹ Albert Jäger, Der Streit des Cardinals Nicolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigismund von Osterreich als Grafen von Tirol. Wien 1861 Bd. 2 S. 61 f.

Für die Bejahung dieser Entwicklung ließen sich theologische Argumente anführen, aber die Entwicklung selbst entsprang nicht einer genuin geistlichen Motivation, sondern einer politischen. Sie entstand zudem nicht aus einer freien Entscheidung des Episkopats über den gesellschaftlichen Ort seines Wirkens, sondern aus historischen Gegebenheiten, denen die Bischöfe kein eigenes Programm entgegenzustellen wußten. Die Versuche, den von ihnen beschrittenen Weg theologisch zu rechtfertigen, führten zu keiner Doktrin, welche es vermocht hätte, die Normen des kirchlichen Bischofsideals aus Schrift und Väterliteratur bruchlos mit der Bestätigung des gegebenen Zustandes zu vereinbaren. Aber auch die von der kirchlichen Überlieferung her mögliche Kritik hat die durch lange Tradition sich verfestigende Figur des bischöflichen Fürsten und Landesherrn nicht in Frage zu stellen vermocht. So ist die Vereinigung von geistlicher und weltlicher Gewalt in der Hand des mittelalterlichen deutschen Bischofs entscheidend durch exogene Faktoren bestimmt worden, und erst eine Entscheidung von außen, die des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803, hat neue Positionsbestimmungen möglich und notwendig gemacht.

Treysa 1945 - Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches

Von Armin Boyens

Die einmalige Gelegenheit

Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches trafen sich die evangelischen Kirchenführer fast aller evangelischer Landeskirchen aus dem damaligen Deutschland der vier Besatzungszonen zum ersten Mal vom 27.–31. August 1945 in Treysa. Etwa 120 Theologen und Laien hatten sich zu dieser „Konferenz der evangelischen Kirchenführer“¹ in den Gebäuden der Anstalt Hephata eingefunden. In seiner Eröffnungsansprache erklärte Landesbischof Wurm, der „als ältester evangelischer Landesbischof“ und als „Führer des Einigungswerkes“² eingeladen hatte, zur Bedeutung dieser Konferenz: „Es besteht jetzt zum erstenmal in Deutschland seit der Reformation die Möglichkeit, daß sich die Kirche unter Flehen zu dem Herrn und unter der Leitung des Heiligen Geistes ein Regiment geben lassen kann durch Vertrauensmänner der lebendigen bekennenden Gemeinde“.³

Ähnlich äußerte sich der Vertreter der amerikanischen Besatzungsmacht, Major Crumm, der als Referent für Religion und Erziehung beim amerikanischen Hauptquartier in Frankfurt in seinem Begrüßungswort sagte: „Diese Tagung ist ein geschichtlicher Anlaß. Sie haben eine Gelegenheit, wie sie wenige Versammlungen vorher gehabt haben . . .“⁴ Wie haben die in Treysa versammelten Kirchenführer diese einmalige Gelegenheit genutzt?

Den sogenannten kirchenamtlichen Bericht über Treysa 1945 hat Fritz Söhlmann zusammengestellt. Sein Bericht weist aber erhebliche Mängel auf. Er versteht sich als eine „Zusammenstellung der wichtigsten Ansprachen, Vorträge und Entschlüsse von Treysa.“⁵ Damit bietet er wichtiges Material. Er enthält aber keinen Bericht über den Gang der Verhandlungen in Treysa, gibt kaum Hinweise auf die Vorgeschichte der Konferenz und bringt Material, das in Treysa so nicht vorgelegen hat⁶ oder Dokumente, die nicht angenommen worden sind.⁷ Vielleicht erklärt sich dieser Umstand aus

¹ Treysa 1945, Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.–31. August 1945, Hrsg. Fritz Söhlmann, 1946. Im Folgenden abgekürzt: Söhlmannbericht. (Die luth. Landeskirchen Mecklenburg, Sachsen und Thüringen hatten keine Vertreter entsenden können).

² Wurmnachlaß D 1, 209 im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart (LKAS), Wurmnachlaß (abgekürzt WN), Einladung vom 25. 7. 1945.

³ Söhlmannbericht, S. 17.

⁴ ebenda, S. 11.

⁵ ebenda, S. 9.

der Tatsache, daß der Söhlmannbericht erst 1946, also in großem zeitlichen Abstand von Treysa erschienen ist. Der stärkste Einwand gegen den Söhlmannbericht muß sich aber gegen seine harmonisierende Tendenz richten. Seine „Zusammenstellung“ von Material läßt kaum etwas von den starken persönlichen Spannungen zwischen einzelnen Teilnehmern und Gruppen und den dadurch hervorgerufenen Schwierigkeiten ahnen, die überwunden werden mußten. In den Berichten einiger der Beteiligten und sogar noch in ihren Jahre oder mehr als ein Jahrzehnt später geschriebenen Lebenserinnerungen sind diese Spannungen deutlich zu spüren.

Otto Dibelius schreibt 1961: „Wir waren in Treysa zusammen. Man schrieb den August des Jahres 1945. Alle Gedanken, alle Reden, alle Verhandlungen galten der Wiederaufrichtung einer einheitlichen Kirche in Deutschland. Die Verhandlungen waren keineswegs so einfach, wie man es hätte meinen sollen. Aber endlich war es soweit. Die evangelische Kirche in Deutschland war da!“⁸ Sehr viel deutlicher von den Spannungen schreibt Bischof Theophil Wurm: „Sie (die Verhandlungen) waren schwer genug. Nie habe ich mit soviel stillen Gebetsseufzern an Sitzungen teilgenommen wie damals in Treysa . . . Aber einen der Besten hatte ich als Mitkämpfer auf meiner Seite, Bodelschwingh, der unermüdlich zwischen den Gruppen hin und her ging und zum Guten redete, der fest an ein gutes Ende glaubte und es auch herbeiführen half . . .“⁹ Am schärfsten hat sich Martin Niemöller in einem Brief vom 10. 11. 45 geäußert: „Sie hätten diese selbstzufriedene Kirche in Treysa mal sehen sollen: wir haben das Volk richtig geführt, die Kirche hat nicht versagt, wir haben die reine Lehre gepredigt und sind nicht die deutschchristlichen Irrwege gegangen. . . . Nein, die Kirche hat nicht gesiegt, sie hat versagt . . .“¹⁰ Von dieser heftigen Stellungnahme seines Freundes hebt sich Karl Barths Kommentar durch betonte Nüchternheit ab, wenn er feststellt: „Die vorläufige Lösung von Treysa – sie ist an dem Gefahrenpunkt einer drohenden Aufspaltung hart vorbeigegangen – hat alle Formen eines Kompromisses. . . . Die Vorgänge in Treysa, in denen es zu dieser Regelung kam, waren nicht eben erbaulich. Es hat aber in der Kirchengeschichte sicher im Ergebnis schlechtere Kompromisse gegeben als denen man dort schließlich gefunden hat.“¹¹

Die zitierten Berichte der Beteiligten erinnern sich übereinstimmend an

⁶ So enthält der Beschluß des Reichsbruderrates (RBR) in Frankfurt vom 21.–24. August zur Frage der Kirchenleitung S. 174 ff. auf S. 176 f. einen Kommentar über Treysa, der erst nach Treysa entstanden sein kann.

⁷ z. B. „Ein Wort an die Pfarrer“, das nicht angenommen, sondern dem neugebildeten Rat zur Überarbeitung übergeben wurde. S. 89 f.

⁸ Otto Dibelius, Ein Christ ist immer im Dienst, Erlebnisse und Erfahrungen in einer Zeitenwende. 1961, 1. Aufl., S. 215.

⁹ Theophil Wurm, Erinnerungen aus meinem Leben, Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte, 1953, S. 180.

¹⁰ Archiv des ÖRK Genf, Box 284 (43) Germany, M. Niemöller an Frau X vom 10. 11. 45, S. 2.

¹¹ Karl Barth, Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, Zürich 1945, S. 34 f.

heftige Auseinandersetzungen und Spannungen. In ihrem Urteil über Treysa weichen sie erheblich voneinander ab. Das Bild der Kirchenführerkonferenz in Treysa 1945, die für die Anfänge der EKD so große Bedeutung gehabt hat, ist undeutlich. Durch eine Verbreiterung der Quellenbasis soll hier versucht werden, wichtige Linien schärfer zu zeichnen, Einzelheiten herauszuarbeiten und den Hintergrund aufzuhellen. Dies geschieht in der Hoffnung, daß durch eine Veröffentlichung bisher unbekanntem Material zugleich auch die im Söhlmannbericht enthaltenen Dokumente die notwendige Ergänzung erhalten und damit besser gewürdigt werden können. Das im Text dargebotene Material stammt aus den Archiven des ÖRK in Genf, der Kanzlei der EKD in Hannover, dem Wurmnachlaß im Archiv des Oberkirchenrats in Stuttgart und dem Meisernachlaß im landeskirchlichen Archiv in Nürnberg.

Der „Brunottebericht“

Die Kirchenkanzlei der alten Deutschen Evangelischen Kirche war in Treysa offiziell vertreten. Bischof Wurm hatte Oberkonsistorialrat Heinz Brunotte ausdrücklich „als bisherigen Sachbearbeiter und derzeitigen Leiter der Kirchenkanzlei“¹² eingeladen. Aus der Feder Brunottes stammt ein protokollartiger Bericht über die Kirchenführerkonferenz in Treysa.¹³ Man merkt dem Bericht an, daß er von einem geschulten Beamten der kirchlichen Verwaltung geschrieben ist. In sachlicher Kürze informiert er über alles Wesentliche. Darüberhinaus ergänzt er den Söhlmannbericht in dreifacher Hinsicht: Erstens vermittelt er ein genaueres Bild über den Verlauf der Konferenz. Zweitens bringt er wichtiges zusätzliches Material sowohl in seinem Bericht über den Verlauf der Tagung des „Rates der Evang.-luth.-Kirche Deutschlands“, die vom 25.–27. August in Treysa vor der eigentlichen Kirchenführerkonferenz stattfand, als auch in den Anlagen zu seinem Bericht. Dieses zusätzliche Material betrifft u. a. den Entwurf einer Verfassung der Deutschen lutherischen Kirche mit einem Erzbischof an der Spitze, Richtlinien zur Versorgung und Unterbringung der verdrängten Ostpfarrer und Ausarbeitungen zur Frage der Rechtsgültigkeit der Verfassung der DEK und des Fortbestandes der DEK von den Oberkirchenräten Frau Schwarzhaupt und H. Brunotte. Gerade die beiden zuletzt genannten Gutachten unterstreichen einen Schwerpunkt der Auseinandersetzungen in Treysa, die Frage nämlich, wie die Einheit der evangelischen Christenheit in Deutschland gewahrt werden kann, wenn man die Rechtskontinuität mit der bisherigen DEK aufgibt. Und schließlich beschreibt der Brunottebericht ein weiteres wichtiges Ereignis, das bei Söhlmann nicht erwähnt wird: das Auftreten Hans Schönfelds vom ÖRK in Genf, der über die Arbeit der Ökumene während des Krieges und über das geplante Hilfswerk der Ökumene für Deutschland sprach. Das ist um so überraschender, als gerade die Frage der Wieder-

¹² Archiv der Kirchenkanzlei, Hannover (AKK), 047, Brief vom 26. Juli/8. Aug. 1945 Wurm an Brunotte.

¹³ AKK 047, H. Brunotte, Bericht über die Kirchenkonferenz in Treysa (27.–31. August 1945) vom 6. 9. 1945 KK II 850/45 12 Seiten MS.

aufnahme ökumenischer Kontakte zusammen mit der Frage der Rechtskontinuität der DEK eine wichtige Rolle in der Vorgeschichte der Treysakonferenz 1945 spielen. Daß der Brunottebericht bereits am 6. September 1945 abgefaßt worden ist, also eine Woche nach der Konferenz, rückt ihn in große zeitliche Nähe zum Ereignis und verleiht ihm zusätzliches Gewicht.

Mühsame Vorbereitungen

Am Anfang der Vorarbeiten für die Einberufung einer Kirchenführerkonferenz stand die Frage: Wer ist dazu legitimiert, den ersten Schritt zu tun und die Einladung auszusprechen? Von der richtigen Antwort hing, – das war allen Beteiligten klar –, das Gelingen der geplanten Konferenz ab. Als erster äußerte sich Brunotte. Vier Tage nach der deutschen Kapitulation am 12. Mai sandte er durch Boten einen Brief an Landesbischof Marahrens. Da er nicht wußte, ob dieser Brief auch in die Hände seines Empfängers gelangt war, wiederholte er den Inhalt in einem zweiten Brief vom 23. Mai.¹⁴ Darin heißt es: „Über die Leitung der DEK in Deutschland, wenigstens soweit dieses unter der Besetzung der Westmächte stehen wird, haben wir uns etwa folgende Gedanken gemacht: Die ganze Konstruktion der 17. DVO¹⁵ ist nicht mehr haltbar, auch wenn diese zurzeit noch nicht ausdrücklich aufgehoben ist. Es ist ausgeschlossen, daß Dr. Werner oder auch Dr. Fürle (oder gar Präsident Bührke) weiterhin die Leitung der DEK allein ausüben. Der Geistliche Vertrauensrat kann wegen seiner Zusammensetzung und wegen seiner Berufung durch Dr. Werner auch nicht mehr in Betracht kommen“. Mit diesem letzten Satz lehnte Brunotte einen Vorschlag Marahrens' ab, der allen Ernstes angeregt hatte, die Kanzlei solle eine Sitzung des GVR in Northeim oder Göttingen vorbereiten.¹⁶

Welche positiven Vorschläge hatte Brunotte zu machen? „Wir denken uns den Ablauf so, daß eine provisorische Leitung der DEK gebildet wird, entweder durch Bevollmächtigte der Militärregierung oder durch Zusammentreten der noch übrigen Landeskirchen, die eine neue Leitung zunächst für eine Übergangszeit wählen müßten.“ Abschließend betonte Brunotte: „Jedenfalls liegt etwas daran, daß die DEK nicht in ihre Landeskirchen zerfällt, sondern daß ein Zusammenhalt wenigstens westlich der Elbe erhalten bleibt. Wir sind uns hier darüber klar, daß die KK nicht Leitung der DEK sein kann, sondern lediglich Verwaltungsstelle ist, die einer neuen Leitung der DEK zur Verfügung steht.“¹⁷

Diese Gedanken Brunottes griff Marahrens sofort auf. Am 31. Mai richtete er als „dienstältester Landesbischof“ ein Schreiben an die Mitglieder der

¹⁴ AKK, 047, Brief vom 23. 5. 45, abgesandt durch Pastor Schaaf als Boten. Beide Briefe vom 12. u. 23. 5. kamen am 25. 5. bei Marahrens an.

¹⁵ Text der 17. Durchführungsverordnung in KJB 1933–45, S. 224 f. § 1 lautete: „Die Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche liegt bei dem Leiter der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei“.

¹⁶ AKK, 047, Brief vom 23. 5. 45 aaO., S. 3.

¹⁷ ebenda, S. 3 f.

„Konferenz der im leitenden Amt stehenden Landeskirchenführer“. Er führte aus: „... so ist es notwendig, daß baldigst eine neue provisorische Leitung der DEK gebildet wird, und zwar, soweit möglich, in Anlehnung an die Bestimmungen der Verfassung der DEK vom 11. 7. 33. Nach den Vorschriften der Verfassung würde die Konferenz der im leitenden Amt stehenden Landeskirchenführer das hierfür zuständige Organ sein.“¹⁸ Genau wie Brunotte hielt Marahrens am Fortbestand der DEK und der Gültigkeit ihrer Verfassung vom 11. 7. 33 fest. Noch stärker als Brunotte betonte er die „Zuständigkeit“ der Landeskirchenführer – und vor allem seine eigene Zuständigkeit. „In meiner Eigenschaft als dienstältester Landesbischof fühle ich mich verpflichtet, für das Zustandekommen einer solchen provisorischen Leitung der DEK durch alsbaldige Einberufung der Kirchenführerkonferenz die erforderliche Mithilfe zu leisten.“ Zur Abwehr möglicher Kritik an seiner Person fügte er hinzu: „Es darf uns nicht um Personen, sondern in dieser Stunde allein um die Sache gehen.“¹⁹ Auffällig ist, daß weder Marahrens noch Brunotte das 1941 von Bischof Wurm begonnene Einigungswerk erwähnten.

Gerade an dieses Einigungswerk knüpfte Pastor von Bodelschwing an, der am 9. Juni an Bischof Wurm schrieb: „Unter völlig veränderten Verhältnissen fängt nun der Neuaufbau kirchlicher Arbeit an. Dabei ist es täglicher Kummer und empfindliche Hemmung, daß man nicht zusammenkommen kann. Sonst hättest Du gewiß längst versucht, den noch erreichbaren Teil der Männer und Frauen Deines Einigungswerkes um Dich zu versammeln.“²⁰ Dieser Brief veranlaßte den 78jährigen Bischof Wurm, sich am 21. Juni auf den Weg nach Bethel zu machen. Nach einer umständlichen Reise über Herrenalb, Frankfurt, Wiesbaden und Marburg, auf der Wurm das alliierte Hauptquartier in Frankfurt und verschiedene Landeskirchen und ihre neugebildeten Kirchenleitungen besuchte, kam er am 27. 6. in Bethel an. Die Beratungen mit von Bodelschwingh, E. Schlink, Präses Koch und OKR Pressel führten rasch zu einem Ergebnis. Am 28. Juni ließ Wurm von Bethel aus ein Schreiben „an die Leitungen der evangelischen Landeskirchen in Deutschland“ ausgehen, in dem er ankündigte: „Eine baldige Zusammenkunft der Kirchenführer und der wichtigsten Sachbearbeiter der Landeskirchenämter ist deshalb unerläßlich. Sie ist zunächst auf Ende August wöglichlich in Mitteldeutschland in Aussicht genommen. Nähere Mitteilung wird erfolgen, sobald eine Sicherheit darüber besteht, daß die Reisemöglichkeit für alle Teilnehmer vorhanden ist.“²¹

¹⁸ LKAS, WN D 1, 208, Brief vom 31. 5. 1945, Tgb.Nr. 698.

¹⁹ ebenda.

²⁰ LKAS, WN D 1, 208, Brief von Bodelschwings an Wurm vom 9. 6. 45. Der Brief wurde durch Boten überbracht.

²¹ AKK, 047, Brief vom 28. Juni 1945. Abschrift. Bezeichnend für die äußeren Hindernisse ist folgender Satz: „Ich bitte, inzwischen den Kurierdienst durch Motorradfahrer zwischen den benachbarten Landeskirchen so auszubauen, daß jederzeit eine von Stuttgart ausgehende Nachricht auch die entferntesten Sitze von Kirchenregierungen erreichen kann, und umgekehrt auch wir von dort Mitteilungen erhalten.“

Als Aufgabe dieser Zusammenkunft sah Wurm einerseits die Notwendigkeit, „daß die Kirche alle ihre Kräfte zusammenfaßt, um der seelischen und leiblichen Not zu steuern.“ Andererseits meinte er zu erkennen, daß die Kirche „durch den Gang der Ereignisse eines wiedergewonnenen (hat), was sie in Deutschland nie im vollen Umfang gehabt hat: Die Freiheit, sich eine Ordnung zu geben, die einzig und allein durch den ihr gegebenen Auftrag bestimmt ist . . .“²² Als Begründung dafür, daß er selber die Initiative ergriffen habe, diese Konferenz vorzubereiten, gab Wurm an: „Als der dem Lebensalter nach älteste Bischof, zugleich im Namen des vor drei Jahren begonnenen Kircheneinigungsverkes, zuletzt noch ausdrücklich aufgefordert von den Brüdern Pastor D. von Bodelschwingh und Präses D. Koch und unter Zustimmung von Pastor Asmussen habe ich in den letzten Tagen versucht, zunächst einmal die Fühlung zwischen den Kirchen herzustellen, die in dem von den Westmächten besetzten Gebiete liegen. Eine Fühlungnahme zwischen der bayrischen und württembergischen Kirche hat durch einen Besuch von Landesbischof D. Meiser in Großheppach schon vorher stattgefunden“.²³ Daß Landesbischof Meiser als Vorsitzender des lutherischen Rates und Asmussen als Vertreter des Reichsbruderrates Wurm unterstützten, war wichtig. Am wichtigsten aber war Wurms Berufung auf das von ihm 1941 begonnene kirchliche Einigungswerk.²⁴ Durch dieses Werk hatte er sich in weiten Kreisen der DEK Vertrauen und Autorität erworben, vor allem durch sein mutiges Auftreten gegen die Übergriffe von Staat und Partei. Diese Autorität beruhte auf dem persönlichen Einsatz Wurms. Sie stand im Gegensatz zu der von Marahrens in Anspruch genommenen rein formalen, auf Dienstalter und alte Zuständigkeiten sich berufenden Autorität.

Die Haltung der Militärregierung

Ohne Zustimmung der alliierten Besatzungsbehörden in Deutschland war die Einberufung einer Kirchenführerkonferenz im Sommer 1945 nicht möglich. Daher gehörte es zu den wichtigen Vorbereitungsarbeiten für die geplante Konferenz, die Einstellung der Militärbehörden zu erkunden, ihre Billigung und, wenn möglich, tatkräftige Unterstützung der bestehenden Pläne zu erwirken. Die ersten Fühler in dieser Richtung scheint Brunotte ausgestreckt zu haben. Bereits am 27. April also noch 14 Tage vor der deutschen Kapitulation, schrieb er „an die Militärregierung Deutschland“. Er teilte mit, daß er „den vom nationalsozialistischen Staate bestellten Kommissar für die kirchlichen Finanzen, Dr. Cölle, Leiter der sog. ‚Finanzabteilung‘ . . . am 16. April 1945 seines Amtes enthoben (habe)“. Weiter schrieb er, „da ich annehme, daß für die Fragen der zukünftigen Leitung der evan-

²² ebenda.

²³ ebenda

²⁴ Eine Untersuchung dieses wichtigen Abschnittes der jüngsten Kirchengeschichte ist in Kürze von J. Thierfelder-Tübingen/Esslingen zu erwarten. Als Basis des Einigungswerkes gelten die 13 Sätze zum Auftrag und Dienst der Kirche von Ostern 1943, Vgl. KJB 1933-45, S. 441 ff.

gelischen Kirche ein Beauftragter der Militärregierung eingesetzt ist, teile ich vorstehende Tatsachen mit und bitte um eine Besprechung mit dem Beauftragten“.²⁵ Daraufhin erschien einige Tage später ein amerikanischer Offizier, der sich in einer längeren Unterhaltung mit Brunotte über die Kirchenkanzlei zu informieren suchte, um einen entsprechenden Bericht machen zu können. Am 18. 6. erhielt die Kirchenkanzlei in Stolberg erneut militärischen Besuch. Amerikanische Militärgeistliche aus dem Hauptquartier der IX. Armee in Leipzig erklärten offiziell, daß die Eingabe der KK vom 27. 4. vor kurzem an das Hauptquartier General Eisenhowers in Frankfurt a. M. weitergeleitet worden sei. Brunotte teilte bei dieser Gelegenheit die für den 19. Juni vorgesehene Verlegung der Kirchenkanzlei nach Göttingen mit. Die amerikanische Delegation stimmte dieser Übersiedlung sofort zu, und die amerikanische Armee half mit eigenen Fahrzeugen beim Umzug nach Göttingen. Davon, daß die Militärregierung eine provisorische Leitung der DEK durch eigene Bevollmächtigte bilden würde, wie Brunotte in seinem Schreiben an Marahrens Ende Mai es für möglich gehalten hatte,²⁶ war mit keinem Wort die Rede. Die alliierten Militärbehörden hielten sich strikt an das von General Eisenhower, oberstem Befehlshaber der alliierten Streitkräfte, proklamierte „Recht auf ungestörte Religionsausübung“ für das deutsche Volk.²⁷ Als daher Bischof Wurm am 23. Juni den amerikanischen Botschafter Murphy im alliierten Hauptquartier in Frankfurt aufsuchte, um diesem die Pläne für eine Kirchenführerkonferenz der evangelischen Kirche vorzutragen, sicherte Murphy dem Bischof in sehr freundlicher Weise die weitgehende Unterstützung der amerikanischen Behörden bei der Vorbereitung und Durchführung der Konferenz zu. Ähnlich äußerten sich die britischen Militärbehörden für ihr Besatzungsgebiet. Diese Unterstützung betraf nicht nur die erforderlichen Pässe und Fahrgenehmigungen für die Eingeladenen, sondern erstreckte sich auch auf Beschaffung des nötigen Benzins für die Dienstwagen. Eine amerikanische Dienststelle in Stuttgart sagte sogar die Beförderung von Einladungen durch ihre Dienstpost zu.²⁸ Die Kirchenführerkonferenz in Treysa konnte sich in völliger Freiheit von irgendwelcher staatlicher Bevormundung an ihre Arbeit machen.

Ordnungsvorstellungen: Neubau oder Altbau?

Wer sich dazu legitimiert fühlte, zu einer Kirchenkonferenz über den Neuaufbau der evangelischen Kirche in Deutschland einzuladen, mußte zugleich bestimmte Vorstellungen darüber, wie dieser Neuaufbau, wie die künftige Gestalt der evangelischen Kirche in Deutschland möglicherweise aussehen könne und solle, entwickeln. Wurm hatte solche Vorstellungen. Im Gegensatz zu Marahrens und Brunotte war er der Meinung, daß die Verfassung

²⁵ AKK, 047, Brief (deutsches Konzept) vom 27. 4. 1945. Die KK war im Mai 1944 nach ihrer Ausbombung in Berlin nach Stolberg/Harz verlegt worden.

²⁶ Vgl. Anm. 14.

²⁷ AKK, 310 Bd. I, Text der Bekanntmachung im Kölnischen Kurier Nr. 4 vom 21. 4. 1945.

²⁸ LKAS, WN D1, 209, Brief Wurm an Oberst Dawson vom 6. 8. 1945.

der DEK vom 11. 7. 1933 außer Kraft sei.²⁹ „Ganz sicher als rechtsungültig ist zu betrachten das Staatsgesetz vom 14. Juli 1933, das diese Verfassung anerkennt, schon wegen seiner rechtswidrigen Vorschrift und Terminsetzung der Kirchenwahlen.“³⁰ Bestand die alte DEK nicht mehr, so war zu fragen, welcher Zustand denn jetzt eingetreten sei. Wurm entschied sich für den „rechtsfreien Raum“ und meinte, „... besser wird es sein, wenn wir uns nun auch einmal als Kirche als ‚im rechtsfreien Raum‘ stehend betrachten...“³¹ Wurm wollte den Neubau. Und zwar mit allen, auch personellen Konsequenzen. So erinnerte er Marahrens an seine „unglückselige Erklärung im Sommer 1939, worin die nationalsozialistische Weltanschauung als völkisch-politische Lehre auch für den Christen als verbindlich erklärt wurde“,³² und an sein Eintreten für eine „von allen Sentimentalitäten freie“ totale Kriegführung. Er forderte ihn auf, entweder schon vor dem Zusammentritt der Konferenz in Treysa oder auf ihr, eine „entschiedene Absage gegenüber der damaligen Haltung“ auszusprechen. Außerdem erklärte Wurm, es komme jetzt darauf an, „daß das, was ich schon lange versuchte, verwirklicht wird und die BK in ihren verantwortlichen Vertretern mit in die Leitung der kirchlichen Dinge eintritt“. Mit dem Blick auf radikale Kreise innerhalb der BK, besonders die „scharfe Sozietätsopposition“ betonte Wurm: „Wir dürfen nichts unterlassen, um dieser Opposition das Argument zu entreißen, es werde ‚alte Kirche gebaut‘, es gehe lediglich um Restauration. Wir werden deshalb mit einem Wort der Buße nicht bloß für das Volk, sondern auch für die Kirche selbst beginnen müssen und dieses ist nur glaubwürdig, wenn wir frühere Erklärungen wie die erwähnten ausdrücklich verwerfen“.³³ Wurms Sätze wogen doppelt schwer, weil seine Ansicht, wie Wurm einleitend schrieb, von den Brüdern von Bodelschwingh, Präses Koch, Landesbischof D. Meiser und dem stellvertretenden Vorsitzenden der Konferenz der Landesbruder-räte D. D. Asmussen geteilt werde. Wurm schickte an Meiser eine Abschrift seines Briefes an Marahrens und vermerkte handschriftlich auf dem Briefkopf: „Herrn Landesbischof D. Meiser zur Kenntnisnahme und mit der Bitte, in derselben Richtung auf M. einzuwirken“.³⁴ Aber unterstützte Meiser seinen Freund Wurm wirklich so rückhaltlos, wie dieser es in seinem Brief an Marahrens anzunehmen schien? Daß Meiser Wurm wenigstens in einem entscheidenden Punkte unterstützte, geht aus einem Brief Meisers an Brunotte hervor.³⁵ Zur Frage des Fortbestehens der DEK erklärte Meiser: „(Sie) ge-

²⁹ LKAN (Landeskirchliches Archiv Nürnberg), Nachlaß Meiser, 121, Brief Wurm an Marahrens vom 8. 7. 45.

³⁰ ebenda.

³¹ ebenda.

³² Damit war Marahrens' Unterschrift unter die berühmte „Godesberger Erklärung“ gemeint. Text im KJB 1933-45, S. 299 f. Zum ganzen Vorgang vgl. A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene*, 1969, S. 271 ff.

³³ LKAN, Brief Wurm an Marahrens vom 8. 7. 45.

³⁴ ebenda.

³⁵ Dieser Brief ist die Antwort auf einen Brief Brunottes an Meiser vom 12. 6. 45 mit Abschrift an Wurm. Text im AKK 047. Er enthält zum Teil dieselben Gedankengänge, wie der unter Anmerkung 14 erwähnte Brief Brunottes an Marahrens.

hen ... in Ihrem Bericht von der Voraussetzung aus, daß die DEK als Rechtsgebilde in irgendeiner Form noch besteht und daß es deshalb in erster Linie nur darauf ankomme, die Rechtsverhältnisse in der DEK an die neugeordneten Zustände anzugleichen. In diesem Punkte vertreten wir hier – und ich glaube in dieser Frage auch mit Landesbischof D. Wurm einigzugehen – grundsätzlich einen anderen Standpunkt. Wir sind der Meinung, ... daß die DEK als Gebilde dahingefallen und infolgedessen in bezug auf sie der kirchliche Notstand eingetreten ist“.³⁶ Also auch für Meiser war der alte Bau der DEK zerstört. Aber wie stellte sich Meiser den Neubau vor? Wie Wurm betonte Meiser die entscheidende Rolle der Landeskirchen beim Neuaufbau einer evangelischen Kirche in Deutschland. Ihnen, die durch den Zusammenbruch der DEK „ihre Selbständigkeit wiedergewonnen haben“, fiel nun die Aufgabe zu „eine neue Art des Zusammenschlusses zu planen“.³⁷ Aber außer den Landeskirchen erwähnte Meiser noch eine Kirche, die nun ein Wörtchen mitzureden haben müsse. „Auf jeden Fall werden wir von seiten der lutherischen Kirche verlangen müssen, daß der Bekenntnisfrage ein größeres Gewicht für die Gestaltung des Zusammenschlusses beigelegt wird, als es in der Verfassung von 1933 der Fall ist“.³⁸

Lutherische Sonderbestrebungen?

Nur vier Tage nach einem Brief an seine Kollegen im kirchenleitenden Amt, in dem er seine Vorschläge zu einer Neuordnung der DEK vorgetragen hatte,³⁹ schrieb Marahrens an Meiser: „Heute schreibe ich wegen der Lutherischen Kirche. Auch D. Fleisch wollte Ihnen schreiben. Wir glauben, daß jetzt der Zeitpunkt naht, an dem wir mit dem Vorschlag der Bildung einer Lutherischen Kirche heraustreten können. Es wird geschehen müssen, solange die Probleme der DEK nicht entschieden sind. Der E.O. ist im Augenblick nicht imstande, seine alten Pläne, die bisher einer Verwirklichung unserer Pläne immer im Wege standen, durchzuführen. Es besteht ja an sich die Sorge, daß er mit den Provinzen Ostpreußen, Pommern, Brandenburg, Schlesien, Danzig etwa 60 Prozent seines Bestandes verliert. ... Lassen Sie uns alles versuchen, daß wir jetzt nicht ins Hintertreffen kommen“.⁴⁰ In den Akten seines Nachlasses findet sich kein Antwortschreiben Meisers auf diesen Brief. Es berichtet aber Paul Fleisch in seinen Erinnerungen: „Als nun durch D. Wurm die *Treysaer Kirchenversammlung* zusammengebracht wurde, ließ D. Meiser durch den glücklich befreiten Dr. Lilje, der jetzt nach Hannover kam, mir sagen, ich möchte zu einer Lutherratssitzung in Treysa vor der Kirchenversammlung einladen. Ich tat das für den 25. und 26. August.

³⁶ LKNA, Meiser 120, Brief vom 21. 7. 45.

³⁷ ebenda.

³⁸ ebenda.

³⁹ vgl. Anmerkung 18.

⁴⁰ LKAN, Meiser 121, Brief vom 4. 6. 45. Dieser Brief trägt als Eingangsstempel das Datum des 5. 9. 45. In der gleichen Akte befindet sich ein handschriftliches Schreiben von Fleisch, das ebenfalls eine so lange Reise gehabt zu haben scheint.

...Ich erwartete fest, daß wir jetzt nach Wegfall aller Hindernisse die Evang.-lutherische Kirche Deutschlands ausrufen würden, einen Verfassungsentwurf und eine Übergangsordnung hatte ich mitgebracht“.⁴¹ Wenn man auf Grund der Quellenlage auch nicht sagen kann, Meiser habe die Pläne für eine Lutherische Kirche besonders forciert, so kann man genau so wenig davon sprechen, er habe sie zugunsten der Neuordnungspläne für die DEK gebremst oder zurückgestellt. Aufschluß über seine Einstellung mußte die anberaumte Sitzung des Lutherrates in Treysa geben. Wenn also hinter Meisers Haltung Fragezeichen zu setzen sind, so steht doch fest, daß den Plänen Wurms und Meisers Eins gemeinsam war: beide wollten den Neubau von oben, von den Kirchenleitungen und Kirchenführern her beginnen.

Der Reichsbruderrat sammelt sich.

Eine andere Vorstellung vom Neubau der evangelischen Kirche entwickelte sich in den Kreisen des ehemaligen Reichsbruderrates. Dieses Gremium, das seit 1937 u. a. wegen staatspolizeilicher Maßnahmen gegen seine Mitglieder nicht mehr hatte tagen können, mußte sich in den Wirren der ersten Nachkriegsmonate erst wieder sammeln. Wurm und Meiser betrachteten Martin Niemöller als Sprecher des Reichsbruderrates. Da Wurms Neuvorstellungen für die evangelische Kirche entscheidend von seiner im kirchlichen Einigungswerk geleisteten Arbeit geprägt waren, mußte die weitere Entwicklung u. a. davon abhängig sein, wie sich Martin Niemöller und mit ihm der RBR zu den Bestrebungen des Einigungswerkes stellen würden. Durch seine Haft hatte Martin Niemöller am Einigungswerk nicht teilnehmen können. Wurm, der sich mehrfach – 1943 und 1944 in Briefen an Himmler,⁴² Kaltenbrunner und Frick – für die Freilassung Niemöllers eingesetzt hatte, sah Martin Niemöller nach dessen Befreiung aus dem Konzentrationslager zum ersten Mal Ende Juni in Frankfurt wieder. Niemöller bezeichnete dieses Wiedersehen als eines der „schönsten und ganz unvergeßlichen Erlebnisse“.⁴³ Anscheinend fehlte aber beiden die Zeit und die nötige Ruhe, so daß es zu „keiner Aussprache, geschweige denn zu einer Klärung“⁴³ über die Lage der evangelischen Kirche zwischen ihnen bei dieser Begegnung kam. Als Niemöller Mitte Juli die Einladung nach Treysa erhielt mit der Aufforderung, die Eröffnungspredigt zu halten,⁴⁴ traf ihn diese „wie ein Blitzschlag“.⁴⁵ Es war ein Blitz, der Niemöllers Kritik entzündete. Diese richtete sich vor allem gegen zwei Punkte: Einmal gegen die kirchenpolitische Vergangenheit der im Programm vorgesehenen Referenten, zum anderen gegen die Tatsache, daß hier in Treysa nur „Kirchenführer“ sprechen sollten.

⁴¹ Paul Fleisch, *Erlebte Kirchengeschichte*, 1952, S. 300.

⁴² Heinrich Hermelink, *Kirche im Kampf*, 1950, S. 405 f., S. 631 u. 635 u. LKAS, Wurm Nachlaß D1/111, Nr. A 6695.

⁴³ LKAS, Wurm Nachlaß, D1/225 Brief Martin Niemöller an Wurm vom 5. 8. 45 Abschrift.

⁴⁴ Vorläufige Tagesordnung; Text in LKAS WN D 1/209.

⁴⁵ LKAS, WN, D 1/225, Brief Niemöller an Wurm vom 5. 8. 45.

Zur kirchenpolitischen Vergangenheit der Referenten mit Ausnahme von Dr. Mensing, der zur Bekennenden Kirche gehörte, erklärte Niemöller: „Eine Bestimmung des Weges der Kirche durch die Neutralen oder gar durch positive Vertreter der Kerrl'schen Kirchausschußpolitik (wie Gerstenmaier) scheint mir völlig unmöglich und würde das Ende alles dessen bedeuten, wofür die Evangelische Kirche 12 Jahre hindurch Opfer an Gut und Leben gebracht hat.“⁴⁶ Zu den „Kirchenführern“ meinte er: „Ich kann den eingeladenen Kreis auch nicht als zuständig für die Fragen der Tagesordnung anerkennen.“⁴⁷ Er vermißte die Stimme der bekennenden Gemeinde, wie sie auf den Bekenntnissynoden in Barmen und Dahlem laut geworden war. Niemöllers Kritik richtete sich also gegen die Auswahl der Eingeladenen, nicht gegen den, der eingeladen hatte. Wurms Legitimation zur Einberufung der Konferenz wurde von ihm nicht bestritten. Und noch in einem anderen Punkte konnte er Wurm folgen. Die DEK als solche existierte für ihn nicht mehr. Das war für ihn so selbstverständlich, daß er darüber kein Wort zu verlieren brauchte. Sein Plan für einen Neubau der evangelischen Kirche war einfach und konsequent. Er wollte den Neubau der Kirche von unten, von der Gemeinde her. „Meine grundsätzliche Haltung ist immer die gewesen und geblieben, daß die Evangelische Kirche in Deutschland seit 1934 rechtmäßig nur durch die Bekennende Kirche vertreten wird. In diesem Sinne haben sich die Vertreter der Kirche in Barmen und auf den übrigen Bekenntnissynoden klar ausgesprochen . . . Die Durchführung dieses Anspruches ist von den Nazis mit Gewalt verhindert worden . . . Die Hemmungen durch das Naziregime sind jetzt fortgefallen; der Verwirklichung von Barmen u. s. w. steht keine weltliche Macht mehr im Wege. Die Bekennende Kirche hat bisher keine Gelegenheit gehabt, sich zu der Frage zu äußern, ob sie den feierlich vor Gott übernommenen Anspruch nunmehr durchführen will oder nicht.“⁴⁸ Um ihr dazu Gelegenheit zu geben, hatte Niemöller Ende Juli Einladungen an den Reichsbruderrat ausgehen lassen, sich zum 17. August in Frankfurt zur Beratung zu versammeln. Diese Nachricht löste unterschiedliche Reaktionen aus. Meiser zeigte sich alarmiert. Er suchte Niemöller zu einem Gespräch in dessen Zufluchtsort in Leoni am Starnberger See auf. Er „warnte ihn, im jetzigen Augenblick den Anstoß zu einer neuen Zertrennung zu geben“ und machte Wurm brieflich auf die „von Frankfurt her drohenden Gefahren“ für die Tagung in Treysa aufmerksam. Vor allem betonte Meiser, es sei ihm „besonders wichtig, daß die für den 26./27. 8. (vorgesehene) Tagung des Rates der Evang.-Luth. Kirche Deutschlands zustande kommt, damit auch unsere Kreise nicht unvorbereitet in die Hauptverhandlungen eintreten.“⁴⁹

⁴⁶ ebenda.

⁴⁷ ebenda. Darum sah er auch keine Möglichkeit für seine Teilnahme: „Meine Teilnahme an der Konferenz in Treysa wird m. E. auf jeden Fall außerhalb aller Möglichkeiten liegen; ich gehöre nicht zu den Kirchenführern im Sinne der in Treysa vertretenen Kreise . . .“.

⁴⁸ ebenda.

⁴⁹ LKAN, Meiser 121, Brief vom 16. 8. 45 an Wurm.

Besonnerer äußerte sich Wurm. Er antwortete Niemöller umgehend: „Ich bin völlig einverstanden damit, daß die Erkenntnisse und Lehrsätze der Barner Synode nun in der Kirche praktiziert werden können und müssen.“⁵⁰ Auch Niemöllers Eintreten für die Stimme der Gemeinde wurde von Wurm grundsätzlich bejaht. „Für die Leitung der ganzen evangelischen Kirche (ist) ein Definitivum erst möglich . . ., wenn auf einwandfrei saubere Weise der Gemeinde (der *wirklichen* Gemeinde) die Möglichkeit gegeben ist, die Männer ihres Vertrauens an die Spitze zu stellen.“⁵¹ Zur Zeit sei die Verwirklichung dieses Grundsatzes aber noch aus mancherlei zeitbedingten Gründen nicht möglich. Darum befände man sich in „einem Übergangsstadium“. Schwierigkeiten sah Wurm erst mit den Bestimmungen von Dahlem beginnen, „d. h. mit der Frage, ob die Organe des damals ausgerufenen Notregiments unverändert auch heute noch fortbestehen.“⁵² Hier sah er die Gefahr der Verewigung eines „Dualismus zwischen Kirchenregiment und Bruderrat“.⁵³ Er war zuversichtlich, daß man hier zu einer Lösung würde kommen können. Und so bat er Niemöller, „die Tagung des Reichsbruderrats so zu gestalten und zu führen, daß er nicht eine Gegensynode, sondern eine Vorsynode für Treysa darstellt, die in den zu ihr gehörigen Kreisen eine Klärung über die wichtigsten Probleme herbeiführt und Ergebnisse zeitigt, die dann auf der Gesamtsynode verwertet werden können“.⁵⁴ Niemöller seinerseits erklärte seine Absicht, „die Versöhnung mit all denjenigen christlichen Kreisen in der Evangelischen Kirche wiederherzustellen zu versuchen, die sich vom Weg der Bekennenden Kirche aus Schwachheit oder Berechnung getrennt haben“.⁵⁵

Ökumenische Aspekte

Eine Neuordnung der evangelischen Kirche in Deutschland war nicht nur eine innerdeutsche Angelegenheit, sie hatte auch wichtige ökumenische Aspekte. Zunächst in rein formaler Hinsicht. Die DEK hatte an den Vorbereitungsarbeiten zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen teilgenommen, Marahrens war 1938 zum Mitglied des Vorläufigen Ausschusses und des Verwaltungsausschusses des „im Aufbau begriffenen“ Ökumenischen Rates der Kirchen gewählt worden. Die DEK erhielt wie alle anderen Kirchen, die Mitglieder des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum oder der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, der beiden Gründungsorganisationen des ÖRK, gewesen waren, Ende 1938 eine Einladung, dem Ökumenischen Rat der Kirchen beizutreten. Diese Einladung war von der DEK niemals beantwortet worden, weder positiv noch negativ. Sie war aber auch vom Ökumenischen Rat der Kirchen nicht zurückgenommen wor-

⁵⁰ LKAS, WN, D 1/225. Wurm an Niemöller, 10. 8. 45 Abschrift.

⁵¹ ebenda.

⁵² ebenda.

⁵³ ebenda.

⁵⁴ ebenda.

⁵⁵ LKAS, WN, D 1/225, Niemöller an Wurm vom 5. 8. 45.

den. Die Leitung einer neugebildeten evangelischen Kirche in Deutschland mußte also zu dieser Einladung Stellung nehmen. Zum andern war aber auch das mit der Person Marahrens gegebene Problem zu lösen. Durch seine Unterschrift unter die Godesberger Erklärung 1939 hatte sich Marahrens deutlich von der ökumenischen Bewegung, die er „als politischen Universalismus . . . weltprotestantischer Prägung“⁵⁶ bezeichnete, distanziert. Als deutscher Vertreter in den leitenden Gremien des ÖRK war er damit unmöglich geworden. Auch hier mußte eine Lösung gefunden werden. Aber nicht nur die formalen ökumenischen Beziehungen der evangelischen Christenheit waren gestört. Viel ernster war die Störung ökumenischer Beziehungen im geistlichen, im innersten Bereich der christlichen Gemeinschaft. Diejenigen, die am tapfersten gegen den totalen Staat Hitlers gekämpft hatten, litten unter dieser Störung der Gemeinschaft am meisten, trugen am schwersten an der Schuld des eigenen Volkes. Wurm versuchte diesem Gefühl Worte zu verleihen. Im Juli 1945 entwarf er „Ein Wort an die Christenheit im Ausland“.⁵⁷ Darin hieß es u. a. „Wir weigern uns nicht, die Schuld mitzutragen, die die führenden Männer in Staat und Partei auf unser Volk gehäuft haben . . . Wir *entschuldigen nichts* von den Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten, die von Parteistellen und auch von manchen militärischen Kommandostellen an der Bevölkerung der besetzten Gebiete begangen worden sind“. Wurm schickte seinen Entwurf an einige Freunde und bat um Meinungsäußerungen und Korrektur.

Außer der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen und der Schulfrage gab es noch ein drittes wichtiges Thema im Bereich der Beziehungen der evangelischen Kirche in Deutschland zum ÖRK: die ökumenische Not- und Wiederaufbauhilfe. Bereits im September 1942 hatten anlässlich des Genfer Besuches von S. Mc Crea Cavert, dem Generalsekretär des amerikanischen Bundesrates der Kirchen, erste Vorbesprechungen über Pläne für eine kirchliche Wiederaufbauarbeit und eine zwischenkirchliche Nothilfe in der Nachkriegszeit stattgefunden. Der in diesen Besprechungen entwickelte Gedanke, daß „alle Kirchen, die helfen können, allen Kirchen, die der Hilfe bedürfen, zu Hilfe kommen sollten“,⁵⁸ wurde zum bestimmenden Grundsatz der ökumenischen Hilfsarbeit. Durch Kuriere hatte man von 1942 an auch Bischof Wurm über die geplante ökumenische Hilfsarbeit unterrichtet. Im Februar 1944 hielt Wurm als Leiter des Einigungswerkes mit einigen Mitarbeitern und ihm bekannten führenden kirchlichen Persönlichkeiten eine Beratung ab, auf der beschlossen wurde, ein Hilfswerk der evangelischen Kirche vorzubereiten. Zwei zentrale Arbeitsausschüsse, der erste für die „Dirigierung wesentlicher Zweige des Ernährungs- und Versorgungsapparates“ und der zweite für „die besondere geistige Betreuung und den evangelisatorischen Einsatz in den Gemeinden“ wurden vorgesehen. An die Spitze des ersten sollte Friedrich von Bodelschwing treten. Ihn sollte Pfar-

⁵⁶ KJB 1933-44, S. 299.

⁵⁷ LKAN, Meiser 121.

⁵⁸ Rouse/Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, 1958, Bd. 2, S. 406.

rer Heinrich Grüber als Sekretär dieses Ausschusses unterstützen.⁵⁹ Aus Aufzeichnungen H. Schönfelds, des Direktors der Studienabteilung in dem im Aufbau begriffenen ÖRK in Genf, vom Dezember 1944 und März 1945 geht hervor, daß der Gedankenaustausch in dieser Frage zwischen dem ÖRK und der deutschen evangelischen Kirche nie aufgehört hat. Lediglich im April 1945 trat eine Pause ein. Aber danach begann sofort eine rege Tätigkeit verschiedener und in ihrer Zielsetzung und Herkunft unterschiedlicher Gruppen und Kräfte. Bereits am 26. Mai 1945 meldete sich E. Gerstenmaier für Anfang Juni bei H. Schönfeld zu einem Besuch in Genf an.⁶⁰ Gerstenmaier war am 14. April im Zuchthaus von Bayreuth durch amerikanische Truppen befreit worden. Er bat Schönfeld, eine Einreiseerlaubnis in die Schweiz für ihn als einen „befreiten politischen Gefangenen ... und zwar für einen 8-14tägigen Aufenthalt zur Besprechung dringender kirchlicher und Liebesmaßnahmen mit dem Ökumenischen Rat“⁶¹ zu erwirken. Die Erlaubnis wurde gegeben, und E. Gerstenmaier konnte in Genf erste Vorbesprechungen über die ökumenischen Beziehungen eines in Deutschland zu errichtenden evangelischen Hilfswerks führen.

Am 15. Juni brach von Genf eine Delegation zu einer fast einmonatigen Erkundungsfahrt nach Deutschland auf. Teilnehmer waren A. Freudenberg, Flüchtlingssekretär des ÖRK, Hans Schönfeld vom ÖRK und Eduard Waetjen.⁶²

Die Delegation hatte den Auftrag, die Lage zu erkunden, Kontakte mit führenden kirchlichen Persönlichkeiten herzustellen und sich einen Überblick über die Not in Deutschland zu verschaffen. Die drei Delegationsmitglieder verfügten aus der Vorkriegs- und Kriegszeit über unterschiedliche Verbindungen und Bindungen. A. Freudenberg war Glied der Bekennenden Kirche und hielt besonders Ausschau nach den Resten dieser verfolgten Gruppe in der evangelischen Kirche. Außerdem handelte er im Auftrage der Wiederaufbauabteilung und des Flüchtlingsdienstes des ÖRK. Hans Schönfeld, als Direktor der Studienabteilung ebenfalls Stabsmitglied des ÖRK, vertrat außer den Interessen des ÖRK noch die Interessen des von ihm am 8. Mai 1945 in Genf gegründeten „Bureau intermédiaire spécial pour le secours aux Allemands victimes de la guerre“ (Später: Bureau intermédiaire pour secours d'après-guerre à l'Allemagne-Büro für deutsche Nachkriegshilfe, in der Avenue Léon Gaud 11).⁶³ Als seine „vordringliche Aufgabe“ sah dieses Hilfsbüro „die Fürsorge an deutschen Kriegsgefangenen an, da nach der

⁵⁹ Aufzeichnung vom Februar 45 in LKAS, WN, D 1, Bd. 111,2. Mit dem Vermerk „Strictly confidential“. Enthält nur die Seiten 1 u. 4, 2 u. 3 fehlen.

⁶⁰ Schönfeld Nachlaß (SN), Brief vom 26. 5. 45 aus Bayreuth durch Kurier.

⁶¹ ebenda.

⁶² E. Waetjen, ebenfalls Deutscher, Rechtsanwalt von Beruf, war Mitglied des deutschen Widerstands. General Oster beim Amt Canaris hatte ihn mit einem Abwehrauftrag als Vizekonsul beim Konsulat in Zürich eingebaut. In dieser Position hatte Waetjen als Verbindungsmann zwischen dem deutschen Widerstand u. Allen W. Dulles, dem Leiter des amerikanischen Office of Strategic Services, gearbeitet.

⁶³ S. N, Brief des Conseil d'Etat de la République et Canton de Genève an Schönfeld vom 25. 5. 45, in dem dieser Schönfeld Genehmigung und Hilfe zusagte.

Auflösung des Deutschen Roten Kreuzes keine Stelle mehr existierte, die diese Funktion versah“.⁶⁴ E. Waetjen vertrat ausschließlich die Interessen dieses neugegründeten privaten Hilfsbüros.

Aus Schönfelds Dienst für zwei Herren, d. h. zwei Hilfswerke, mußten sich bei den in Deutschland angesprochenen Einzelpersonen und Institutionen und vor allem Besatzungsbehörden naturgemäß Mißverständnisse ergeben, die leicht zu Spannungen zwischen den beiden Hilfswerken führen konnten.⁶⁵

Zunächst aber zeigen die Berichte sowohl von A. Freudenberg⁶⁶ als auch von H. Schönfeld,⁶⁷ wie umfassend und planmäßig die Vorbereitung für eine ökumenische Unterstützung eines evangelischen Hilfswerks von Seiten des ÖRK betrieben wurde. Als diese Delegation Mitte Juli nach Genf zurückkehrte, machte sich bereits ein neuer Kundschafter des ÖRK auf den Weg nach Deutschland, um Hilfe zu organisieren: Stewart Herman, bis 1941 amerikanischer Gesandtschaftspfarrer in Berlin und jetzt Vertreter der protestantischen Kirchen Nordamerikas beim Ökumenischen Rat und Mitarbeiter in der Wiederaufbauabteilung des ÖRK. Als amerikanischer Staatsbürger hatte er leichter Zutritt zu den amerikanischen Besatzungsbehörden und konnte so als erster Abgesandter des ÖRK Berlin und die evangelische Kirche dort besuchen. Seine ersten Reiseberichte stammen aus der zweiten Augustwoche.⁶⁸ Zusammen mit H. Schönfeld vertrat Stewart Herman den ÖRK in Treysa. Eines zeigt dieser kurze Überblick über den Aufbau der ökumenischen Hilfswerkkontakte mit aller Deutlichkeit: die Behauptung, „die Vertreter des Weltkirchenrates“ hätten auf ein Schuldbekennnis der EKID „als Bedingung ihrer ökumenischen Hilfe“⁶⁹ gedrängt, entspricht nicht den Tatsachen. Die ökumenische Hilfe setzte Monate vor der Erörterung der Schuldfrage in Stuttgart ein und war an keinerlei Vorbedingungen geknüpft. Wohl aber besteht ein innerer Zusammenhang zwischen dem Aufbau der EKID und der Erörterung der Schuldfrage. Wer hier einen neuen Anfang machen wollte, der konnte eine Erörterung der Schuldfrage nicht umgehen. Der Verlauf der Konferenz in Treysa mußte zeigen, ob die nötige geistliche Kraft für eine solche Erörterung vorhanden war.

Der Verlauf der Konferenz: Regierungswechsel?

Die Konferenz begann mit mehreren Überraschungen. Statt der 40 eingeladenen erschienen 120 Teilnehmer. Das erschwerte die Situation in Treysa nicht nur im Blick auf Unterbringung und Verpflegung, sondern auch im Blick

⁶⁴ SN, „Kurzer Abriss über Entstehung und Tätigkeit des Bureau Intermédiaire“.

⁶⁵ Tatsächlich kam es später auch zu Spannungen zwischen Visser't Hooft und Schönfeld eben aus diesem Grunde.

⁶⁶ AÖR, Gen. Sec. Akte Freudenberg, Berichte v. 6. u. 14. 8. 45.

⁶⁷ SN, Bericht ohne Datum. Aus ihm geht hervor, daß E. Gerstenmaier sich der Delegation für eine Strecke angeschlossen hat.

⁶⁸ AÖR, Box 284 (43) Germany, File: Reconstruction needs and relief accounts.

⁶⁹ So am 31. 10. 1970 W. Petersmann in Würzburg, vgl. EPD Dokumentation 50/70, S. 41.

auf eine konzentrierte Arbeit einer so zahlreichen Versammlung. Natürlich entstand auch Unklarheit wegen der Legitimation der 120. Wer hatte sie eingeladen, wer hatte sie entsandt?

Die zweite Überraschung ereignete sich innerhalb der „Vorkonferenz“ des „Rates der Evang.-Luth. Kirche Deutschlands“. Als der von Paul Fleisch vorgelegte Entwurf einer Verfassung der Deutschen lutherischen Kirche⁷⁰ angenommen und die Vereinigte lutherische Kirche durch formellen Beschluß ausgerufen werden sollte, machten die Delegierten Württembergs nicht mit. Sie erklärten, dazu nicht bevollmächtigt zu sein. In seinen Erinnerungen schreibt P. Fleisch von diesem Augenblick: „Da erfüllte mich ein ganz großer Zorn . . . ich konnte . . . in solchem Verhalten nur so etwas wie Verrat an unserer Sache erblicken“. Fleisch wollte sogar „ohne Württemberg“ handeln. „Aber D. Meiser brachte es begreiflicherweise nicht fertig, in diesem Augenblick sich von seinem Freunde Wurm zu trennen“.⁷¹ So kam es nur zu einer Erklärung, in der die Absicht ausgesprochen wurde, „bei der Neuordnung der DEK die Lutherische Kirche Deutschlands zur Darstellung zu bringen“ und zur Einsetzung eines Ausschusses mit dem Auftrag, „den angeschlossenen Landeskirchen den Entwurf einer Verfassung der Lutherischen Kirche in Deutschland vorzulegen“.⁷²

Die dritte Überraschung erregte einige Gemüter am meisten. Wider Erwarten erschien Martin Niemöller – als Mitglied einer zehnköpfigen Delegation des „Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland“, wie der Reichsbruderrat jetzt hieß. Zu diesem Entschluß war es nach einer Aussprache am 25. 8. 45 zwischen Wurm und Niemöller in Frankfurt gekommen, in der beide „Übereinstimmung“ über die Teilnahme des Reichsbruderrates erzielt hatten.⁷³ Niemöller hatte Wurm außerdem mitgeteilt, „daß Professor Karl Barth vom Bruderrat delegiert an der Treysaer Tagung teilnehmen würde“.⁷⁴ Von einem Einspruch Wurms gegen Karl Barth ist nichts bekannt.⁷⁵ Das Auftauchen Karl Barths verstärkte noch die durch Niemöllers Erscheinen hervorgerufene Überraschung. Als die Delegation des RBR aus ihrer Vorarbeit entstandene Beschlüsse und Vorlagen zur Tagesordnung der Konferenz beisteuern wollte und darum die vorläufige Tagesordnung in die endgültige Tagesordnung umgeändert werden mußte, sprachen Teilnehmer

⁷⁰ AKK 047. An der Spitze dieser DLK sollte ein lutherischer Erzbischof stehen. 1941 hatte das Sekretariat des Lutherrates schon einmal einen Verfassungsentwurf einer lutherischen Kirche ausgearbeitet. Nur stand der Erzbischof damals „an der Spitze der Lutherischen Kirche Großdeutschlands“, vgl. Archiv Lutherisches Kirchenamt Hannover I C1 Band 4: Offizielle DEK. Entwurf vom Januar 1941. Der Entwurf vom August 1945 weist starke Anklänge an den „Großdeutschen“ Entwurf auf.

⁷¹ P. Fleisch, op. cit. S. 300.

⁷² Söhlmannbericht, S. 180. Diesem Ausschuß gehörten laut Brunottebericht S. 3 an: „Die Herren Fleisch, Lilje, Hertrich, Schlatter, Bogner und Merz“. AKK 047.

⁷³ LKAS, D 1/209 Niemöller an Meiser 21. 12. 45, Abschrift.

⁷⁴ ebenda.

⁷⁵ Laut Söhlmannbericht S. 174 gehörten zur Delegation des RBR außerdem: Ehlers, Gisevius, Hammelsbeck, Hildebrandt, Iwand, Niesel, G. Ritter und Erik Wolf.

wie der lutherische Landesbischof Schöffel von „Terror“^{75b} und einige andere sogar von einer „Diktatur Niemöller“.⁷⁶

Diese und ähnliche Ausdrücke waren kennzeichnend für die starken Spannungen, die die Konferenzatmosphäre bestimmten. Sie ergaben sich aus der neuen Situation. Die Kirchenführerkonferenz in Treysa war aus dem Einigungswerk heraus gedacht und geplant. Dieses Einigungswerk war unter dem Druck des totalen Staates entstanden und hatte unter diesem Druck die verschiedenen Richtungen zusammengeführt. Seit drei Monaten war dieser Druck mit dem Zusammenbruch des NS-Regimes beseitigt: sofort kamen alte Gegensätze wieder heraus, die im Einigungswerk überbrückt, aber nicht wirklich ausgetragen und einer Lösung zugeführt worden waren. Die Lage wurde komplizierter und dadurch unübersichtlicher. Wurm mußte jetzt mit vier Gruppen rechnen: dem Einigungswerk, dem Lutherrat, der Landeskirchenführerkonferenz und dem Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland. Zwischen diesen Gruppen gab es wohl personelle Überschneidungen. Vertreter des Bruderrates saßen im Beirat des Einigungswerkes und waren zugleich durch ihren Eintritt in neugebildete Landeskirchenleitungen jetzt auch Landeskirchenführer geworden. Ob solche personellen Überschneidungen auch zu wirklichen Verbindungen und zum Ausgleich der Spannungen führen würden, mußte sich im Laufe der Verhandlungen zeigen.

In diese spannungsgeladene Atmosphäre hinein hielt Wurm seine Eröffnungsansprache,^{77a} der Niemöllers Bericht^{77b} über die Tagung des Reichsbruderrates in Frankfurt folgte. Beide wiederholten ihre in den Vorbereitungsarbeiten für Treysa angedeutete Position. Beide lehnten eine „Restauration“ ab. Wurm erklärte: „Als Ergebnis unseres Zusammenseins denke ich mir die Einsetzung einer Vorläufigen Kirchenleitung, in der wie in der vom November 1934 die Landeskirchen und die Bruderräte zusammenwirken, um einen neuen Zusammenschluß für die Landeskirchen in Deutschland vorzubereiten . . .“⁷⁸ Niemöller forderte: „Wir wollen eine Kirche aus lebendigen Gemeinden, und daß die Kirche Gemeinde ist, soll auch in ihrem Aufbau und ihrer Organisation zum Ausdruck kommen“.⁷⁹ Von einer Aussprache über diese beiden grundlegenden Referate ist weder im Söhlmann- noch im Brunottebericht die Rede. Sie scheint auch im Plenum, schon wegen der großen Teilnehmerzahl, nicht stattgefunden zu haben. Der Ort der wirklichen Aussprache und der Entscheidungen waren die verschiedenen Ausschüsse und Fraktionen.⁸⁰

^{75b} LKAN, Bogner Tagebuch Bd. III, S. 174 f. Treysa.

⁷⁶ LKAS, D1/208 Karl Barth, Bericht über eine Deutschlandreise 19. August bis 4. September 1945, Abschrift, S. 4. Karl Barth behauptet, die bayrische Vertretung habe bei seinem Erscheinen sogar mit Abreise gedroht.

^{77a} und ^b Söhlmannbericht, S. 12 bis 22 und 22 bis 27.

⁷⁸ ebenda, S. 16.

⁷⁹ ebenda, S. 25.

⁸⁰ W. Stählin, *Via Vitae, Lebenserinnerungen*, 1968, S. 501. „Es fanden . . . fast alle entscheidenden Beratungen innerhalb dieser Gruppen – Lutherrat und Bruderrat in Treysa mit der Abkürzung Lura und Brura bezeichnet – statt.“ Außer Lura und Brura beriet auch der Beirat des Einigungswerkes in geschlossener Sitzung.

Weil die Berichterstatter Söhlmann und Brunotte, wenn sie überhaupt zu den Ausschüssen zugelassen wurden, nicht gleichzeitig an allen Beratungen teilnehmen konnten, beschränken sich ihre Protokolle notwendigerweise auf die Plenarsitzungen. Um ein ungefähres Bild von den Auseinandersetzungen in den Ausschüssen zu erhalten, mußte die vorliegende Darstellung die Vorgeschichte der Konferenz, in der sich die Argumente für die Auseinandersetzung in Treysa entwickelten, so ausführlich schildern. Auf diese Vorgeschichte kann nun zurückgegriffen, die Schilderung vom Verlauf der Konferenz knapp gehalten und gleich auf die Ergebnisse eingegangen werden.

Einig waren sich alle offenbar in einem Punkte: „daß die Einheit festgehalten werden soll“. Dieser „Wille zur kirchlichen Einigung“ war „unverkennbar“, wie der Ausschuß über die Rechtslage in der DEK feststellen konnte.⁸¹ Aber wie sollte man diesem Willen zur kirchlichen Einigung Ausdruck verleihen? Diese Frage wurde auf zwei Ebenen verhandelt: auf der organisatorisch-strukturellen und auf der personellen.

Auf der organisatorisch-strukturellen zeigten sich die ersten Meinungsverschiedenheiten in der Beurteilung der Verfassung der DEK. Obwohl die Mehrheit der Meinung war, daß der Altbau der DEK völlig zerstört sei, konnte man sich doch nicht entschließen, die Ruine mitsamt ihrer Verfassung zu beseitigen, um Platz für den notwendigen Neubau zu schaffen. Man ließ „die Frage über die Gestaltung der Verfassung der DEK von 1933 . . . beiseite“,⁸² weil es im Augenblick für einen Neubau wichtigere Fragen zu lösen gab. Alle, die einen Neubau wollten, sahen sehr bald ein, daß nach dem Wegfall der DEK doch noch die Gründungsmitglieder der DEK, die Landeskirchen, bestehen geblieben waren. Und in diesen Landeskirchen und ihren Verfassungen und ihrem Recht war kirchlicher Altbau (in den „intakten“ Kirchen völlig unzerstört und in den einst zerstörten und jetzt mit neuen Kirchenleitungen versehenen Landeskirchen mehr oder weniger notdürftig reparierter Altbau) vorhanden. Mit diesem Altbau in den Landeskirchen mußten alle Architekten einer EKID rechnen. Die Planung eines Neubaus für eine EKID ohne Berücksichtigung landeskirchlicher Altbauten wäre gleichbedeutend gewesen mit der Planung eines Hausbaues vom Dach her. Das erkannte auch das RBR-Mitglied Erik Wolf in seinem Gutachten über die rechtmäßige Neuordnung der Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland an, wenn er betonte: „Eine Übernahme der Leitungsformen, wie die Bekennende Kirche sie gefunden und ausgebaut hat, . . . wäre nur dann zu rechtfertigen, wenn die verfassungsmäßigen Organe sämtlicher Landeskirchen zerbrochen wären oder für wahrhaft kirchliche Aufbauarbeit untauglich erschienen. Das ist jedoch nicht der Fall.“ Allerdings fügte er kritisch gegen solche bestehenden Altbauten hinzu: „Mit dieser Feststellung ist allerdings die Frage, ob die jetzige Ordnung in allen Landeskirchen dem Wesen der Kirche gemäß ist und eine echt bekennende Haltung verkörpert, durchaus nicht bejaht. Solange jedenfalls ist noch kein rechtlich befriedigen-

⁸¹ Brunottebericht S. 8 in AKK 047.

⁸² ebenda.

der Zustand erreicht, als es in einigen Landeskirchen an einer bekenntnis-mäßigen Synode mangelt. Erst wenn diese Synoden überall neu gebildet wurden und die Organe der Leitung aus ihnen hervorgegangen oder durch sie bestätigt sind, haben wir wieder eine legitime Ordnung vor uns.“⁸³ Der Weg zum Neubau einer EKID führte über die Landeskirchen und ihre Synoden. Daß dies nicht nur ein langer Marsch durch die Institutionen sein würde, sondern auch ein Marsch mit Hindernissen, zeigte die vom Rechtsausschuß der Konferenz vorgelegte „vorläufige Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland“.⁸⁴ In ihr hatten sich die Landeskirchen gleich mehrfach ihre Stellung absichern lassen. Die Aufgaben des Rates der EKID wurden eingegrenzt durch den Satz: „Die Selbständigkeit der Landeskirchen (bleibt) unberührt.“⁸⁵ In den „Erläuterungen zur vorläufigen Ordnung der EKID“ wurde bekräftigt, daß die Ordnung der vorläufigen Leitung der EKID „keine Befugnis enthält, den Landeskirchen bindende Weisungen zu erteilen“. Außerdem habe „der Wegfall der Verfassungseinrichtungen der DEK von 1933“ nicht auch den Wegfall von Landeskirchenrecht zur Folge“.⁸⁶ Den größten Triumph erzielten die Landeskirchen mit der Feststellung „der zwischen der Bekennenden Kirche und den im Amt befindlichen Kirchenleitungen wachsenden Gemeinsamkeit.“⁸⁷

Damit waren praktisch alle Neubaupläne für die Landeskirchen zu den Akten gelegt, die von der von Wurm scharf kritisierten „Verwaltungskirche“ geführt wurden, die überall, z. T. mit denselben Personen, fröhliche Urständ feierte. Die Neubaupläne hatten sich erledigt, weil in den „zerstörten“ Kirchen führende Mitglieder der BK selber im Altbau der Landeskirchenämter sich an führender Stelle niedergelassen hatten. Und in den „intakten“ Kirchen war ein Neubau sowieso nicht nötig. Man hatte ja den Altbau. Die Antwort auf die Frage, wie eine kirchliche Einigung aussehen sollte, wurde also nicht gegeben. Man gab nur eine „vorläufige“ Antwort und überließ, nachdem man genügend Sicherungen gegen allzu drastische Neuerungen eingebaut hatte, die Formulierung einer endgültigen Antwort dem neuzubildenden Rat der EKID.

Namen bedeuten ein Programm. Die Auseinandersetzungen um die Einheit der EKID auf personeller Ebene waren noch viel heftiger als die auf der organisatorisch-strukturellen. Noch am Nachmittag des 30. 8. – einen Tag vor Schluß der Konferenz – zeichnete sich keine Einigung über die personelle Zusammensetzung des Rates ab. Vor allem hatte man sich nicht einigen können über die Frage, „wie der engere Kreis der verantwortlichen Sprecher der Evangelischen Kirche ausgeweitet oder begrenzt werden“ müsse.^{88a} In dieser ausweglosen Situation wollte Bischof Wurm mit folgender Erklärung vor die Versammlung treten: „*Otto Dibelius, Martin Niemöller und ich haben uns aus eigenem Entschluß*, nachdem eine solche Bitte aus dem

⁸³ Söhlmannbericht, S. 193.

⁸⁴ Söhlmannbericht, S. 96 ff.

⁸⁵ ebenda, S. 97.

⁸⁶ ebenda, S. 98.

⁸⁷ ebenda, S. 96.

^{88a} LKAN, Meiser Nachlaß 121.

Kreise der Brüder an uns herangetragen ist, dafür verantwortlich geglaubt, daß wir nunmehr diese Vertretung der Evangelischen Kirche in Deutschland darstellen müssen und daß wir deshalb einstweilen die Aufgaben zu übernehmen haben, die nach der heute mitgeteilten Vorlage dem ‚Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland‘ zugebracht sind.“^{88b}

Das war nach dem Brunottebericht der Vorschlag des RBR. Wurm scheint aber diese vorbereitete Erklärung dann doch nicht abgegeben zu haben, wengleich sein Vorschlag als Vorschlag des RBR vorgelegt und diskutiert wurde. Die Landeskirchenführer wünschten eine Leitung von 4 Personen und schlugen dafür Wurm, Niemöller, Dibelius und Meiser vor, was ein Übergewicht von 3 bischöflichen Landeskirchenführern gegenüber Niemöller ergeben hätte. Das wollte offenbar der RBR nicht zulassen. Schließlich einigte man sich auf die merkwürdige Konstruktion eines Rates von 12 Mitgliedern, von denen 7 Personen sogenannte Sprecher der EKID waren. Bezeichnenderweise gehörte keines von den 3 Laienmitgliedern des Rates zu diesen 7 Sprechern. Deutlicher konnte man die Entmündigung der Gemeinde nicht demonstrieren, jener Gemeinde, von der Wurm zu Beginn der Konferenz gesagt hatte, daß jetzt ihre „Vertrauensmänner“ unter „Leitung des Heiligen Geistes“ der Kirche „ein Regiment geben“ sollten.^{89a}

Betrachtet man die Liste der 12 Namen des neuen Rates der EKID, so überwiegen die Vertreter der BK. Man kann von einem Regierungswechsel sprechen. Aber es ist ein Regierungswechsel innerhalb des alten Systems. Das System ist dasselbe. „Es ist also zunächst nicht mehr geschehen“, wie H. Diem 1947 feststellte, „als daß die bisherige Opposition Regierungspartei wurde, und zwar in einer Koalitionsregierung, was an dem früheren Selbstverständnis der BK und ihren Bekenntnissen gemessen etwas wenig ist“.^{89b} Wurm war ehrlich genug von diesem Ergebnis der Treysaer Konferenz zuzugeben: „Etwas Besseres haben wir nicht zustande gebracht. Wir müssen bekennen, daß es uns nicht geschenkt wurde, die Schwierigkeiten wirklich zu überwinden.“⁹⁰

Problematische Rechtskontinuität

Worin bestanden diese unüberwindlichen Schwierigkeiten auf dem Wege zur Einheit der EKID? In den Auseinandersetzungen um die Neuordnung einer EKID fällt der breite Raum auf, den die kirchenrechtliche Argumentation einnimmt. Beide Seiten, die Landeskirchenführer ebenso wie die Bruderräte, kommen mit kirchenrechtlichen Gutachten bewaffnet nach Treysa. In der Argumentation beider Seiten spielt der Begriff der Rechtskontinuität eine Schlüsselrolle. Erik Wolf stellte sich die Frage: „Wie können wir rechtmäßig zu einer solchen (d. h. aus Männern kirchlichen Sinnes und Vertrauens

^{88b} Die drei Männer wollten weitere 9 Brüder an ihre Seite rufen und so dem Gedanken des synodalen Aufbaus der Kirche Rechnung tragen.

^{89a} Vgl. oben S. 29.

^{89b} H. Diem, Die Problematik der Konvention von Treysa, in H. Diem, *Sine vi sed verbo*, 1965, S. 114.

⁹⁰ W. Stählin, *Via Vitae*, 1968, S. 530.

bestehenden) Synode kommen?“ Er antwortete: „Für einen Weg, der dem Wesen der Kirche gemäß ist und auch dem *Rechtsgedanken* genüge tut, bietet sich als Ausgangspunkt die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche!“⁹¹ Um die Rechtskontinuität zu wahren, wollte der RBR also an Barmen und Dahlem anknüpfen.

Brunotte seinerseits erklärte: „Für den Neubau kirchlicher Organisation sowohl in der Deutschen Evangelischen Kirche wie in den Landeskirchen ist die Rechtskontinuität so weit als irgend zugänglich zu wahren.“⁹² Dieses von ihm hochgeschätzte Gut der Rechtskontinuität wollte er so wahren, daß man in Treysa der „Deutschen Evangelischen Kirche anstelle der fehlenden Organe (d. h. Reichsbischof, Geistliches Ministerium, Nationalsynode) eine neue provisorische Leitung“ gab, „die einstweilen . . . die Geschäfte führt und eine Neuordnung der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vorbereitet.“⁹³

Indem sich beide Richtungen so um Rechtskontinuität bemühen, geben beide zu verstehen, daß die Kontinuität der Kirche für sie ein wichtiges Problem ist. Wer sich ein wenig in der ökumenischen Bewegung auskennt, weiß, daß die Frage nach der Kontinuität immer dann in den Vordergrund tritt, wenn Kirchen sich zusammenschließen wollen. Denn hier taucht eine Schwierigkeit auf. Die Kirchen können ihre Vergangenheit nicht einfach verleugnen. Sie können nicht davon lassen, daß Gott sie gesegnet und geführt hat. Ihre Vergangenheit ist schließlich für sie Verbindung zum Ursprung der Kirche. Von diesem Ursprung würde sich eine Kirche, die auf Kontinuität verzichtet, abschneiden lassen. Und wenn Kirchen sich zusammenschließen, müssen sie die Gewißheit haben, daß sie in der vereinigten Kirche nicht aufgehen, sondern sich fortsetzen. Auf die Frage, worin sich diese Kontinuität ausdrückt, haben die Kirchen verschiedene Antworten gegeben. Einige Kirchen sehen ihre Kontinuität gewährleistet durch ihr Festhalten an der apostolischen Sukzession des bischöflichen Amtes. Die römisch-katholische Kirche hat die Kontinuität bis zum zweiten Vaticanum in der Kontinuität der Institution gesehen, wobei diese Institution vor allem unter juristischen Gesichtspunkten gesehen wurde. Die Konstitution über die Kirche versucht die Kirche vor allem als geistliche Größe darzustellen: „Der Anspruch der Kontinuität erfährt eine Verinnerlichung.“⁹⁴ Aber auch in dieser gewandelten Interpretation erhält die römisch-katholische Kirche ihr Verständnis von der Kontinuität, die in der Institution, ihrer Institution liegt, aufrecht. Wie stehen die Reformationskirchen zur Frage der Kontinuität? In ihrer Suche nach der Erneuerung der Kirche haben die Reformatoren mit der Vergangenheit gebrochen. Die Reformation ließ neue Kirchen entstehen, die die Kontinuität der äußeren Institution durchbrachen. Aber damit zerbrach nicht die Kontinuität überhaupt. Vielmehr waren die Reformato-

⁹¹ Söhlmannbericht, S. 194, (Unterstr. vom Verfasser).

⁹² Brunottebericht, Anlage 11, These 6 in AKK 047.

⁹³ ebenda, These 12.

⁹⁴ Lukas Vischer, Die Einheit, die wir suchen, März 1965, S. 4, vervielfältigter Vortrag, ÖRK.

ren davon überzeugt, daß sie in der Kontinuität der wahren Kirche Gottes standen. Diese eigentliche Kontinuität der Kirche lag für sie „in Gottes ständig erneuerndem Handeln“. „Die Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, können darum den äußeren Zeichen der Kontinuität nicht dieselbe Bedeutung zuschreiben wie andere Kirchen. Sie müssen auf Grund ihrer Erfahrung immer wieder darauf hinweisen, daß die wahre Kontinuität in Gottes Handeln allein liegt und daß die Kirche sich nie auf äußere Gegebenheiten verlassen kann. Sie müssen es tun, nicht weil sie einzig auf diese Weise ihre eigene Existenz rechtfertigen können . . .“, sondern „weil die Kirche, die sich ihre Kontinuität sichtbar machen will, in der Gefahr steht, sich in sich selbst zu verfangen“. ⁹⁵ Versucht sie aber, sich ihre Kontinuität sichtbar zu machen, wird sie „den Anschluß an sich selber suchen, immer darum bemüht sein, ihre Identität gestern, heute und morgen nachzuweisen. Sie steht damit immer in der bewußten und noch weit häufiger unbewußten Versuchung, sich selbst . . . als den Fels zu beweisen, der unerschütterlich und unveränderlich im Strome der Zeit standhält . . .“. ⁹⁶ Sollte Treysa darum „nichts Besseres“ zustande gebracht haben, weil man sich in der Planung für die EKID lieber auf die Rechtskontinuität verließ als auf die Kontinuität, die allein in Gottes ständig erneuerndem Handeln an seiner Kirche durch sein Wort und Sakrament liegt? ⁹⁷

Die erste Sitzung des Rates der EKID

Die erste Sitzung des neuen Rates fand im Anschluß an die Konferenz am Nachmittag des 31. August statt. An ihr nahmen mit Ausnahme der drei Laienmitglieder alle Ratsmitglieder teil. ⁹⁸ Weil die Kirchenführerkonferenz so viel Kraft und Zeit auf die Frage der vorläufigen Leitung der EKID hatte verwenden müssen, waren andere wichtige Fragen nicht behandelt worden. Diese Last ungelöster Probleme fiel nun auf die Schultern des Rates. Natürlich konnte er in seiner kurzen ersten Sitzung nicht alle liegengebliebenen Dinge bearbeiten. Zu ihnen gehörte u.a. die Schuldfrage, die Wurm in seinem „Wort an die Christenheit im Ausland“ anzupacken versucht hatte. Wie Wurm in einem Brief an den Vorläufigen Ausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 6. August angekündigt hatte, waren für Treysa auch „besondere Beratungen vorgesehen, um die Mitarbeit der DEK in der ökumenischen Bewegung und besonders auch im Rahmen der ökumenischen Studienarbeit in jeder Weise auszubauen“. ⁹⁹ Auch zu diesen Beratungen scheint es nicht gekommen zu sein, auf jeden Fall nicht zu einer entsprechenden Be-

⁹⁵ ebenda, S. 8 f.

⁹⁶ ebenda, S. 9.

⁹⁷ „In Treysa fand kein gemeinsamer Abendmahlsgang aller Konferenzteilnehmer statt“. Söhlmannbericht, S. 9.

⁹⁸ Nach handschriftlichen Aufzeichnungen von Meiser hat auch Brunotte teilgenommen. Vgl. LKAN, Meiser 121.

⁹⁹ AÖR, Gen. Sec. Akte Schönfeld. Schönfeld hat diesen Brief mit eigenem Begleitbrief an Visser't Hooft vom 24. 8. weitergeleitet.

schlußfassung. Das zeigt der Brief, den Wurm am 31. August von Treysa aus nach Genf geschrieben hat. Er war bezeichnenderweise gerichtet an die „Leitung des Reconstruction Committee und des Reconstruction Department des Ökumenischen Rates der Kirchen“.¹⁰⁰ Darin teilte Wurm den „einstimmigen Beschluß der in Treysa versammelten Bischöfe und Leiter der seither in der Deutschen Evangelischen Kirche vereinigten Landeskirchen, der Mitglieder des Beirates des Kirchlichen Einigungswerkes und des Reichsbruderates“ mit, ihm als Ratsvorsitzenden, das „Präsidium des Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland zu übertragen.“ Ferner, so hieß es, „haben sämtliche in Treysa versammelten bevollmächtigte Vertreter der Landeskirchen das Nationale Wiederaufbaukomitee der Evangelischen Kirche in Deutschland konstituiert und Herrn Konsistorialrat Dr. theol. Eugen Gerstenmaier mit der Wahrnehmung der Geschäfte des Hilfswerks beauftragt“. Wurm bevollmächtigte Gerstenmaier dementsprechend zur Vertretung des Hilfswerks im In- und Ausland und bat um Unterstützung des Hilfswerks.

Damit wurden die ökumenischen Beziehungen der EKID auf das Gebiet der ökumenischen Wiederaufbauhilfe eingegrenzt. Auch das war gemessen an der ökumenischen Bedeutung des deutschen Kirchenkampfes wenig und mußte im Stabe des ÖRK zu Rückfragen führen.

Der erwähnte Brief ist aber auch insofern merkwürdig, als weder Söhlmann noch Brunotte von einem förmlichen Beschluß der Kirchenführerkonferenz in Treysa in Sachen Hilfswerk berichten. Das Hilfswerk selber war in einem vom 1. August 1945 datierten gedruckten Rundschreiben aus Stuttgart bereits allen kirchlichen Behörden als existierend bekanntgegeben worden.^{101a} Der Kirchenführerkonferenz in Treysa wurde das Hilfswerk als fertige Organisation vorgestellt. Es war das erste gesamtkirchliche Werk der EKID und bestand bereits vor der Gründung der vorläufigen Leitung der EKID. Das Hilfswerk gewann damit gegenüber zwei anderen gesamtkirchlichen Behörden, der Kirchenkanzlei und dem Kirchlichen Außenamt, die erst in Treysa auf der Sitzung des Rates in Asmussen bzw. Niemöller ihren neuen Leiter gesetzt bekamen,^{101b} einen erheblichen Vorsprung. Als Niemöller als neuer Leiter des KA, – Heckel wurde vom Rat abgesetzt und mit Wirkung vom 1. 1. 46 in den Ruhestand versetzt – anfang, die ökumenischen Kontakte der EKID aufzubauen, traf er überall auf die Spuren Gerstenmaiers, der schon vor ihm dagewesen war. Hier lag eine Quelle zukünftiger Kompetenz-Streitigkeiten, die dem Rat später noch mancherlei Kopfzerbrechen machen sollte.

In einem Punkte scheint Wurm von sich aus Klarheit geschaffen zu haben. Er teilte dem „alliierten Kontrollrat“ in Berlin mit, „daß die evangelischen

¹⁰⁰ AOR, Gen. Sec. Akte Wurm, Kopie ohne Unterschrift.

^{101a} AKK, 202, Bd. 1 Hilfswerk der EKD. Unter den Organisationen, mit denen das Hilfswerk Beziehungen unterhält, steht hier neben dem ÖRK das von Schönfeld gegründete „Büro für Hilfswerke an deutschen Kriegsoffizieren in Genf“ auf gleicher Ebene.

^{101b} Söhlmannbericht, S. 105.

Landeskirchen und die Bruderräte der Bekennenden Kirche auf der Konferenz in Treysa am 31. August d. J. beschlossen haben, die Verfassung der deutschen evangelischen Kirche vom 11. Juni 1933, die durch Staatsgesetz vom 14. Juli 1933 anerkannt worden ist, als ungültig zu erklären.“¹⁰² Der alliierte Kontrollrat ließ darauf am 18. 12. 45 antworten, daß er „die Ungültigkeit der Verfassung der deutschen evangelischen Kirche vom 11. Juli 1933, welche durch öffentliches Gesetz vom 14. Juli 1933 anerkannt war, zu billigen“ beschlossen habe. Er werde die „notwendigen Schritte ergreifen, um diese Entscheidungen bekannt und rechtskräftig zu machen“.¹⁰³ Damit war Brunottes These, „das Reichsgesetz über die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 14. 7. 33 . . . gehört nicht zu den ‚nationalsozialistischen Grundgesetzen‘, die durch das Gesetz Nr. 1 des Generals Eisenhower ausdrücklich aufgehoben sind“ freilich nicht ausdrücklich widerlegt, wohl aber hatte sie jetzt ihre Erledigung gefunden. Entgegen Brunottes Rat, daß „es nicht ratsam sein würde, nachträglich eine Aufhebung des Gesetzes durch die Militärregierung zu betreiben“,¹⁰⁴ hatte Wurm mit seinem Schritt eine Rechtskontinuität der EKID mit der DEK abgeschnitten und jedenfalls an diesem Punkte klare Verhältnisse geschaffen.

Am 3. September fand in Genf eine „erste gemeinsame Besprechung“ der Mitglieder des Stabes des ÖRK statt, auf der Schönfeld über Treysa berichtete.¹⁰⁵ Schönfeld berichtete vor allem über das Hilfswerk der EKID. Er behauptete in seinem Brief: „Die Berufung von Dr. Gerstenmaier wurde widerspruchlos . . . zur Kenntnis genommen“. Das war anscheinend zu optimistisch geurteilt, denn am 19. September teilte Visser't Hooft Schönfeld ausdrücklich mit: „So lange nicht geklärt ist, ob Niemöller oder Gerstenmaier oder die zwei zusammen für die auswärtige(n) Beziehungen des Wiederaufbauwerkes verantwortlich sind, werden wir hier Gerstenmaier nicht empfangen können.“¹⁰⁶

Eine weitere Unklarheit war die Vermischung von Schönfelds Bureau Intermédiaire mit der Wiederaufbauabteilung des ÖRK. Der Neuaufbau der Beziehungen zwischen EKID und ÖRK mußte in organisatorischer und personeller Hinsicht auf klare Fundamente gestellt werden, wenn er zukünftigen Belastungen gewachsen sein sollte. Daß solche Belastungen mit den bereits erfolgten Enthüllungen über deutsche Kriegsverbrechen und der anlaufenden Berichterstattung der Presse über die Nürnberger Prozesse kommen würden, war einsichtigen ausländischen Beobachtern im Stabe des ÖRK in Genf klar.

¹⁰² AKK, 310, Bd. I, Schreiben v. 10. 10. 45, Kopie.

¹⁰³ LKAS, WN, D 1 230, Übersetzung des engl. Originals. Mit gleichem Schreiben erkannte der alliierte Kontrollrat „Bischof Wurm als Haupt des vorläufigen Rates der Ev. Kirche in Deutschland an“.

¹⁰⁴ Brunottebericht, Anlage 11, These 8 und 10 in AKK 047.

¹⁰⁵ SN, Schönfeld an Gerstenmaier und Waetjen vom 3. 9. 45, Kopie. Teilnehmer: Visser't Hooft, Freudenberg, Ehrenström, de Weymarn, Michelfelder und Root.

¹⁰⁶ AÖR, Gen. Sec. Akte Schönfeld, Visser't Hooft an Schönfeld vom 19. 9. 45. Kopie.

Die Beziehungen zwischen der EKID und dem ÖRK konnten daher nicht allein auf die Basis von im Kriege bewährten Freundschaften wie diejenige zwischen Schönfeld und Gerstenmaier gestellt werden. Sie bedurften der breiten Basis der Zustimmung aller Mitglieder des Vorläufigen Ausschusses des ÖRK, der Anfang 1946 zusammentreten sollte. Es mußte versucht werden, eine Zusammenkunft zwischen dem neugegründeten Rat der EKID und einer Delegation des ÖRK zustande zu bringen. An der Vorbereitung einer solchen Begegnung arbeitete Visser't Hooft mit aller Energie. Der nächstmögliche Termin war der 18. Oktober, an dem der Rat in Stuttgart zusammentreten wollte.

Greift man das eingangs benutzte Wort von Treysa als „einmaliger Gelegenheit“ wieder auf, und fragt man sich, was die in Treysa Versammelten aus dieser Gelegenheit gemacht haben, so kann man wohl kaum behaupten, die einmalige Gelegenheit sei restlos genutzt worden. Eher ist man geneigt, von einer „verpaßten Gelegenheit“ zu sprechen. Aber eine solche Feststellung wäre angesichts der zu bewältigenden Schwierigkeiten und ernsthaften Bemühungen der Beteiligten ungerecht. Am zutreffendsten wäre es doch wohl, von einer „verschobenen Gelegenheit“ zu sprechen. Weil man sich nicht einigen konnte, schloß man einen Kompromiß. Man schuf im Rat der EKID eine vorläufige Leitung der noch nicht vorhandenen EKID und schob diesem Rat alle diejenigen Probleme zur Behandlung zu, die man selbst nicht hatte lösen können.

Aber kann man wirklich „eine Gelegenheit verschieben“? Und konnte der so gebildete Rat diejenigen Probleme lösen, die eine Kirchenführerkonferenz 1945 nicht zu lösen vermocht hatte? Eine Antwort darauf mußte die Geschichte des Rates der EKID in den folgenden Jahren geben.

KRITISCHE MISCELLEN

Circumcelliones - cotopitae - cutzupitani

Von Rudolf Lorenz

In der Deutung der donatistischen Circumcelliones¹ stehen sich zwei Typen gegenüber, die sich zwar nicht ausschließen, die aber die Akzente verschieden verteilen. Bei der einen Auffassung liegt der Nachdruck auf der sozialen Stellung und Tätigkeit der Circumcellionen, sie sind ein Stand freier Landarbeiter.² Ihre sozialrevolutionäre Tendenz wird seit F. Martroye³ immer wieder hervorgehoben oder auch bestritten.⁴ Die andere Auffassung betrachtet die Circumcellionen vor allem als religiöse Bewegung. Sie sind eine Art von Mönchen⁵ – besonders R. Reitzenstein⁶ hat auf Parallelen zwischen orientalischen asketischen Bruderschaften und den Circumcellionen aufmerksam gemacht – oder sie gelten als Gruppen von Märtyrerverehrern, die sich bei den Märtyrerschreinen (cellae) auf dem Lande aufhalten.⁷ Gegenüber E. Tengström,⁸ der – ohne die religiöse Seite der Circumcellionenbewegung zu leugnen – die Meinung vertrat, es handele sich bei ihnen um Landarbeiter, Oliven-Erntearbeiter im südlichen Numidien, hat sich jüngst S. Calderone in einem interessanten Aufsatz⁹ wieder dafür eingesetzt, daß die Circumcellionen Mönche gewesen seien. Er lehnt die Deutung als Landarbeiter rundweg ab. Tengström stützte sich u. a. auf das kaiserliche Gesetz gegen die Donatisten vom Jahre 412 (CTh 16, 5, 52), das im Edikt des Königs Hunerich

¹ Das wichtigste Material im Thesaurus ling. lat. s. v. circumcellio. Übersicht der neueren Lit. bei A. Mandouze, S. Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce, Paris 1968, 357–61.

² Ch. Saumagne, Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circoncellions d'Afrique. Annales d'hist. économique et sociale 6 (1934) 351–64.

³ Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et circoncellions. Rev. des questions hist. 76 (1904) 353–416; 77 (1905) 5–53.

⁴ Bestritten z. B. von E. Tengström, Donatisten u. Katholiken. Soziale, wirtschaftliche u. politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung, Göteborg 1964, 66–78.

⁵ M. v. Nathusius, Zur Charakteristik der Circumcellionen des 4. und 5. Jahrhunderts, Greifswald 1900.

⁶ R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lusiaca. Göttingen 1916, S. 50–5; 57; 140; 195–7.

⁷ W. H. C. Frend, The Donatist Church. Oxford 1952, S. 173 f.

⁸ S. o. Anm. 4.

⁹ S. Calderone, Circumcelliones. La Parola del Passato 22 (1967) 94–109.

v. Jahre 484¹⁰ wiederholt und gegen die Katholiken gewendet wird – unter Beziehung des Urtextes anstelle der gekürzten Fassung des Codex Theodosianus.¹¹ In dem kaiserlichen Gesetz erscheinen in der Aufzählung der Stände, die bei Festhalten am Donatismus mit Geldstrafen belegt werden, als letzter ordo die Circumcellionen: circumcelliones (fisco cogantur inferre) argenti pondo decem. Qui nisi a conductoribus, sub quibus conmanent, vel procuratoribus executori exegenti fuerint praesentati, ipsi teneantur ad poenam. Tengström versteht die Anweisung, welche die Verwalter und Großpächter (conductores) von Gütern zur Anzeige sich verbergender Donatisten verpflichtet, als Forderung zur Auslieferung der Circumcellionen. Diese stünden also in einem Arbeitsverhältnis unter den conductores (sub quibus conmanent). Dementgegen zeigt Calderone anhand des Hunerichediktes, daß diese Anzeigepflicht nicht bloß gegen die Circumcellionen, sondern gegen alle Gruppen von Donatisten galt.¹² Es sei also kein besonderes Verhältnis zwischen conductores und circumcelliones vorausgesetzt und damit entfalle das Argument für die Landarbeitertheorie. Immerhin wird auch bei der Textauslegung von Calderone, die ich für wahrscheinlich halte, eine Beziehung von conductores und circumcelliones nicht ausgeschlossen. Zudem bleibt das Zeugnis im programma des comes Marcellinus von 411: Hi autem qui in praediis suis circumcellionum turbas se habere cognoscunt¹³ und von CTh 16, 2, 31,¹⁴ wo das Eingreifen auch der possessores gegen die Circumcellionen gefordert wird.¹⁵

Für die Deutung der Circumcellionen als Mönche benutzt Calderone (S. 99 ff.) eine Stelle bei Isidor v. Sevilla:¹⁶ qui (scil. circumcelliones) sub habitu monachorum usquequaque vagantur . . . und verfolgt diese Linie zurück zu Augustin Enarr. in ps. 132, 3 und De op. Monach. 28, 36. Aber es ist ganz deutlich, daß Augustin an letztgenannter Stelle nicht Circumcellionen, sondern die aus dem Orient stammende Xeniteia, das Wandermönchtum meint. Er nennt die Circumcellionen nicht und es fehlt auch jede Anspielung auf Gewalttaten, die ihm geläufig ist, wenn er von Circumcellionen spricht. Und in Enarr. in ps. 132, 3 beruht die Gegenüberstellung von circumcelliones auf donatistischer, monachi auf katholischer Seite nicht auf einer Gemeinsamkeit beider Bewegungen.¹⁷ Vielmehr greift Augustin zwei Erscheinungen heraus, die für beide Kirchen charakteristisch sind und betont ihren unversöhnlichen Gegensatz: comparentur ebriosi cum sobriis, praecipites cum consideratis, furentes cum simplicibus, vagantes cum congregatis.¹⁸ Er sagt ausdrück-

¹⁰ Victor v. Vita, Hist. persec. 3,3–14. CSEL 7 S. 72–8.

¹¹ Das zeigt Tengström S. 30.

¹² S. 97 ff.

¹³ PL 11, 1420a.

¹⁴ v. 15. 1. 409 nach Seeck, Regesten S. 95, 40 ff.

¹⁵ s. Tengström S. 163.

¹⁶ De eccl. off. 2, 16, 7. PL 83, 796 f.

¹⁷ gegen Calderone S. 101.

¹⁸ Enarr. in ps. 132, 3. Dasselbe gilt für die von Calderone noch genannte Stelle ep. ad Cath. 16, 40 ff.

lich, daß die Donatisten das Mönchtum ablehnen.¹⁹ Das Wandern macht die Circumcellionen noch nicht zu Mönchen. Es muß bei der Feststellung von Martroye und Tengström bleiben, daß Isidor (und vor ihm Cassiodor)²⁰ Augustin mißverstanden haben. Ihre Verwechslung von Wandermönchen²¹ und Circumcellionen kann das Problem nur verwirren.

Das Kernstück der Beweisführung Calderones betrifft den Terminus *cotopitae*. Isidor v. Sevilla sagt: *circumcelliones dicti eo, quod agrestes sint, quos cotopitas vocant, supradictae haeresis (scil. Donatistarum) habentes doctrinam.*²² Dazu ist Beatus v. Liebana, In Apocalipsin, Praef. 53–55 (Sanders) zu stellen: *Hi Graeco vocabulo cotopitas dicuntur, quos nos latine circilliones dicimus, eo quod agrestes sint.* Hinter dem Text könnte Ticonius stehen.²³ Calderone entfernt zunächst die in *agrestes* liegende Beziehung zur Landarbeit, indem er unter Berufung auf Augustin, haer. 69 (*circumcelliones genus hominum agreste et famosissimae audaciae*) „*agrestes*“ als *feroce, animalesco* deutet (S. 103) – womit er die Bahn frei hat zu einer Erklärung von *cotopitae*, die nichts mit dem Bauerntum zu tun hat. Er leitet es aus dem Koptischen ab; es sei gebildet aus *ket* (von *kōte* = *circumire*, *κυκλοῦν*) und dem Substantiv *aouet* (= *raggruppamento cenobitico*, *μοναστήριον* vom Typ der *λαῦρα* oder *κελλα*). Aus *kēt-aouet* sei im griechisch-lateinischen Gebiet *cotopita* geworden, dessen lateinische Übersetzung *circumcellio* sei. Calderone sieht die *cotopitae* als Mönche an, die von Kloster zu Kloster bzw. von *cella* zu *cella* wechseln (S. 105 ff.). Das klingt bestechend und die Ableitung von *cotopitae* hat auch den Beifall Frends gefunden,²⁴ obwohl dieser die Circumcellionen nicht für Mönche hält. Er verbindet das Wandern der Circumcellionen weiterhin mit dem Aufsuchen von Märtyrergräbern.

Die Meinung Calderones ist schwer mit dem gesamten Quellenbefund zu vereinbaren: wenn die Circumcellionen Wandermönche sind, bei denen doch kein Besitz vorausgesetzt werden kann, ist völlig unerfindlich, wieso sie 412 mit einer Geldbuße von 10 Pfund Silbers belegt werden können! Doch abgesehen davon halte ich Calderones Erklärung von *cotopitae* für sehr fraglich und sehe mich veranlaßt, auf meine 1966 vorgetragene Deutung zurückzukommen.²⁵

Es ist davon auszugehen, daß die Circumcellionen punisch sprachen,²⁶ wobei unter „punisch“ nicht „berberisch“ zu verstehen ist.²⁷ *Cotopita* führt auf

¹⁹ Enarr. ps. 132, 3: *Sed tamen dicere consueverunt: Quid sibi vult nomen monachorum? Vgl. Petilians Polemik gegen das Mönchtum: Aug., C. litt. Petil. 3, 40, 48.*

²⁰ Cassiodor, in ps. 132, 1.

²¹ Vgl. Reg. Benedicti I, 10: (*gyrovagi*) *qui tota uita sua per diuersas prouintias ternis aut quaternis diebus per diuersorum cellas hospitantur...*

²² Isid., *Origines* 8, 5, 53 (Lindsay).

²³ doch vgl. hierzu Lorenz, ZKG 77 (1966) 26 A. 34.

²⁴ W. H. C. Frend, *Circumcellions and Monks*, JThS 20 (1969) 542–9.

²⁵ s. ZKG 77 (1966) 26.

²⁶ Augustin, ep. 108, 5, 14. Vgl. ep. 66, 2; 209, 3.

²⁷ s. M. Simon, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962, S. 93 u. 95 und vor allem F. Miller, *Local Cultures in the Roman Empire. Libyan, Punic and Latin in Roman Africa*. JRS 58 (1968) 126–34.

die Radikale *ctp*, dem entspricht die semitische Wurzel *qtp*. Sie ist zwar im Phönizisch-Punischen bisher noch nicht nachgewiesen.²⁸ Aber unsere Kenntnis des punischen Vokabulars ist bruchstückhaft und angesichts der Verbreitung von *qtp* in dem nahe verwandten Hebräischen und Aramäisch/Syrischen (auch in anderen semitischen Sprachen) ist ihr Vorhandensein im Punischen mit Sicherheit anzunehmen.

Hebräisch *qātap*, aramäisch/syrisch *q^otap* bedeutet „abreißen“, „abpflücken“ von Ähren, Zweigen,²⁹ Früchten,³⁰ „sammeln“, „ernten“. ³¹ Das Wort wird für die Weinlese ebenso wie für das Abpflücken von Ähren gebraucht, wobei *nomina actionis* gebildet werden: *qittup* im Hebräischen, *q^otāpā*, *qitpā*, *qittupā* im Aramäischen.³² Im Syrischen findet sich ein *nomen agentis* *qātōpā*, „Sammler“ (von Weintrauben).³³

Wenn man die Form *cotopita*, die ja den Träger einer bestimmten Eigenschaft und Tätigkeit bezeichnet, erklären will – wobei ich das Folgende unter allem Vorbehalt vortrage, da hier dem Semitisten das Wort gebührt – wäre zunächst an das Partizip *Qal* zu denken. Dieses würde im Punischen **qōtēp*, bzw. **qūtēp*³⁴ lauten. Dabei braucht die eventuelle spirantische Aussprache des *p* nicht zu stören, da die lateinischen Umschriften spirantische Medien oft nicht bezeichnen.³⁵ Doch vermeidet man die phonetischen Schwierigkeiten, welche das *ē* der Partizipialform bietet, wenn man vom Infinitivus absolutus ausgeht. Der hebräische inf. absol., den es ebenso im Punischen gibt, drückt eine Handlung aus;³⁶ die an die Form des Infinitivs (*qātōl*) sich anschließenden *Nomina* bezeichnen in der Regel die Handlung oder den Zustand.³⁷ In unserem Falle würde der inf. absol. hebräisch *qātōp*, punisch vermutlich **qātūp*³⁸ lauten und „Abpflücken“, „Abreißen“ bedeuten.

Es gibt nun ein semitisches Suffix *-i*, welches die Zugehörigkeit zu einem Ding, Ort, Volk usw. bezeichnet.³⁹ z. B. hebräisch *ragli* „Fußgänger“ (zu *rāgāl*, Fuß) *ʾiḥudi* „Judäer“; äthiopisch: *ḥarāš-i* „zum Pflügen gehörig“, „Bauer“;⁴⁰ phönizisch-punisch: *milkī* „zur Königsfamilie gehörig“, *ʾaḥarī* „zum anderen gehörig“, *šardanī* „der Sardinier“. ⁴¹ Das ergibt für *qtp* die Form **qātūpi* „zum

²⁸ s. Ch. F. Jean / J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965.

²⁹ s. Gesenius/Buhl, *Hebr. u. aram. Handwörterbuch*, s. v.

³⁰ *q^otap* = *decerpsit fructum*. *Thesaurus syriacus*, ed. P. P. Smith, Oxford 1901, s. v.

³¹ C. Brockelmann, *Lexicon syriac.* s. v.

³² s. J. Levy, *Neuhebräisches u. chald. Wörterbuch*, s. v.

³³ s. Brockelmann und Smith. Zum syrischen *nomen agentis* vgl. J. Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, Leipzig 1894, S. 176 f.

³⁴ Zur Trübung von *ō* zu *ū* im späten Punisch s. Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, § 7 S. 25.

³⁵ J. Friedrich, *Phönizisch-punische Grammatik*, Rom 1959, § 38 S. 18.

³⁶ Gesenius / Kautzsch, *Hebr. Grammatik* § 113a, S. 353 f.

³⁷ ebd. § 83b, S. 235.

³⁸ Friedrich (s. o. A. 35) § 138a, S. 59 f.

³⁹ Barth (s. o. A. 33) § 217, S. 354.

⁴⁰ Barth § 27 f., S. 42; § 41 a bb, S. 59; § 47 a β, S. 69.

⁴¹ Friedrich § 204, S. 90 f.

Pflücken gehörig“, „Pflücker“. Ein gelehrter Donatist (Ticonius? s. o. zu A. 23) oder ein Grammatiker konnte das durch Anfügung der gräzisierungsendung *-της*, bzw. *-ης* (solche Gräzizismen sind in Nordafrika nicht ungewöhnlich, wie aus der Bezeichnung *agonistici* für die Circumcellionen⁴² hervorgeht), die zu *-ita* latinisiert wird,⁴³ seinen Lesern schmackhaft machen. Aus *qātūpita wird *cotopita*, „der Pflücker (von Oliven?)“, „der Sammler, Ernter“. Über den Vokalismus des Punischen, besonders des Vulgärpunischen, wissen wir nicht allzuviel; ein Hinweis auf die hier möglichen Varianten ist etwa, daß der hebräische Typ *qātōn* punisch als *Cothon* (Hafen von Karthago) erscheint.⁴⁴

Über Wiederholung des oben geäußerten Vorbehalts könnte noch gefragt werden, ob bei *cotopita* die semitische Abstraktendung *-ut*, bzw. *-it* im Spiele ist. Würdebezeichnungen und Amtsnamen sind ja Abstraktbegriffe. So bildet das Syrische zu *kātōbā* „Schreiber“ das Abstraktum *kātōbutā* „Kunst des Schreibens“. Ähnlich *tar'aiūtā* „munus ostiarii“. Solche Abstrakta haben auch kollektiven Sinn, z. B. *n'biūtā* „Schaar von Propheten“, *talmidūtā* „Schaar der Jünger“ usw. Im Hebräischen: *gālūt* „Exil“ und „Exulanten“, *se'erit* „Rest“ und „die Übriggebliebenen“. Das Phönizisch/Punische kennt diese Abstraktsuffixe ebenfalls: 'abūt „Vaterstellung“, *rešit* „Auserlesenheit“, *mamlakūt* „Königtum“, „König“.⁴⁵ Ob im Zuge des ursemitischen Typus *qatālu* (hebr. *qātōl*)⁴⁶ ein nomen *agentis* (hebr.: *bāhōn* „Prüfer der Metalle“, 'āšōq „Bedrucker“)⁴⁷ gebildet und dies durch die Abstraktendung kollektiviert werden kann (*qātūpit, latinisiert zu der Berufsbezeichnung *cotopita* in Analogie zu *agricola*, *scriba*, *auriga*?) vermag und wage ich nicht zu sagen. Doch glaube ich gezeigt zu haben, daß die Ableitung von *cotopitae* aus dem Punischen möglich ist und für Numidien näher liegt als aus dem Koptischen.

Die von Augustin als Benennung der Donatisten in Rom überlieferte Form *cutzupitae*⁴⁸ und *cutzupitani*⁴⁹ hängt, wie auch *Calderone*⁵⁰ meint, mit *cotopitae* zusammen. Sie dürfte sich aus der spätpunischen Trübung von *ō* zu *ū* und der ungenauen Wiedergabe des Dentals in der lateinischen Umschrift erklären. So erscheint z. B. punisch *šōfēt* im Lateinischen als *sufes*.⁵¹ *Cutzupitae* wird von einem Afrikaner in Rom gegen die dortigen Donatisten als Spottname aufgebracht worden sein – die *vox punica* hat ja ihre komische Wirkung in Rom bewahrt, von des Plautus *Poenulus* bis zu der Schwester

⁴² Optat 3, 4; Augustin, Enarr. in ps. 132, 6.

⁴³ Beispiele wie *eremita*, *trapezita* u. a. bei G. A. C. A. Saalfeld, *Tensaurus Italograecus*, Wien 1884.

⁴⁴ Friedrich § 196c, S. 87.

⁴⁵ Friedrich § 207, S. 91.

⁴⁶ Friedrich § 197a, S. 87.

⁴⁷ s. Bauer/Leander, *Histor. Grammatik der hebr. Sprache*, Halle 1922, § 61 jd, S. 470; Gesenius/Kautzsch (s. o. A. 36) § 84 ak, S. 240f. Auf die Urverwandschaft zwischen *inf. absol.* und *nomen agentis* weist Bauer/Leander hin: § 35 h, S. 317.

⁴⁸ ep. 53, 2. CSEL 34, 2 S. 154, 4 ff.

⁴⁹ ep. ad Cath. 3, 6. CSEL 52, S. 237, 12.

⁵⁰ S. 103 A. 35.

⁵¹ Friedrich § 140a, S. 61. Oder deutet das *tz* auf Geminatio des *t*?

des Septimius Severus, die wegen ihres afrikanischen Akzents gesellschaftsunfähig wurde.⁵²

Die hier vorgetragene Auffassung bedeutet eine Stützung der Theorie von Tengström, daß die Circumcellionen wandernde Oliven-Erntearbeiter gewesen seien. Das schließt nicht aus, daß sie in donatistischer Zeit zu einer religiös bestimmten Gruppe wurden, die auch asketische Züge besitzt.⁵³ Ihre Martyriumsfrömmigkeit, die Frensd hervorgehoben hat, bleibt unbestritten – aber sie sind keine monastische Bewegung. Die religiösen Impulse, die sich im großkirchlichen Mönchtum auswirkten, beschränkten sich im Donatismus auf die Intensivierung des Märtyrertums. Zu beherzigen bleibt das Wort R. Reitzensteins, der von den Circumcellionen sagt: „Die gleichen frühchristlichen Grundanschauungen haben ohne alle äußere Übertragung an verschiedenen Stellen ähnliche Erscheinungen geschaffen“.⁵⁴

⁵² Historia Augusta, Severus 15, 7; vgl. 19, 9.

⁵³ Possidius, Vita Augustini 10. PL 32, 41.

⁵⁴ a.a.O. (s. o. A. 6) S. 195 f.

Rostocker Theologen im Urteil der Marxisten

Von Gert Haendler

1969 erschien aus Anlaß des Jubiläums eine Geschichte der Universität Rostock.¹ Das großformatige, doppelspaltig gedruckte Werk ist vom marxistisch-leninistischen Standpunkt aus geschrieben. Der Rektor G. Heidorn, Lehrstuhlinhaber für Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, schrieb nicht nur ein Geleitwort, sondern nahm maßgeblich Anteil an der Erstellung der Universitätsgeschichte, die er dann dem Staatsratsvorsitzenden W. Ulbricht überreichte; ein Bild von dieser Überreichung fand sich in den Tageszeitungen der DDR. Wir haben es durchaus mit einer offiziellen marxistischen Geschichtsschreibung zu tun. Im Vorwort des Historikers G. Heitz wird dieser Eindruck noch ausführlicher bestätigt. Er sagt zur Planung des Werkes: „Es war ursprünglich festgelegt worden, die Darstellung mit dem Jahr 1965, also mit dem denkwürdigen Besuch abzuschließen, den eine Arbeitsgruppe des Politbüros des ZK der SED unter Leitung des Vorsitzenden des Staatsrates der DDR und 1. Sekretärs des ZK der SED, Walter Ulbricht, der Universität Rostock abstattete, da dieser Besuch und die Aussprache mit Lehrkörper und Studenten eine neue Etappe der Entwicklung der Universität Rostock eingeleitet haben“. Nach 1965 freilich ergab sich „zwingend die Notwendigkeit, den Prozeß der 3. Hochschulreform in die Gesamtdarstellung einzubeziehen und den zeitgeschichtlichen Teil . . . umfangmäßig auszubauen“. Kurz darauf kommt Heitz nochmals auf das Problem der Stoffverteilung zu sprechen: „Im Zuge der Ausarbeitung haben sich die Proportionen noch weiter dahingehend verschoben, daß die Zeitgeschichte etwa ein Drittel des gesamten Manuskripts in Anspruch nimmt. Auf diese Weise sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die letzten zwei Jahrzehnte größere Veränderungen gebracht haben, als die davor liegende Zeitspanne von 530 Jahren“ (S. XIII). Damit sind die Vorzeichen klar gekennzeichnet, unter denen die Darstellung steht. Umso mehr drängt sich die Frage auf: Welche Rolle spielen die Theologieprofessoren in einer marxistisch geprägten Universitätsgeschichte? Allein dieser Frage soll sich die folgende kurze Darstellung zuwenden.

¹ Geschichte der Universität Rostock 1419–1969. Festschrift zur Fünfhundertfünfzig-Jahr-Feier der Universität. Im Auftrage des Rektors und des Wissenschaftlichen Rates verfaßt und herausgegeben von der Forschungsgruppe Universitätsgeschichte unter der Leitung von Günter Heidorn, Gerhard Heitz, Johannes Kalisch, Karl-Friedrich Olechnowitz, Ulrich Seemann. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1969, Bd. I: Die Universität von 1419–1945, 294 S., Bd. II: Die Universität von 1945–1969, 407 S.

Die namentlich genannten Theologen aus der vorreformatorischen Zeit waren „die grimmigsten Gegner der Reformation“ (S. 18). Ihr Widerstand gegen die Reformation war „zwar wesentlich ideologischer Natur; aber hinter ihrer Ablehnung stand nicht zuletzt die Tatsache, daß ein beträchtlicher Teil ihrer Einkünfte aus kirchlichen Hebungen, Einkünften und Stiftungen stammte“ (S. 24). Nach dem Sieg der Reformation heißt es: „In erster Linie war es Melancthon, der Inhalt und Form des Studiums in Rostock beeinflusste“ (S. 37). Es blieb „der kirchliche Einfluß auf die Universitäten erhalten. Die wichtigsten Lehrstühle der Universität blieben in den Händen der Theologen“ (S. 39). Mit Wärme wird Chyträus dargestellt, „einer der bedeutendsten Wissenschaftler der alten Universität“ (S. 47). Auch die Rostocker Reformtheologen des späten 16. und 17. Jahrhunderts werden positiv gewürdigt: „Hatte schon Chyträus in den dogmatischen Lehrstreitigkeiten seiner Zeit eine mehr ausgleichende Stellung eingenommen, so führten seine Amtsnachfolger in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, Paul und Johann Tarnow, die beiden Quistorp, Lucas Bacmeister d. J. u. a. dieses Erbe fort“ (S. 61). Mit Friedrich König vollzog sich ein Umschwung: Seine Wirkung „hat dazu beigetragen, daß die Theologische Fakultät in Rostock im 18. Jahrhundert eine Bastion der strengsten protestantischen Orthodoxie wurde und den zweifelhaften Ruf besaß, besonders streitbar und intolerant zu sein“ (S. 63). Sympathie findet der Pietist Döderlein, dessen Wirksamkeit 1760 zur Gründung einer Gegenuniversität in Bützow führte: „Döderlein hat sein schweres Amt nach besten Kräften ausgefüllt und als Theologe Bützow zu einer Pflanzschule des Pietismus in Mecklenburg gemacht“ (S. 79).

Für die Rostocker Theologen des 19. Jahrhunderts lauten die Urteile kritischer. Da wird Hofman genannt, der 1842–45 in Rostock lehrte, ehe er das Schulhaupt der Erlanger Erfahrungstheologie wurde: „Diese Schule führte den Glauben aus dem Bereich des pietistischen Subjektivismus auf die altlutherische Lehre zurück, die einfache Wiedergabe von Bibeltexten und Dogma gewann den Vorrang vor der Interpretation der Schriften. Vom Vormärz bis in die Reaktionsperiode wurde diese theologische Richtung zum Pendant der politischen Reaktion: mit den Forderungen nach der Einheit der unveränderten Lehre ging die Forderung nach der Garantie der unveränderten Gesellschaft konform“ (I, 137). Summarisch spricht Bd. I, S. 116 von dem sich nach 1850 ausbreitendem „Ungeist, der an der Universität von den stockreaktionären neulutherisch-orthodoxen Theologen Krabbe, Philippi und Delitzsch repräsentiert wurde“. Dagegen rühmt Bd. II, S. 209 (Anm. 41), daß die stoffreichste biographische Darstellung über David Chyträus immer noch von Otto Krabbe stamme; die Häufigkeit seiner Nennung in den Anmerkungen zeigt indirekt seine Bedeutung. Der liberal-fortschrittliche Theologe Julius Wiggers, der nach 1850 seine Professur verlor, wird mehrfach genannt und „zu den besten Traditionen der Rostocker Universität“ gerechnet (I, 113). Später finden wir ihn schlechter beurteilt: „Die politische Zielsetzung der Bourgeoisie erheischte den praktischen Politiker, den geschickten Taktiker, der sich über Prinzipien und theoretische Systeme hinwegsetzen

konnte, denn jetzt ging es ja nur noch um das Aushandeln des Klassenkompromisses. Diesen Typus sehen wir in Rostock in Julius Wiggers verkörpert“ (I, 121). Auch M. Baumgarten, der wenige Jahre nach Wiggers seine Professur verlor, wird überraschend schlecht beurteilt: „Michael Baumgarten war kein Revolutionär und kein Demokrat, er sprach nicht auf Volksversammlungen und verfaßte keine politischen Programme; er war nichts weiter als ein gemäßigt liberaler Theologe“ (I, 116). Krabbe bekämpfte Baumgartens Lutherdeutung „unter ausschließlicher dogmatischer Berufung auf den 13. Römerbrief“ (I, 117). Baumgartens Kritik war „der letzte Versuch einer milden Opposition“ (I, 118). Getadelt wird Julius Hashagen, der 1898 in einem Gutachten zur Flottenvorlage „in unbekümmerter Harmlosigkeit die seiner Meinung nach friedensfördernde, rein handelspolitische Notwendigkeit der Schlachtflotte“ betonte (I, 126). Bedeutung als Wissenschaftler wird den Alttestamentlern Eduard König, Wilhelm Volck, Julius Koeberle und Ernst Sellin zugestanden, weil sie „die moderne historisch-kritische Forschung wenigstens auf dem Gebiet der alttestamentlichen Theologie in Rostock allmählich“ durchsetzten (I, 153). Der Kirchenhistoriker Wilhelm Walther war „immerhin ein Forscher von Rang“ (ebda), auch wenn er sich besonders nach 1918 der Reaktion verschrieb (I, 166).

Ausführlich werden die Systematiker Paul Althaus und Friedrich Brunstäd dargestellt: „Bei Althaus standen subjektiv ehrliche Vaterlandsliebe, ein teilweise von christlichem Ethos geprägtes Suchen nach Möglichkeiten zur Veränderung einer als unvollkommen erkannten Umwelt sowie einige richtige Teileinsichten in die Ursachen dieser gesellschaftlichen Misere neben ausgesprochen reaktionären und für den gesellschaftlichen Fortschritt gefährlichen Folgerungen. Auch bei ihm finden wir als Resultat dieser Widerspiegelungen der in sich zerrissenen bürgerlichen Gesellschaftsordnung und mit ihr kongruent eine z. T. heillose Konfusion der Gedanken . . .“. Es wird Althaus bescheinigt, daß er „in oft sehr polemischer und scharfer Form Stellung gegen die barbarische faschistische Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘ mit ihrem Wotansglauben und einem auf die Nazis zugeschnittenen extrem politischen Christentum“ Stellung genommen habe. Zugleich wird kritisiert, daß seine Anschauungen „zu den faschistischen keineswegs klar abgegrenzt waren und seine politisch ideologische Haltung sich zumindest in oft sehr naher Nachbarschaft zur faschistischen befand“ (I, 181). Auch das Urteil über Brunstäd weist Licht und Schatten auf, wobei jedoch die hellen Akzente etwas stärker sind als bei Althaus. Brunstäd war „einer der profiliertesten und aktivsten Mitglieder der Theologischen Fakultät“ (I, 182). 1930 wurde er Rektor. „Mit großer persönlicher Einsatzbereitschaft und organisatorischem Talent wurde in seiner Amtszeit in relativ kurzer Zeit eine neue Satzung der Universität und eine neue Studentenverfassung erarbeitet“ (I, 183). „Demokratie und Freiheit, Rechte und Pflichten des Bürgers, verstanden in den Schranken der bürgerlichen Demokratie, wollte Brunstäd gewährleistet wissen“ (ebda). Kritisiert werden Brunstäd's Soziallehren: „Brunstäd unterstrich besonders den Antimarkxismus dieses ‚christlichen Sozialismus‘, indem er

in mehreren Veröffentlichungen gegen die Eigentums-Klassen- und Staatsauffassungen verschiedener Spielarten des Sozialismus, insbesondere aber gegen den wissenschaftlichen Kommunismus von Marx und Engels polemisierte und eine eigene programmatische Konzeption entwickelte“. Das harte Nebeneinander von Licht und Schatten kommt in folgenden Sätzen besonders heraus: „Brunstädt geriet als Anhänger der Bekennenden Kirche, zu der sich alle Mitglieder der Rostocker Theologischen Fakultät zählten, in Widerspruch zum Hitlerregime. Er widersetzte sich den Bestrebungen der Nazis, die Evangelische Kirche gleichzuschalten und war zweifellos einer der Organisatoren der Aktionen Rostocker Studenten und Professoren gegen die Wahl eines nationalsozialistischen Reichsbischofs gewesen. Brunstäds politische und theologische Position weist ihn als Theoretiker und Ideologen der imperialistischen Bourgeoisie aus. Als Mitglied der DNVP vertrat er das revanchistische Programm des deutschen Monopolkapitals“. Summarisch heißt es am Schluß jenes Kapitels: „Am Beispiel des Rostocker Theologen Friedrich Brunstädt wird die überaus komplizierte und widersprüchliche Haltung bürgerlicher Hochschullehrer und Wissenschaftler zum Faschismus besonders deutlich. Bei aller Anerkennung des persönlichen Mutes, der Leidenschaft und Initiative in ihrer Haltung gegen den Faschismus kann nicht verschwiegen werden, daß sie einerseits ideologische Wegbereiter dieser barbarischen Herrschaft des deutschen Imperialismus waren und andererseits Ansatzpunkte für neue Spielarten imperialistischer Ideologie nach 1945 boten“ (I, 184).

Innerhalb der antifaschistischen Widerstandsbewegung seit 1933 werden die Theologen als eine 3. Gruppe näher dargestellt: „Stärker vertreten war an der Rostocker Universität jene Gruppe von Hochschullehrern, die von einer religiös-weltanschaulichen Haltung her in Opposition zu den faschistischen Partei- und Staatsbehörden gerieten. Es gelang den Faschisten nur sehr schwer, einen personellen und organisatorischen Einbruch in die Theologische Fakultät zu erreichen“ (I, 266). Als wirksamster Vertreter wird der Praktische Theologe Helmut Schreiner bezeichnet: „Sein Auftreten in kirchlichen Veranstaltungen ebenso wie in den Lehrveranstaltungen hinterließ bei seinen Zuhörern tiefe Eindrücke durch die gewandte, geistreiche und scharfe Rhetorik wie durch die Ausstrahlungskraft seiner Persönlichkeit. Schreiner griff immer in Wort und Schrift die aktuellpolitischen und weltanschaulichen Probleme auf und bezog von seinem evangelisch-lutherischen Christentum her Position. Bereits in den Jahren der Weimarer Republik hatte Schreiner in die Diskussion zur Eugenik eingegriffen und sich damit kritisch zu einem Bestandteil der faschistischen Ideologie verhalten“ (I, 267). Schreiners aufrechte Haltung wird noch mit Einzelheiten belegt. Dennoch heißt es einschränkend am Schluß: „Bei aller Hochachtung vor der standhaften Haltung Schreiners, der zu einem der führenden Männer der Bekennenden Kirche wurde, muß doch gesehen werden, daß der Protest der Rostocker Theologen keineswegs bewußt auf einen Konflikt mit der staatlichen Obrigkeit abzielte. Zum Verständnis der evangelisch-theologischen Opposition muß gesagt werden, daß die Opponenten weit davon entfernt waren, die eigentlichen Ur-

sachen der innerkirchlichen Kämpfe in der faschistischen Kirchenpolitik und im Wesen des faschistischen Staates zu sehen. Sie protestierten aus theologischer Haltung gegen die Häresien in der Kirche. Ihre konservativ-nationalistische Haltung und ihre Furcht vor dem Atheismus und Marxismus hinderten sie daran, sich mit den antifaschistischen Kräften zu verbinden“ (I, 268).

Im 2. Band werden die Theologen wesentlich knapper behandelt: „Nur die totale Niederlage des faschistischen deutschen Imperialismus im Jahre 1945 hinderte die faschistischen Machthaber schließlich daran, die Theologische Fakultät . . . ganz zu schließen, denn bei der Neueröffnung der Rostocker Universität im Februar 1946 war nur noch das Alttestamentliche Institut mit dem seit 1928 in Rostock als Ordinarius wirkenden Prof. Dr. Gottfried Quell besetzt“. Für den neuen Lehrkörper der Fakultät war es „oft kompliziert, das richtige Verhältnis zur neuen gesellschaftlichen Entwicklung zu finden, was sich naturgemäß auch in der Erziehung der Studenten auswirkte. Doch sind die immer stärkeren Bemühungen der meisten Mitglieder des Lehrkörpers der Theologischen Fakultät anzuerkennen, ein sachliches und verständnisvolles Verhältnis zur Entwicklung in der DDR zu gewinnen“ (II, 202). Der Rezensent fühlt sich von diesem Urteil mit betroffen und möchte nun seinerseits den marxistischen Verfassern bescheinigen, daß sie sich von ihren Voraussetzungen her um ein Verständnis auch der Theologen vielfach mit Erfolg bemüht haben. Natürlich bleibt eine Fremdheit gegenüber der theologischen Fachsprache (13. Römerbrief); natürlich gibt es an manchen Punkten verschiedene Meinungen. In zahlreichen Arbeiten der Theologischen Fakultät sind eigene Meinungen entwickelt worden.² Die marxistische Darstellung der Rostocker Universitätsgeschichte verdient auf jeden Fall Beachtung; gerade auch für den Kirchenhistoriker ist sie von hohem Interesse.

² *Bernhardt, Karl-Heinz*: Alttestamentliche Studien an der Universität Rostock zwischen Reformation und Romantik (Wiss. Zs. Rostock XVIII, 1968, G 4, S. 367–81); *Beyer, Albrecht*: Das Vermächtnis Friedrich Brunstads an die lutherische Theologie und Kirche (Kirche – Theologie – Frömmigkeit. Festgabe für G. Holtz zum 65. Geburtstag, Berlin, 1965, S. 47–54); *Bosinski, Gerhard*: Das Schrifttum Joachim Slüters (Diss. theol. 1967); *Fohl, Gerhard*: Die Theologie des Geistes in den Schriften des Rostocker Theologen Michael Baumgarten (bis 1858) (Diss. theol. 1969); *Haendler, Gert*: Julius Wiggers, ein Rostocker Theologe und Widerstandskämpfer des 19. Jhdts. (Antwort aus der Geschichte. W. Dreß zum 65. Geburtstag 1969, S. 213–226); *Opitz, Helmut*: Kirchengeschichte als Theologie. Von Leben und Werk des Rostocker Kirchenhistorikers J. v. Walter (Habil. Arb. Rostock, 1970); *Pauli, Sabine*: Geschichte der theologischen Institute an der Universität Rostock (Wiss. Zs. XVII, 1968, G 4, S. 309–65); *Pauli, Sabine*: Der Rostocker Kirchenhistoriker Wilhelm Walther, sein Beitrag zur Lutherforschung (Diss. theol. 1969); *Uhlig, Siegbert*: A. W. Dieckhoffs Stellungnahme zu kirchenpolitischen und theologischen Streitfragen seiner Zeit unter dem Aspekt seiner reformationsgeschichtlichen Forschungen (Diss. theol. 1969).

QUELLEN

Beschreibung der Dresdener Scholien-Handschrift von Luthers 1. Psalmen-Vorlesung

Von Reinhard Schwarz

Als die Herausgeber der Neuausgabe von Luthers 1. Psalmen-Vorlesung in WA 55 den Plan faßten, die Beschreibung der beiden Handschriften – der Wolfenbütteler Glossen- und der Dresdener Scholien-Handschrift – erst zum Abschluß der Edition zusammen mit der endgültigen Einleitung zu veröffentlichen,¹ geschah das nicht zuletzt in der geheimen Hoffnung, daß die Dresdener Scholien-Handschrift, die seit Kriegsende (1945) als verschollen angesehen werden mußte, doch noch eines Tages wieder aufgefunden werden würde. Schneller als geahnt und auf ganz unerwartete Weise hat sich diese Hoffnung erfüllt. Im Frühjahr 1966 machte der Leiter der Handschriftenabteilung in der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Helmut Deckert, die überraschende Mitteilung, daß das Dresdener Scholien-Manuskript wieder ans Tageslicht gekommen sei.² Über das Schicksal der Handschrift seit 1945 berichtet H. Deckert: „Bei der Zerstörung Dresdens im Jahre 1945 erlitten Hunderte von Handschriften im Tiefkeller des Japanischen Palais“ – dem damaligen Gebäude der Sächsischen Landesbibliothek – „durch Wasserschäden schwerste Schäden, verloren ihre Titelblätter, Einbände und Signaturschilder, gerieten durch die anschließenden provisorischen Trocknungsaktionen und die mehrfachen Umzüge der Bibliothek in Unordnung und gaben den Bibliothekaren der ersten Nachkriegsjahre, denen damals durch die Stapelung des Bestandes keine Nachschlagewerke zur Verfügung standen, oft unlösbare Identifizierungsrätsel auf. Wenn auch bis etwa 1952 der erhaltene Bestand wieder geordnet war und eine klare Übersicht über die Kriegsverluste, hoffnungslosen Zerstörungen und noch möglichen Restaurierungsfälle bestand, gab es in den Folgejahren doch noch vereinzelt Funde einzelner Handschriftenteile. Die jetzt wiederaufgefundene Lutherhandschrift konnte sich so lange verborgen halten, da sie aller Merkmale beraubt, zunächst unerkannt blieb und später auf nicht mehr feststellbare Weise versehentlich in ein verschnürtes Konvolut noch zu identifizierender Bruchstücke des Nachlasses von August Wilhelm Schlegel geriet.“ Auf der Suche nach einem Blatt des Schlegel-Nach-

¹ Vgl. H. Rückert im Vorwort zur 1. Lieferung der Neuausgabe WA 55 I 1, S. 6*.

² Sächsische Landesbibliothek. Neuerwerbungen und Nachrichten. April 1966, S. 44.

lasses stieß H. Deckert nun eines Tages auf die Luther-Handschrift, auf der bei den Ordnungs- und Katalogisierungsarbeiten nach dem Kriege vermerkt worden war, „daß es sich um einen verfasserlosen Psalmenkommentar handle, der noch zu identifizieren sei“. H. Deckert waren Luthers Schriftzüge glücklicherweise so gut vertraut, daß er in dem unvermutet gefundenen lateinischen Manuskript eine Luther-Handschrift erkannte. Er konnte es dann als das verschollen geglaubte Scholien-Manuskript der 1. Psalmen-Vorlesung identifizieren.

J. K. Seidemann hat zum ersten Male die Handschrift beschrieben, als er 1876 die erste, vollständige Ausgabe des Dresdener Manuskriptes vorlegte.³ Nach ihm hat G. Kawerau bei seiner Edition innerhalb der WA nichts wesentlich Neues über die Handschrift mitgeteilt.⁴ Erst H. Boehmer gab später wichtige Aufschlüsse über die Handschrift.⁵ Einzelne Partien wurden dann noch von E. Vogelsang⁶ und H. Wendorf⁷ beschrieben. All dies lieferte keine hinreichende Grundlage für eine Handschriftenbeschreibung im Rahmen der Neuausgabe. Daher wurde H. Wendorf/Leipzig (†) vom Präsidenten der Luther-Kommission gebeten, auf Grund seiner privaten Notizen, die er sich vor dem Kriege gemacht hatte, eine Beschreibung der Handschrift anzufertigen.⁸ Da H. Wendorf nur auf seinen früheren Aufzeichnungen fußen konnte, ließ auch seine Beschreibung noch mancherlei Fragen offen. Am wenigsten geklärt war immer noch die Abgrenzung der einzelnen Blattlagen und die Bestimmung von Einzelblättern oder Doppelblättern, die nicht zum regulären Verband der Blattlagen gehören. Darüber kann die noch vor dem Kriege angefertigte Photokopie, die der Textgestaltung der Neuausgabe zugrunde gelegt werden konnte, keine Auskunft geben. Eine Untersuchung des wiederaufgefundenen Originals hat es nun ermöglicht,⁹ die Dresdener Scholien-Handschrift so zu beschreiben, wie es der Stand der Forschung und die Prinzipien der Neuausgabe erfordern. Wenn wir dadurch über die Angaben

³ Dr. Martin Luther's erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513–1516. Nach der eigenhändigen lateinischen Handschrift Luther's auf der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden herausgegeben . . . von Dr. theol. Johann Karl Seidemann, 2 Bde., Dresden 1876 (Neuausgabe Dresden 1880); XVI, 470 und 307 Seiten.

⁴ WA 3, 5–7.

⁵ Heinrich Boehmer: Luthers erste Vorlesung, BAL phil.-hist. 75, 1923 (1924), 1. Heft.

⁶ Erich Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, AKG 15, 1929, S. 49 f. (Anm. 2) zu Schol. Ps. 71. – Ders.: Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten, ZKG 50, 1931, S. 119–121 über das Predigtfragment auf Bl. 12. – Ders. in: Luthers Werke in Auswahl [BoA] Bd. 5, 1933 (2. A. 1955), S. 84, 26–216, 15 zu einzelnen Psalmen.

⁷ Hermann Wendorf: Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung, HV 27, 1932, S. 134–144, 285–327.

⁸ Vgl. H. Rückert in seinem Vorwort zur Neuausgabe WA 55 I 1, S. 6*.

⁹ Der Leitung der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, besonders dem Leiter der Handschriftenabteilung, Herrn Helmut Deckert, sei vielmals gedankt für die freundliche Hilfsbereitschaft, die ein Studium der Handschrift an Ort und Stelle möglich machte.

von H. Boehmer, E. Vogelsang und H. Wendorf hinausgeführt werden, so bekennt der Verfasser doch dankbar, daß er auf dem aufbauen konnte, was diese Männer mit scharfem Blick und vernünftigem Vorstellungsvermögen eruiert haben. Die Beschreibung der Dresdener Scholien-Handschrift wird jetzt schon hier vorgelegt, da für die Auswertung der 1. Ps.-Vorlesung eine Kenntnis der handschriftlichen Verhältnisse der Scholien wichtig ist, jedoch noch Jahre vergehen werden, ehe beim Abschluß der Neuausgabe die Beschreibung der Handschriften in der endgültigen Einleitung veröffentlicht werden wird.

Über die Geschichte der Handschrift läßt sich heute nicht mehr sagen, als schon von H. Boehmer ermittelt worden ist: Bei der Erbteilung unter den vier überlebenden Kindern Luthers am 5. April 1554¹⁰ kam die Handschrift in die Hände des jüngsten der drei Söhne, des Arztes Paul Luther. Nach dessen Tod (8. 3. 1593) ging die Handschrift über in den Besitz von dessen Sohn Johann Ernst Luther, der am 30. November 1637 als Senior und Kustos des Domkapitels zu Zeitz starb. Dieser Enkel Luthers „ließ die damals allem Anschein nach noch aus lauter losen Bogen und Blättern bestehende Handschrift im Geschmack der Zeit einbinden“.¹¹ Von dem 1945 entzweigegangenen Einband schreibt H. Boehmer: „Der aus lagenweise zusammengelegter Pappe bestehende Einband war ursprünglich mit schwarzem Seidentaffet überzogen und mit seidenen Bändern zum Zubinden versehen. Von den letzteren ist nichts, von dem Taffet nur Spuren noch übrig. Das Kapital ist nur oben erhalten . . . Im 19. Jahrhundert hat irgendein Stümper einen ledernen Rücken und lederne Ecken angeklebt und auch sonst in sehr ungeschickter Weise den anscheinend ganz aus dem Leim gegangenen Einband repariert“.¹² Johannes Ernst Luther hat beim Binden des Manuskriptes vorne 10 (12) und hinten 24 leere Blätter „von dem schlechten wolligen Papier“ des 17. Jahrhunderts miteinbinden lassen¹³ und auf dem ersten der vorgeschalteten Blätter mit eigener Hand notiert: „D. Doctoris Martini Lutheri avi mei beatae memoriae Commentarius in psalmos David pervetus quem ut *κειμήλια* asservavi. Psalmus 119 [v. 72]. Melior mihi lex oris tui super millia auri et argenti. Johannes Ernestus Lutherus nepos“. Und auf den beiden letzten der vorgeschalteten Blätter (Bl. 9b–10b, wenn man diese Blätter beziffert hätte) hat er „mit seiner großspurigen Schrift ein Stück der berühmten Praefatio des Dr. Martinus vom 5. März 1545 aus dem 1. Bande der Wittenberger Gesamtausgabe abgeschrieben“.¹⁴ Die damals hinzugefügten Blätter sind zusam-

¹⁰ H. Boehmer a.a.O. S. 13; zu Boehmers Zeit wurde der Erbvertrag auf der Leipziger Stadtbibliothek aufbewahrt.

¹¹ H. Boehmer a.a.O. S. 14.

¹² H. Boehmer a.a.O. S. 15.

¹³ H. Boehmer a.a.O. S. 14, 15 (S. 14: „Die nicht bezifferten zehn ersten Blätter aus wolligem, gelblichem Papier saec. XVII sind erst beim Einbinden hinzugekommen“). Offenbar waren es ursprünglich 12 Blätter; denn J. K. Seidemann a.a.O. Bd. 1, S. XII gibt an, daß vor dem ersten dieser 10 Blätter zwei herausgeschnitten sind. Vermutlich hat der Buchbinder vorne eine Lage von 12 und hinten zwei Lagen von je 12 Blättern hinzugefügt.

¹⁴ H. Boehmer a.a.O. S. 14 f. Es war das Stück WA 54, 185, 12 – 186, 29.

men mit dem Einband 1945 in die Brüche gegangen. Der Luther-Enkel „hat es aber dann doch über sich gebracht, auch dies *κειμήλιον* zu veräußern. Denn noch bei seinen Lebzeiten taucht die Handschrift in der kurfürstlichen Kunstkammer und Bibliothek zu Dresden auf, und zwar muß sie dahin nach den alten Inventarien schon in den Jahren 1595–1628 gekommen sein“.¹⁵ Bei einer neuen Katalogisierung der Handschriften der damaligen Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden wurde der Bibliothekar Franz Schnorr von Carolsfeld 1874 auf das Manuskript aufmerksam und veranlaßte dessen Edition durch J. K. Seidemann, der erkannte hatte, „daß es Luthers erste, ihrem eigentlichen und wesentlichen Inhalte nach bisher unbekannt gebliebene Vorlesungen über die Psalmen“¹⁶ enthalte.

Nachdem die Handschrift im Frühjahr 1966 wiederaufgefunden worden war, hat sie einen dunkelbraunen Ledereinband erhalten. Sie trägt auf hellbraunem Lederschild den Rückentitel „Luthers Psalmenvorlesungen. Original“ und hat weiterhin die Signatur: Ms. Dresd. A 138. Außer den beiden neuen Vorsatzblättern (vorne und hinten je eins), auf deren erstem jener alte Eintragungsvermerk von Johannes Ernst Luther wiederholt worden ist, enthält der Band das Manuskript in dem ganzen seit dem vorigen Jahrhundert bekannten Umfang: das sind 261 Blätter.¹⁷

Die Bezeichnung der Blätter hält sich in den bisherigen Ausgaben und auch in der Neuausgabe an eine alte Bezifferung, „die noch vor dem Einbinden im 16. Jahrhundert von einem Unbekannten, der weder ganz richtig zählen

¹⁵ H. Boehmer a.a.O. S. 14 (auf Grund eigener Nachforschungen). Ebd. S. 11 vermerkt Boehmer, daß der Luther-Sohn Paul und dessen Sohn Johannes Ernst „nachweislich viele der Reliquien des Lutherhauses“, die ihnen als Erbe zufielen, veräußert haben. Ebd. S. 14 Anm. 2 erwähnt Böhmer eine „einst Luther gehörende Vulgatahandschrift“, die sich zur Zeit Böhmers auf der Leipziger Stadtbibliothek befand, und die der Luther-Enkel Joh. Ernst Luther dem Herzog August von Sachsen (1584 bis 1615) geschenkt hat, der seit 1592 postulierter Administrator des Bistums Naumburg-Zeitz gewesen ist. Daran knüpfte Böhmer die Vermutung, daß auch die Dresdener Scholienhandschrift „möglicherweise aus dem Nachlaß dieses Fürsten nach Dresden gekommen“ sei. Diese Mutmaßung behält ihr Recht, obgleich man – das verdanke ich einem freundlichen Hinweis von Herrn D. Dr. Hans Volz/Göttingen – Böhmer in dem einen Punkte korrigieren muß, daß jene Vulgatahandschrift nicht aus dem ursprünglichen Besitz Martin Luthers in den seines Enkels übergegangen war; vgl. J. Hofmann: Kursächsische Bucheinbände des 16. Jahrhunderts in der Leipziger Stadtbibliothek, in: Monatshefte für Bücherfreunde und Graphiksammler 1925, (S. 203 bis 211) S. 203 f. 207. 209.

¹⁶ J. K. Seidemann a.a.O. Bd. 1, S. V.

¹⁷ F. Schnorr von Carolsfeld (Katalog der Handschriften der königl. öffentlichen Bibliothek zu Dresden, Bd. 1, 1882, S. 65 zur Signatur A. 138) notiert 272 Bll., die hinten angefügten Blätter erwähnt er nicht, für die vorgeschalteten Blätter rechnet er die Ziffern I–XI. – Die in neuerer Zeit mit Bleistift vorgenommene Bezifferung der Blätter ist nicht korrekt, da sie das Bl. 188 (nach der alten Zählung) überspringt und zweimal die Ziffer 54 (a und b) führt, dadurch aber nur auf 259 statt 261 Blätter kommt. Auf dieser falschen Zählung basiert vermutlich die Angabe bei Seidemann (a.a.O. Bd. 1, S. XII), Kawerau (WA 3, S. 5) und Boehmer (a.a.O. S. 14), die Handschrift umfasse mit den vorne und hinten hinzugefügten Blättern 293 Bll. (= 259 + 34). Bei seiner anderen Angabe, daß die Handschrift selber 263 Bll. enthalte, ist Boehmer offenbar ein Fehler unterlaufen.

konnte, noch in der Schreibweise der arabischen Ziffern ganz erfahren war,¹⁸ vorgenommen worden ist: 1.) Der Betreffende hat die Ziffern 179, 191 und 200 übersprungen. – 2.) Auch die Ziffer 115 ließ er aus, numerierte aber dafür zwei Blätter mit 116; die Ziffer 133 unterschlug er ebenfalls und bezifferte das betreffende Blatt mit 134, ließ dann jedoch zwei Blätter mit der Nummer 135 folgen. – 3.) Das auf Blatt 100 folgende Blatt bezeichnete er mit 1001 und für die Ziffern 201 bis 209 schrieb er 2001 bis 2009. – Die an 2. und 3. Stelle genannten Mängel werden jetzt bei der Handschriftenbeschreibung und bei der Neuausgabe geglättet: das erste der beiden mit 116 bezifferten Blätter wird als Bl. 115 geführt, das mit 134 bezifferte Blatt läuft als Bl. 133, und das erste der beiden Blätter mit der Ziffer 135 wird als Bl. 134 gezählt.

Welche Blätter nach der Foliierung verlorengegangen sind, und welche schon vorher abhanden gekommen waren, geht aus der nachher folgenden schematischen Übersicht hervor und wird gegebenenfalls bei der Besprechung der einzelnen Blattlagen näher erörtert.

Eins der Blätter, die noch vor der Foliierung aus der Handschrift entfernt worden sind, hat sich zu Beginn dieses Jahrhunderts in Privatbesitz gefunden und ist auch heute noch in privaten Händen.¹⁹ Auf der Rückseite trägt dieses von uns als Bl. 36A bezeichnete Blatt den Widmungsvermerk: A. B. ddt. T. H. Das möchte H. Volz gegen Kawerau so auflösen: Alexio Bresnicero dedit Tilemannus Heshusius.²⁰

Die 261 Blätter der Handschrift haben jetzt ein Format von 21,7 : 16,3 cm und bilden einen Buchblock von 3,7 cm Stärke. Sie sind in 16 Lagen von unterschiedlicher Blattzahl geheftet. Schon beim ersten Einbinden sind die Blätter an den drei freien Kanten beschnitten worden; die ersten 4 Lagen (bis Bl. 47 incl.), die von anderem Papier sind als die folgenden Lagen, wurden dabei am äußeren Rande nicht in Mitleidenschaft gezogen und am oberen sowie am unteren Rande nur wenig. Die folgenden Lagen hingegen haben an den Rändern – vor allem am äußeren Blattrand, am wenigsten am oberen Blattrand – so starke Einbußen erlitten, daß die Randbemerkungen Luthers oft verstümmelt worden sind.²¹

Unter der Einwirkung des Wassers hat die Handschrift 1945 nicht wesentlich gelitten. Die Verleimung der Blätter in der Bindung hatte sich nicht

¹⁸ H. Boehmer a.a.O. S. 15. – Eine neuere, gleichfalls nicht fehlerfreie Bezifferung der Blätter mit Blaustift bleibt unberücksichtigt.

¹⁹ G. Kawerau: Ein wiederaufgefundenes Blatt aus dem Dresdner Luther-Psalter, ThStKr 90, 1917, S. 521–526. – Das Blatt ist jetzt im Besitz von Herrn Joachim Zech, Erkrath-Unterbach, Haus Unterbach. Die Herausgeber verdanken ihm eine Xeroxkopie des Blattes.

²⁰ Vgl. WAB 14, 228 Anm. 1, wo auch Angaben zur Person des Alexius Bresnitzer (ca. 1504–1581) gemacht werden, während über Tilemann Heßhus (1527–1588), dessen Name auch in der Geschichte der Wolfenbüttler Glossenhandschrift auftaucht (vgl. WA 3, 3 f.), RGG³ 3, Sp. 298 informiert.

²¹ Am äußeren Blattrand beträgt der Verlust ca. 0,5 cm, wie man bei den eingelegten Einzelblättern erkennen kann, s. u. bei Besprechung der 7. und 8. Lage (Bl. 88 und 103).

gelöst. Schmutzwasserspuren zeigen vor allem die Blätter der ersten und letzten Lage. Daß das Papier etwas fleckig ist, mag man auf die Einwirkung des Wassers zurückführen. Auch ist das Papier etwas wellig geworden, weniger in den ersten vier Lagen, stärker in den übrigen Lagen. Unterschiede in der Tintenfarbe, die man jetzt nur noch verhältnismäßig selten feststellen kann, mögen unter dem Einfluß des Wassers geringer geworden sein.

Bei einigen Randbemerkungen ist die Tintenfarbe heller oder dunkler als bei den Scholien der betreffenden Seite. Manchmal hebt sich auch innerhalb eines Scholions ein neuer Absatz durch andere Tintenfarbe vom Vorhergehenden ab. Handelt es sich dabei um einen Absatz am Ende eines Scholions oder am Ende einer Seite, so kann man einen Nachtrag annehmen, vor allem, wenn noch andere Indizien dafür sprechen, wenn etwa ein anderer Schriftduktus oder ein anderer Federstrich zu bemerken ist, oder wenn der übliche Rahmen des Schriftspiegels von Luther nicht eingehalten worden ist. Selbst wenn durch mehrere solcher Merkmale ein Nachtrag offenkundig ist, erlaubt die Handschrift keine zeitliche Bestimmung eines Nachtrages auf Grund paläographischer Beobachtungen, etwa durch Feststellung der gleichen Tintenfarbe oder des gleichen Schriftduktus in einer anderen Partie der Handschrift. Dafür sind die Unterschiede in Tintenfarbe, Schriftduktus und Federstärke innerhalb der Handschrift viel zu gering; sie bleiben durchaus im Bereich dessen, was an derartigen Schwankungen im Schriftbild durch die denkbaren Zufälligkeiten verursacht werden kann. So kann sich hinter einer Differenz von Tintenfarbe, Schriftduktus oder Federstärke eine Zeitdifferenz ebensogut von Stunden oder Tagen wie von Monaten verbergen. Höchstens inhaltliche Kriterien können für eine chronologische Bestimmung von Nachträgen in Frage kommen. Deutlich erkennbare Unterschiede in der Tintenfarbe, im Schriftduktus, in der Federstärke werden im einzelnen in der Neuausgabe im 1. Apparat notiert. An einigen Stellen tritt ein Wechsel in der Tintenfarbe auf, der für eine ganze – kleinere oder größere – Partie der Handschrift bestimmend ist. So hebt sich die Druckbearbeitung von Ps. 1 (Bl. 2–5) und Ps. 4 (Bl. 18–25) nicht nur im Charakter der Auslegung und in der Papierart von der übrigen Handschrift ab, sondern auch im gleichmäßigeren, weniger kursiven Schriftduktus, im breiteren Federstrich und in der kräftigeren Tintenfarbe, während das Predigtfragment auf Bl. 12a mit blasserer Tinte geschrieben ist als die Druckbearbeitung, auch in weniger ruhigem Duktus und mit spitzerer Feder, so daß das Blatt nur durch die Papierart seine Zugehörigkeit zu den Blättern der Druckbearbeitung erweist. – In späteren Partien ist ab Bl. 110b die Tintenfarbe mehr bräunlich, ab Bl. 117a jedoch wieder dunkler. Auch Bl. 157a f. hebt sich gegen das Vorhergehende durch etwas dunklere Tinte ab. Bei Bl. 165a/b wird die braune Tönung der Tinte wieder etwas stärker, während sie bei Bl. 175 a ff. wieder dunkler erscheint. Ebenso wird die Tinte auf Bl. 182 b ff. allmählich etwas heller, hat bei Bl. 184 b aber wieder die dunklere Farbe. Ab Bl. 186 a verstärkt sich noch einmal der braune Farbton. – Es bleibt, das sei wieder-

²² Vgl. H. Boehmer a.a.O. S. 15.

holt, völlig ungewiß, in welchem Maße sich die Tinte unter der Einwirkung des Wassers 1945 verfärbt hat, vielleicht sogar in den einzelnen Partien in unterschiedlichem Maße. Die Schwankungen in der Tintenfarbe sind zuweilen so geringfügig, daß sie sich gar nicht eindeutig bestimmen lassen. Der paläographische Befund ist in dieser Hinsicht am allerunsichersten und die Gefahr gerade das zu sehen, was man sehen möchte, am größten.

Luther hat die Seiten des Scholien-Manuskriptes mit zierlicher gotischer Schrift eng beschrieben. Auf vollbeschriebene Seiten kommen durchschnittlich 40 bis 45 Zeilen bei einem Schriftspiegel von etwa 20 : 13 cm. Den inneren Rand der Blätter hat sich Luther durch einen 1,5 cm breiten Bruch abgegrenzt. Der freie Rand, den er an den drei anderen Kanten gelassen hat, beträgt jetzt, nachdem diese Kanten beschnitten worden sind, durchschnittlich oben 0,5 cm, unten 1–1,5 cm und außen 1,5–2 cm.

Das Papier der ganzen Handschrift kann als gut und fest bezeichnet werden.²³ Doch zeigen sich innerhalb der Handschrift auch Unterschiede im Papier. Nicht jedes Doppelblatt trägt ein Wasserzeichen. Da streckenweise die Doppelblätter mit und ohne Wasserzeichen gleich häufig, zuweilen sogar in regelmäßigem Wechsel vorkommen, kann man daraus schließen, daß Luther Foliobogen verwendete, die er einmal quer zerteilte, und daß er diese Quartbogen dann, noch einmal gefaltet, zu einzelnen Lagen ineinanderlegte. Die Foliobogen hatten nur in einer Hälfte ein Wasserzeichen, so daß ein Foliobogen bei der Querteilung einen Quartbogen mit und einen Quartbogen ohne Wasserzeichen ergab. Daß streckenweise, vor allem in den letzten Lagen, die Doppelblätter ohne Wasserzeichen überwiegen, kann verschiedene Ursachen haben. Es ist z. B. möglich, daß nun doch öfter die Foliobogen gar kein Wasserzeichen besaßen. Ebenso gut möglich ist es, daß Luther von den zerteilten Bogen die eine Hälfte für andere Aufzeichnungen benutzte, und daß dabei zufällig die Doppelblätter ohne Wasserzeichen beim Vorlesungsmanuskript die Mehrzahl gewannen.

In der ersten Lage und in den innersten vier Doppelblättern der zweiten Lage begegnen die Wasserzeichen des großen und des kleinen Ochsenkopfes mit einem Kreuzstab, um den sich eine Schlange windet.²⁴ H. Boehmer hat als erster erkannt,²⁵ daß diese Blätter nicht zum eigentlichen Vorlesungs-

²³ Vgl. H. Boehmer a.a.O. S. 15.

²⁴ Das Wasserzeichen des großen Ochsenkopfes ähnelt am stärksten dem Muster Nr. 15403 bei Briquet, *Les filigranes, Dictionnaire historique des marques du papier*, während das Wasserzeichen des kleinen Ochsenkopfes mit den beiden Mustern Nr. 15174 und 15178 verwandt ist. In der Dresdener Hs. hat das Papier des großen Ochsenkopfes 6 (im Abstand von 5,5 cm) und das Papier des kleinen Ochsenkopfes 8 Drahtlinien (im Abstand von 2,7 cm). Das sind Merkmale, die gemeinsam mit der Papierstruktur erweisen, daß die Blätter 3/10 mit 2/11, ferner 5/8 mit 4/9 und schließlich 19/24 sowie 20/23 mit 18/25 und 21/22 zusammengehören.

²⁵ H. Boehmer a.a.O. S. 35 ff. Im einzelnen sind Boehmers Beobachtungen noch korrekturbedürftig gewesen; z. B. hat er Bl. 12 falsch beurteilt und den zum ursprünglichen Vorlesungsmanuskript gehörenden Bestandteil der 2. Lage nicht genau analysiert. H. Wendorf (a.a.O. S. 285–302) und E. Vogelsang (*BoA* 5 z. St. und *ZKG* 50, 1931, S. 119–121) haben dann weitere Klarheit geschaffen. Das Wasserzeichen des

manuskript gehören, sondern von Luther später hinzugefügt wurden, als er im Herbst 1516 für eine geplante Druckausgabe auf diesen Blättern zunächst die Psalmen 1 und 4 bearbeitet hatte. Außer der Eigenart des Papiers bieten auch die Art der Auslegung und der Charakter der Schriftzüge Indizien für die Selbständigkeit dieser Blätter.²⁶

Bei den vier äußeren Doppelblättern der 2. Lage sowie den Blättern der 3. und 4. Lage taucht das Wasserzeichen der großen Krone mit dem Kreuzstab auf.²⁷ Ab der 5. Lage verwendete Luther ein etwas gröberes Papier mit 7 Drahtlinien (im Abstand von 3 cm) und dem Wasserzeichen der kleinen Krone mit Kreuzstab.²⁸

Zur Anlage von Luthers Manuskript ist noch zu bemerken, daß Luther im allgemeinen das Scholion eines neuen Psalms mit einer neuen Seite beginnt. Ausnahmen sind die Psalmen 30, 43 und 85. Jedes Scholion ist mit der Angabe des Psalms überschrieben, z. B. „Psal. 33.“. Nur bei Ps. 63 auf Bl. 80b oben hat Luther die Überschrift vergessen. Vor Ps. 1 hat Luther dem ganzen Scholienmanuskript gewissermaßen noch einen Titel gegeben durch die zusätzliche Überschrift „Vocabularium super Psalmos“. Bei Ps. 118 hat er den Anfang eines neuen Oktonars dadurch markiert, daß er den 1. Buchstaben des ersten Textwortes dreimal als großen Buchstaben geschrieben hat, z. B. „F F Feci“ (beim 16. Oktonar); nur beim 4. Oktonar hat er das unterlassen und beim 11. hat er noch zusätzlich eine Zeile höher in der Mitte geschrieben „oct. xi.“. Auch die einzelnen Oktonare beginnen meist mit einer neuen Seite.

In der folgenden Liste wird in der linken Spalte ein Schema der einzelnen Lagen geboten. An der untersten Stelle rangiert bei jeder Lage das Doppelblatt, bei dem die Heftung der Lage liegt. Der Blattziffer ist bei eingelegten Einzelblättern ein „E“, bei eingelegten Doppelblättern ein „D“ hinzugefügt. Durch spitze Klammern sind die Blätter gekennzeichnet, die

großen bzw. kleinen Ohsenkopfes begegnet auch in Luthers Manuskript der Röm.-Vorlesung und bei dem Vorsatzblatt des in Wittenberg gebundenen Handexemplars Luthers von Faber Stapulensis Quincuplex Psalterium; vgl. E. Vogelsang in: ZKG 50, 1931, S. 120 (erster Hinweis bei Boehmer a.a.O. S. 38).

²⁶ H. Wendorf a.a.O. S. 286 f. über die Eigenart von Bll. 2-5 und Bll. 18-25: „Beide Blattgruppen sind offensichtlich mit der gleichen Tinte geschrieben, ferner mit breiterer Feder und wesentlich sorgfältiger als die benachbarten Teile der Handschrift . . . Beide enthalten eine in sich geschlossene, regelmäßig von Vers zu Vers fortschreitende Auslegung je eines Psalmes, . . . und die Behandlung des Textes ist, im Unterschied von dem sonstigen Gebrauch in diesem Kodex so, daß sie in sich alles zum Verständnis Notwendige enthält und nirgends das Vorhandensein einer besonderen Glosse voraussetzt.“ In diese Richtung wiesen schon die Beobachtungen von H. Boehmer (a.a.O. S. 35 f.), der darauf aufmerksam machte, daß Luther im Vorlesungsmanuskript nur Ps. 118 Vers für Vers ausgelegt hat, dieses Verfahren hier aber ausdrücklich begründete (WA 4, 305, 3 ff.) und auch bei diesem Psalm die Glossenexegese voraussetzte.

²⁷ Das Wasserzeichen steht dem Muster Nr. 4901 bei Briquet am nächsten; das Papier der Luther-Handschrift hat jedoch keine Drahtlinien.

²⁸ H. Boehmer a.a.O. S. 15 nennt die Briquet-Nr. 4955. In der Tat hat das Wasserzeichen in Luthers Papier mit diesem Muster Verwandtschaft, doch steht es dem Muster Nr. 4954 näher.

verlorengegangen sind. Für Blätter, die schon vor der Foliierung abhanden gekommen sind, steht ein x. Am Rande sind außer dem Wasserzeichen noch in runder Klammer die Zählspünge und die falschen Bezifferungen an- gemerkt, die einst der unbekanntten Hand bei der Foliierung unterlaufen sind. Die rechte Spalte gibt einen Überblick über den Inhalt der Handschrift. In runden Klammern ist notiert, was vermutlich auf verlorenen Blättern ge- standen hat. – Obwohl die beiden Spalten getrennt verlaufen, werden sie nebeneinander und nicht hintereinander abgedruckt, damit man sich durch den wechselseitigen Vergleich noch besser ins Bild setzen kann. Darum sind beide Spalten in der Anordnung so aufeinander abgestimmt, daß der Anfang einer Lage nach Möglichkeit beiderseits auf gleicher Höhe liegt.

1. Lage

<1/13>	<1> (leeres Blatt)
12 E gr. Ochsenkopf	2–5 Ps. 1, Druckbearb. 1516
2/11 gr. Ochsenkopf	<6–7> (leere Blätter)
3/10	8–11 leere Blätter
4/9 kl. Ochsenkopf	12a Predigtfragment
5/8	12b leere Seite
<6/7>	<13> (leeres Blatt)

2. Lage

14/28 gr. Krone	14a leere Seite
15/27 gr. Krone	14b Praefatio
16/26	15a–16a Ps. 1
17/<x>	16b–17b Ps. 2
18/25 kl. Ochsenkopf	18a–25b Ps. 4, Druckbearb. 1516
19/24	<x> Textlücke (Ps. 3?, Ps. 4 Anfang)
20/23	26a Ps. 4 Fortsetzung
21/22 kl. Ochsenkopf	26b–27a Ps. 6
	27b Ps. 5
	28a–b Ps. 7

3. Lage

29/<x>	29a–b Ps. 8
30/[36 A] gr. Krone	30a–31a Ps. 9
31/36	31b Ps. 10
32/35 gr. Krone	32a Ps. 11
33/34	32b–33b Ps. 15
	34a Ps. 16
	34b–36b Ps. 17, 1–26
	[36Aa] Ps. 17, 29 ff.
	[36Ab] Ps. 18
	<x> } Textlücke (Ps. 18 Ende?,
<eine Lage>	<eine Lage> } Ps. 19–Ps. 26 Anfang)

4. Lage

37/47 gr. Krone
 38/⟨x⟩
 39/46 gr. Krone
 40/45
 41/44
 42/43 gr. Krone

37a Ps. 26 Fortsetzung
 37b–38a Ps. 27
 38b–39a Ps. 28
 39b Ps. 29
 39b–40b Ps. 30
 41a–42a Ps. 31
 42b–43b Ps. 32
 44a–45a Ps. 33
 45b–46a Ps. 34
 46b Ps. 35
 ⟨x⟩ Textlücke (Ps. 35 Ende?, Ps. 36
 Anfang)
 47a–b Ps. 36 Fortsetzung

5. Lage

48/⟨60⟩
 49/59 kl. Krone
 50/58
 51/57 kl. Krone
 52/56
 53 E
 54/55 kl. Krone

48a–49a Ps. 37
 49b–50a Ps. 38
 50b Ps. 39
 51a–b Ps. 40
 52a–55a Ps. 41
 55a–b Ps. 43
 56a–59b Ps. 44
 ⟨60⟩ Textlücke

6. Lage

61/74 kl. Krone
 62/73
 63/72
 ⟨64⟩/71
 65/70 kl. Krone
 66/69
 67/68 kl. Krone

61a–62a Ps. 48
 62b–63a Ps. 49
 63b Ps. 50 Anfang
 ⟨64⟩ Textlücke (Ps. 50 Fortsetzung)
 65a–66a Ps. 50 Fortsetzung
 66b Ps. 51
 67a Ps. 52
 67b–68a Ps. 53
 68b–69a Ps. 54
 69b–70a Ps. 55
 70b Ps. 56
 71a–b Ps. 57
 72a–73b Ps. 58
 74a–78a Ps. 59
 78b–79a Ps. 61
 79b–80a Ps. 62
 80b–81a Ps. 63
 81b Ps. 64 Anfang
 ⟨x⟩ Textlücke? (Ps. 64 Fortsetzung)
 82a Ps. 64 Fortsetzung
 82b–83b Ps. 65
 ⟨x⟩ Textlücke? (Ps. 66)
 84a–89b Ps. 67

7. Lage

75/91
 76/90 kl. Krone
 77/89 kl. Krone
 88 E kl. Krone
 78/87
 79/86
 80/85
 81/84
 ⟨x⟩/⟨x⟩
 82/83

8. Lage

92/116		90a–98a Ps. 68
93/115	(116) kl. Krone	
94/114	kl. Krone	98b–100b Ps. 69
95/113		
96/112		101a–102b Ps. 70
97/111		
98/110		
99/109		103a–106a Ps. 71
100/108		
101/107		106b–110a Ps. 72
102/106	kl. Krone	
103 E	kl. Krone	
104/105		110b–116b Ps. 73

9. Lage

117/136		117a–119a Ps. 74
118/135		
119/134	(135) kl. Krone	
120	D	119b–120b Ps. 75
121		
122	D kl. Krone	121a–123b Ps. 76, 1. Schol.
123		
124/133	(134)	
125/132		
126/131		
127/130	kl. Krone	124a–128b Ps. 76, 2. Schol.
128/129		
		129a–143b Ps. 77

10. Lage

137/156		144a–145a Ps. 78
138/155		
139/154	kl. Krone	145b–146b Ps. 79
140/153		
141/152		147a–149a Ps. 80
D { 151		149b Ps. 81, 1. Schol.
150		
142/149		
143/148	kl. Krone	150a–151b Ps. 81, 2. Schol.
144/147	kl. Krone	
145/146		152a–156b Ps. 82

11. Lage

157/178		157a–160a	Ps. 83
158/177			
159/176	kl. Krone	160b–166b	Ps. 84
160/175			
161/174		166b	Ps. 85
162/173			
163/172		167a–169a	Ps. 86
164/171	kl. Krone	169b	Ps. 87
165/170		170a–171a	Ps. 88
166/169		171b–174b	Ps. 89
167/168		175a–180b	Ps. 90

12. Lage (179 om.)

180/198	kl. Krone	181a–182a	Ps. 91
181/197		182b–184a	Ps. 92 (183a–184a Ps. 4 Reprise)
182/196	kl. Krone	184b–186b	Ps. 93
183/195		187a–188b	Ps. 94
184/194		189a–190b	Ps. 93
185/193		189a–190b	Ps. 95
186/192		192b–193b	Ps. 97
187/190 (191 om.)		194a	Ps. 98
188/189	kl. Krone	194b–197b	Ps. 100

13. Lage

199/217 (200 om.)		198a–204a	Ps. 101
201/216		204b–211a	Ps. 103
202/215		211b	Ps. 105
203/214		212a–213a	Ps. 106
204/213	kl. Krone	213b–216a	leer
205/212		216b–217b	Ps. 108
206/211			
207/210			
208/209			

14. Lage

<218>/225	kl. Krone	<218>	Textlücke (Ps. 109, 1. Schol. Anf.)
219/224		219a–b	Ps. 109, 1. Schol. Fortsetzung
<220>/223		<220>	Textlücke (Ps. 109, 1. Schol. Fortsetzung)
221/222		221a–222b	Ps. 109, 2. Schol.
		223a–226a	Ps. 110

15. Lage

226/247	kl. Krone	226b–227b	Ps. 111
227/246		228a–228b	Ps. 112
228/245		229a–230b	Ps. 113
229/244	kl. Krone	<231>	Textlücke (Ps. 114)
230/243		232a–233b	Ps. 115, 1. Schol.
<231>/242	kl. Krone	234a–b	Ps. 115, 2. Schol.
232/241		235a–b	Ps. 117
233/240	kl. Krone	236a–268b	Ps. 118:
234/239		236a–b	1. Oktonar
235/238		<x>	Textlücke (2. Oktonar Anfang)
236/237		237a–238a	2. Oktonar Fortsetzung
<x>/<x>		238b–241b	3. Oktonar
		242a–b	4. Oktonar
		243a–245a	5. Oktonar
		245a–246a	6. Oktonar
		246b–247a	7. Oktonar
		247a–b	8. Oktonar

16. Lage

248/<x>		248a–249b	9. Oktonar
249/<x>		250a–251a	10. Oktonar
250/273		251b–252b	11. Oktonar
251/272		253a–b	12. Oktonar
252/271		253b–255a	13. Oktonar
253/270	kl. Krone	255a–256b	14. Oktonar
254/269		257a–b	15. Oktonar
255/268		257b–258b	16. Oktonar
256/267		259a–260a	17. Oktonar
257/266		260b–261a	18. Oktonar
258/265	kl. Krone	261b–263a	19. Oktonar
259/264		263b	20. Oktonar
260/263		264a–267b	21. Oktonar
261/262	kl. Krone	268a–b	22. Oktonar
		269a–b	Ps. 119
		270a–272b	Ps. 121
		273a–b	Ps. 125

Die Handschrift beginnt in der **1. Lage** mit dem Blatt 2. Als die Blätter beziffert wurden, ist gewiß auch ein Blatt 1 vorhanden gewesen, da jetzt auch das korrespondierende Blatt 13 fehlt. Außer dem Doppelblatt 1/13, das ursprünglich die äußere Hülle der 1. Lage bildete, vermißt man das innerste Doppelblatt 6/7. Mit dem Verlust der beiden Doppelblätter 1/13 und 6/7 ist jedoch kein Text verlorengegangen. Denn auf Blatt 2a beginnt mit einer Überschrift eine Auslegung von Ps. 1. Daß auf dem Blatt 1 (wenigstens auf seiner Rückseite) eine Einleitung zu der folgenden Exegese gestanden hat, ist sehr unwahrscheinlich in Anbetracht dessen, daß wir es auf den folgenden Blättern der 1. Lage mit der Druckbearbeitung von 1516 zu tun haben. Unbeschrieben war wohl ebenfalls Bl. 13, wie das auch bei den Blättern 8–11

der Fall ist, die ursprünglich mit Bl. 13 zusammen einen Komplex bildeten, da Bl. 12 ein eingelegetes Einzelblatt ist. Wie das jetzt fehlende Doppelblatt 1/13 ist das Doppelblatt 6/7 vermutlich unbeschrieben gewesen. Da die Auslegung von Ps. 1 auf Bl. 5b 3 cm über dem unteren Blattrand endet und hier auch sachlich abgeschlossen ist, müßte sonst auf Bl. 6/7 die Druckbearbeitung von Ps. 2 gestanden haben. Am ehesten ist anzunehmen, daß beim Einbinden der Handschrift die beiden Doppelblätter 1/13 und 6/7 entfernt wurden, weil sie keinerlei Text aufwiesen.²⁹ Die gleichfalls unbeschriebenen Blätter 8–11 mußten jedoch wegen ihres Zusammenhanges mit den beschriebenen Blättern 2–5 in der Lage verbleiben. Der Buchbinder hatte keinen Anlaß Blatt 1/13 als Schutzblatt bei der Lage zu lassen, weil er die von dem Luther-Enkel vorgelegten Blätter mit einband. Luther hingegen hatte Bl. 1 nicht beschrieben, weil er es als Schutzblatt dieser 1. Lage dachte. Und die auf Bl. 5 folgenden Blätter 6–13 ließ er unbeschrieben, weil er sie für die Druckbearbeitung von Ps. 2 und 3 reservierte. Daß Bl. 2/11 und 3/10 einerseits (gr. Ochsenkopf) und Bl. 4/9 und 5/8 andererseits (kl. Ochsenkopf) von verschiedenem Papier sind, spricht nicht gegen ihre Zusammengehörigkeit; die Auslegung zeigt beim Übergang von Bl. 3 zu Bl. 4 weder im Schriftduktus noch in der Gedankenführung einen Bruch.

Blatt 12 ist ein Einzelblatt, wie schon H. Boehmer, E. Vogelsang und H. Wendorf festgestellt haben.³⁰ Das ist in jeder Hinsicht erwiesen: 1.) Das Blatt ist nur auf der Vorderseite auf den oberen zwei Fünfteln in flüchtigem Duktus beschrieben. Der Anfang des Textes weist auf einen größeren Zusammenhang hin, während der Text am Ende mitten in einem begonnenen Satz nach einer Anrede in der 2. Person Plural abbricht. Wegen dieser Anrede „patres et fratres“ befriedigt am meisten E. Vogelsangs Annahme, daß wir das Fragment einer Predigt (genauer: des Konzeptes einer Predigt) vor uns haben, die Luther vor Angehörigen seines Ordens am Tage des Ordenspatrons, des hl. Augustin (28. August) als Auslegung von Ps. 1 gehalten hat.³¹ – 2.) Bl. 12 hat im Verband der Lage kein Gegenblatt. Daß das verlorene Bl. 1 ursprünglich das Gegenblatt bildete, ist ausgeschlossen, da das Doppel-

²⁹ Ob die beiden Doppelblätter 1/13 und 6/7 einen Bogen gebildet hatten, dessen eine Hälfte Luther nach dem Zerschneiden außen um die Lage herum- und dessen andere Hälfte er in die Lage innen hineinlegte, oder ob es sich um zwei selbständige halbe Bogen handelte, deren andere Hälfte irgendwo anders Verwendung fand, muß offen bleiben, wie auch in den späteren Lagen eine ungerade Anzahl der Doppelblätter und ein unregelmäßiges Auftauchen des Wasserzeichens nicht mit Bestimmtheit erklärt werden kann.

³⁰ H. Boehmer a.a.O. S. 12. 36; E. Vogelsang in: ZKG 50, 1931, S. 119–121; H. Wendorf a.a.O. S. 288 f. 302.

³¹ E. Vogelsang in: ZKG 50, 1931, S. 119 ff. – Da Ps. 1 zusammen mit Ps. 2 und 3 zur Schriftlesung in dem 1. Nokturn des für den Tag des hl. Augustin vorgeschriebenen Commune Confessoris Pontificis gehört, besteht kein Grund, diese Predigt-Auslegung von Ps. 1 mit dem Beginn der 1. Ps.-Vorlesung in Zusammenhang zu bringen (so Vogelsang a.a.O. S. 120 f.). Im Hinblick auf die Datierung (s. o. unter 3.) ist noch anzumerken: Luthers Verweis auf einen Sermo de S. Augustino in Adn. Ps. 69, 4 WA 4, 504, 3 kann sich durchaus auf eine Predigt von 1516 beziehen (falls nicht eine andere, uns nicht weiter bekannte Predigt Luthers zu Ehren seines Ordenspatrons

blatt dann so um die Lage herumgelegt worden wäre, daß der Textzusammenhang zerstört gewesen wäre. Statt des Verlustes von Bl. 13 müßte man dann außerdem einen Zähl sprung nach Bl. 12 annehmen. Ob das Blatt ursprünglich überhaupt verbunden war mit einem weiteren Blatt, auf dem die vorhergehende Textpartie stand, läßt sich nicht sagen. Es ist gut denkbar, daß das Blatt von Anfang an als fragmentarisches Einzelblatt eingelegt worden ist, weil Luther gerade an diesem Passus seines Predigtkonzeptes noch ein Interesse hatte. Das Blatt ist jetzt auf der Rückseite am inneren Rand an Bl. 14 angeklebt. Ein Falz, der vor Bl. 2 zum Vorschein kommen müßte, ist nicht sichtbar, da am inneren Rande von Bl. 2a jetzt zur Festigung des Einbandes ein 1/2 cm breiter Leinenstreifen angeklebt ist. Möglich wäre auch, daß der Falz des Blattes um das äußere Doppelblatt der 2. Lage herumgelegt worden ist; aber auch hier wäre dieser Falz jetzt verdeckt, weil Bl. 28 durch einen eingelegten Falz an Bl. 29 angeklebt ist. – 3.) Bl. 12 trägt wie das Doppelblatt 2/11 das Wasserzeichen des großen Ochsenkopfes (am inneren Blattrand halbiert). Da dieses Papier in der Dresdener Psalterhandschrift sonst nirgends vorkommt, muß angenommen werden, daß das Predigtfragment aus der Zeit der Druckbearbeitung stammt, daß es also das fragmentarische Konzept zu einer Predigt am 28. August 1516 darstellt. Luther hat das Blatt dann in die Lage mit der Druckbearbeitung von Ps. 1 hineingelegt. Ursprünglich mag das Blatt vor Bl. 2 gelegen haben und beim Binden, als das Doppelblatt 1/13 entfernt wurde, an die jetzige Stelle verrutscht sein.

Mit Bl. 14 beginnt die **2. Lage**, die bis Bl. 28 reicht und deren Heftung bei Bl. 21/22 liegt. Die Blätter 18–25 gehören jedoch nicht zum ursprünglichen Bestand der Lage, sondern sind von Luther später hinzugefügt worden. Auf diesen Blättern steht, auf Bl. 18a oben mit Überschrift beginnend und auf Bl. 25b 5,5 cm von oben endend, die Druckbearbeitung von Ps. 4, deren Zusammengehörigkeit mit der Druckbearbeitung von Ps. 1 auf den Blättern 2–5 der ersten Lage durch die gleiche Art des Papiers, des Schriftdukus und der Auslegungsart erwiesen ist. Das eigentliche Vorlesungsmanuskript Luthers beginnt mit Bl. 14, das auf seiner Vorderseite nicht beschrieben ist und auf seiner Rückseite Aufzeichnungen enthält, die schon von H. Boehmer mit Recht als Konzept einer Einführungsrede in der 1. Vorlesungsstunde bezeichnet worden sind,³² wofür die Eingangsworte „Advenistis patres“ und der Inhalt des ganzen Stückes hinreichender Beweis sind. Irrtümlich war jedoch die Annahme, dieses Blatt sei ein Einzelblatt, das mit Rücksicht auf die eine große Randbemerkung (jetzt am äußeren, ursprünglich am inneren Rand) verso eingebunden worden sei.³³ Das Blatt bildet vielmehr mit Bl. 28

gemeint ist); denn wir müssen damit rechnen, daß Luther noch nach 1515 Notizen in sein Exemplar von Fabers Quincuplex Psalterium eingetragen hat. Und die WA 9, 2 zitierte Erinnerung eines Zeitgenossen kann 1517 leichter mit 1516 als mit 1513 verwechselt haben. Vgl. Hermann Dörries: Wort und Stunde, Bd. 3, 1970, S. 87 f. Anm. 15.

³² H. Boehmer a.a.O. S. 36. Ebenso H. Wendorf a.a.O. S. 289. 302 und E. Vogel-sang in: ZKG 50, 1931, S. 120 sowie in: BoA 5, 84 Anm. zu Z. 28.

³³ H. Boehmer a.a.O. S. 15. 36 spricht von einem Einzelblatt; H. Wendorf a.a.O. S. 289 vertritt die Ansicht, das Blatt sei als Einzelblatt verso eingebunden. E. Vogel-

ein Doppelblatt, wie man wenigstens an der zusammengehörigen Wasserzeichnung erkennen kann, während der Zusammenhang der beiden Blätter in der Bindung nicht mehr feststellbar ist. Denn die äußeren Blätter einer Lage sind selten ohne weiteres als zusammengehörige Blätter zu erkennen, da sie mit der Bindung verleimt sind. Die Verleimung ist manchmal sehr stark, weil bei einigen Lagen die äußeren Doppelblätter wohl schon in der Faltung durchgescheuert gewesen waren, als die Handschrift gebunden wurde. Bl. 14 ist außerdem am inneren Rande mit Bl. 12 und Bl. 28 ebenso mit Bl. 29 verklebt. Luther hat also sein Manuskript auf der Rückseite des 1. Blattes (Bl. 14) begonnen und hat die Vorderseite als Schmutzseite frei gelassen. – Das Gegenblatt zu Bl. 17 ist vor der Follierung verlorengegangen. Bl. 17 ist jetzt zwar am inneren Rande mit Bl. 18 verklebt; doch ist nach Bl. 25 ein Falz sichtbar. Auf der Gegenseite zu Bl. 17 ist ein Textverlust eingetreten: es fehlt zumindest der Anfang des Scholions zu Ps. 4, da Bl. 26a ohne Überschrift mitten in der Auslegung von Ps. 4 (V 5 ff.) beginnt. Es muß offen bleiben, ob der nicht erhaltene Teil des Scholions Ps. 4 das ganze verlorene Blatt eingenommen hat, oder ob auf diesem Blatt auch ein Scholion zu Ps. 3 gestanden hat, das dann wie die Scholien mancher anderer Psalmen nur eine Seite lang gewesen wäre, da Luther normalerweise das Scholion eines neuen Psalms mit einer neuen Seite begonnen hat. Es läßt sich aber auch nicht ausschließen, daß hier in der ursprünglichen Mitte der Lage außer dem Gegenblatt zu Bl. 17 auch noch ein ganzes Doppelblatt oder sogar mehrere Doppelblätter verlorengegangen sind, daß man also für einen Verlust des Scholions Ps. 3 und des Anfangs vom Scholion Ps. 4 drei oder noch mehr Blätter veranschlagen könnte. Wahrscheinlicher ist es allerdings, daß nur das eine Gegenblatt zu Bl. 17 abhanden gekommen ist. – Die Stellung von Schol. Ps. 6 vor Schol. Ps. 5 beruht eindeutig nicht auf einer Unordnung der Handschrift, da der Schluß von Schol. Ps. 4 und der Anfang von Schol. Ps. 6 auf demselben Blatt stehen und ebenso beim Übergang von Schol. Ps. 6 zu Schol. Ps. 5 kein Blattwechsel stattfindet.

Der Übergang von der 2. zur **3. Lage** vollzieht sich glatt. Die Auslegung von Ps. 7 endet auf Bl. 28b 5,3 cm über dem unteren Rand, während auf Bl. 29a oben mit Überschrift das Scholion von Ps. 8 beginnt. Zu Ps. 12–14 hat Luther kein Scholion entworfen; denn das Scholion Ps. 15 folgt auf der Rückseite desselben Blattes (Bl. 32), auf dessen Vorderseite Scholion Ps. 11 steht. – Bl. 29 ist jeweils durch einen eingelegten Falz sowohl mit Bl. 28 als auch mit Bl. 30 verklebt. Schon beim ersten Binden der Handschrift war der Buchbinder zu dieser Verklebung der Blätter 29 und 30 genötigt, weil er hier zwei lose Blätter vorfand, deren Gegenblätter bereits vor der Follierung herausgeschnitten worden waren.³⁴ Eines dieser fehlenden Blätter, und zwar das Gegenblatt zu Bl. 30, ist das inzwischen wiedergefundene Bl. 36A. Auch

sang hingegen (ZKG 50, 1931, S. 120) hat Bl. 14/28 als zusammenhängendes Doppelblatt bezeichnet.

³⁴ Ein Falz von beiden oder von einem der beiden Blätter ist hinter Bl. 36 nicht sichtbar. Die Gegenblätter waren wohl so scharf abgeschnitten worden, daß der Buchbinder die Blätter 29 und 30 durch einen eingelegten Falz befestigen mußte.

der Textbestand berechtigt zu der Annahme, daß ursprünglich wie Bl. 30 so auch Bl. 29 ein Gegenblatt besessen hat. Denn da die Auslegung von Ps. 18 auf der Rückseite von Bl. 36A bis zum unteren Rand des Blattes reicht, bleibt die Möglichkeit offen, daß die Exegese auf einem weiteren Blatt noch fortgesetzt wurde, obgleich auch ein Abschluß dieses Scholions an dieser Stelle denkbar ist. Abgesehen von einer möglichen Fortsetzung des Scholions Ps. 18, klafft hier noch eine größere Textlücke. Auf Bl. 37 geraten wir gleich ohne Überschrift mitten in die Auslegung von Ps. 26. Diese große Lücke nötigt zu dem Schluß, daß vor der Foliierung nicht nur die beiden Gegenblätter zu Bl. 29 und 30 herausgeschnitten wurden, sondern noch eine ganze Lage zwischen der jetzigen 3. und 4. Lage entfernt wurde. Daß dabei – unter anderem – ein Scholion zu Ps. 25 verlorengegangen ist, zeigt die Stelle Schol. Ps. 36, 6 WA 3, 204, 3 = BoA 5, 110, 30, wo Luther zur Interpretation des Wortes „iudicium“ auf seine Ausführungen im Schol. Ps. 1, 5 WA 55 II 1, 32, 18 ff. 36, 10 ff. (WA 3, 29, 9 ff. 31, 3 ff.) sowie im Schol. Ps. 25 (gewiß zu V. 1) verweist.

Die 4. Lage reicht von Bl. 37 bis Bl. 47.³⁵ Zwischen Bl. 46 und Bl. 47 ist ein Verlust eingetreten; hier wurde vor der Foliierung das Gegenblatt zu Blatt 38 herausgeschnitten. Ein schmaler Falz von 4–5 mm, der zurückgeblieben ist, ist jetzt auf Blatt 46b aufgeklebt und zeigt auf der sichtbaren Seite an einer Stelle Schriftspuren. Auf dem verlorenen Blatt hat Luther vielleicht noch das Scholion zu Ps. 35 fortgesetzt.³⁶ Sicherlich hat aber auf dem verlorenen Blatt das Scholion zu Ps. 36 begonnen. Denn es war ein Irrtum von Kawerau, Vogelsang und Wendorf³⁷ zu meinen, die mitten im Kontext einsetzenden Ausführungen Luthers zum Begriff iudicium auf Bl. 47a gehörten noch zur Exegese von Ps. 35, als Nachtrag zur Interpretation von Ps. 35, 7 (WA 3, 202, 23 ff.). Dabei mußten sie in Kauf nehmen, daß Luther noch auf derselben Seite und ohne Überschrift das Scholion zu Ps. 36 begonnen hätte. In Wirklichkeit befindet sich Luther zu Beginn von Bl. 47 bereits in der Auslegung von Ps. 36, 6, wo ebenso wie in Ps. 35, 7 der Begriff iudicium (auch

³⁵ Gegen Wendorf a.a.O. S. 295 A. 33 muß festgestellt werden, daß Bl. 47 kein Einzelblatt ist, sondern mit Bl. 37 das Wasserzeichen teilt. Daß der äußere Rand von Bl. 47 um 4 mm zurücksteht, ist wohl damit zu erklären, daß das Blatt sich von seinem Gegenblatt, mit dem zusammen es das Hüllblatt der Lage bildet, gelöst hatte (s. o. S. 80) und darum beim Verleimen in der Bindung etwas eingezogen wurde, und zwar um 4 mm; denn das Blatt gehört noch zu den ersten 4 Lagen, die wegen des etwas kleineren Papierformates beim Beschneiden des Buchblockes am äußeren Rande keine Einbuße erlitten haben.

³⁶ Man muß das wie bei Ps. 18 in der Schwebe lassen, weil einerseits die Ausführungen auf Bl. 46b bis zum unteren Rand des Blattes führen und mit einer vollen Zeile schließen, deshalb auch eine Fortsetzung möglich erscheinen lassen, andererseits aber dem Inhalt nach am Schluß der Seite doch ein Ende des Scholions denkbar ist.

³⁷ H. Wendorf a.a.O. S. 295 A. 33 (vgl. S. 293 A. 31): ein Schol. Ps. 36 fehle (so auch J. K. Seidemann a.a.O. Bd. 1 S. XIII und S. 131 ff.), hingegen S. 136: auf Bl. 47a fehle die Überschrift zu Ps. 36 (vgl. Kawerau und Vogelsang, die WA 3, 203, 1 ff. 209, 25 ff. bzw. BoA 5, 109, 20 ff. den Rest der Auslegung von Ps. 36, 6 auf Bl. 47a zum Ps. 35 ziehen und dann noch auf Bl. 47a 4,5 cm über dem unteren Blattrand ohne Überschrift die Auslegung von Ps. 36 beginnen lassen).

in Korrespondenz mit dem Wort *iustitia*) begegnet. Das Scholion zu Ps. 36 hat also bereits auf dem verlorenen Blatt begonnen und wird nun auf Bl. 47a und b fortgeführt; es endet auf Bl. 47b 2,5 cm über dem unteren Blatt-
rand.³⁸

Mit Bl. 48 beginnt die **5. Lage** und zugleich ein anderes Papier, das Luther für den ganzen übrigen Teil seines Manuskriptes verwendet hat. Es ist ein gröberes, etwas dunkleres Papier mit dem Wasserzeichen der kleinen Krone mit Kreuz. Wie bereits erwähnt, zeigt sich der Unterschied des Papiers gegenüber den vorhergehenden Lagen daran, daß beim Beschneiden des Buchblocks die ersten 4 Lagen am äußeren Rand keine Einbuße erlitten haben, während bei den folgenden Lagen etwa 0,5 cm verlorengegangen sind. Außerdem hat sich das Papier in den Lagen 5 ff. unter der Wassereinwirkung in größere Wellen gelegt als in den Lagen 1–4. Den Ps. 42 hat Luther bei seiner Scholienexegese übersprungen, er hat knapp über der Mitte von Bl. 55a auf Ps. 41 nach 1 cm Abstand mit neuer Überschrift Ps. 43 folgen lassen.³⁹ Am Ende der 5. Lage ist das Bl. 60 nach der Foliiierung herausgeschnitten worden. Ein Falz des Gegenblattes 48 ist jedoch nach Bl. 59 nicht sichtbar; Bl. 48 ist nur am inneren Rande mit Bl. 49 verklebt und hat offenbar dadurch genug Halt im Einband. Da auf Bl. 59b 6 cm über dem unteren Rand das

³⁸ Die Ordnung der Lage erschwert die Annahme, daß hier noch mehr Blätter verlorengegangen sind. Das hätten am ehesten eingelegte Blätter sein müssen. Denn es ist kaum denkbar, daß auf der Gegenseite zwischen Bl. 38 und 39 irgendein Blatt- und Textverlust eingetreten ist. Das Schol. Ps. 28 wäre sonst unverhältnismäßig lang gewesen. Formal besteht allerdings die Möglichkeit eines Verlustes, weil der Übergang von Bl. 38 zu Bl. 39 (WA 3, 159, 31) mit einer Zäsur in der Auslegung von Ps. 28 zusammenfällt.

³⁹ Am Schriftbild ist ganz deutlich, daß Luther zuerst die übliche Überschrift geschrieben hat, die er dann in einen Satz einschloß, indem er davor ein „In“ und dahinter nach einem Spatium die Worte „*Omnia facilia*“ usw. schrieb. – Auf den Blättern 54a–55b stoßen wir auf recht diskontinuierlich geschriebene Passagen: auf Bl. 54a endet der von Bl. 52b herüberlaufende Text (Bl. 53 ist eingelegtes Einzelblatt!) knapp 5 cm über dem unteren Blattrand (WA 3, 239, 37), wobei schon die letzten 3 Zeilen (WA 3, 239, 34–37) sich durch den Schriftduktus als ein Nachtrag abheben. Den freien Raum auf Bl. 54a unten hat Luther nicht ausgefüllt. Bl. 54b hingegen ist ungewöhnlich weit bis an den unteren Rand beschrieben; beim Übergang zu Bl. 55a besteht ein fortlaufender Textzusammenhang (WA 3, 241, 19 *quis querat*). Doch könnte der letzte Teil des Abschnittes (etwa ab WA 3, 241, 13 *Tercio*) – oder der ganze Abschnitt ab WA 3, 241, 5 ff.? – nachträglich geschrieben sein, d. h. nachdem auf Bl. 55a schon der *Passus* WA 3, 241, 26–36 geschrieben war: um nicht in Platznot zu geraten, hätte Luther Bl. 54b bis zum untersten Rand beschrieben; der Platz auf Bl. 55a wäre aber doch so reichlich bemessen gewesen, daß bis zu dem Abschnitt WA 3, 241, 26–36 2 cm frei blieben, ursprünglich sogar 2,5 cm, da der letzte Satz mit dem Verweis auf Ps. 91, 3, nach dem Schriftduktus zu urteilen, nachgetragen ist. In dem folgenden Schol. Ps. 43 bricht der erste *Passus* auf Bl. 55a unten plötzlich ab (WA 3, 248, 32). Auf Bl. 55b sind die 3 Abschnitte WA 3, 248, 33–249, 10, 249, 11–17 und 249, 18–27 in unterschiedlichem Duktus und verschiedener Zeilenrichtung geschrieben. Außerdem ist zwischen den Abschnitten je ein Abstand von 1 cm frei geblieben (der letzte Abschnitt endet 6 cm über dem unteren Rand): der 1. Abschnitt ist vielleicht erst nach dem 2. eingetragen (WA 3, 249, 8–10 könnte später angefügt sein); der 3. Abschnitt mit schräg aufwärts gehenden Zeilen wird wohl als letztes Stück nachgetragen worden sein.

Schol. Ps. 44 endet und auf Bl. 61a das Schol. Ps. 48 mit Überschrift beginnt, umfaßt die Textlücke zwischen diesen beiden Blättern die Auslegung von Ps. 45–47. Wollte man für diese Lücke mehr Blätter postulieren als das verlorene Blatt 60, so müßte noch ein eingelegtes Einzel- oder Doppelblatt vor der Foliierung abhanden gekommen sein. Denn die 5. Lage kann kein weiteres äußeres Doppelblatt besessen haben, weil beim Übergang von der 4. zur 5. Lage, also zwischen Bl. 47 und Bl. 48, der Text keine Lücke aufweist (Schol. Ps. 36 endet auf Bl. 47b 2,5 cm von unten; auf Bl. 48a beginnt mit Überschrift Schol. Ps. 37). Die andere Möglichkeit, daß die folgende 6. Lage ein äußeres Doppelblatt vor der Foliierung verloren hat, muß gleichfalls ausgeschlossen werden, da entgegen dem Urteil H. Boehmers zwischen den Blättern 74 und 75 ein lückenloser Tetzusammenhang besteht.⁴⁰ Am naheliegendsten ist es, nur mit dem Verlust von Bl. 60 zu rechnen und zu vermuten, daß Luther von den Psalmen 45–47 einen oder zwei in der Scholien-Exegese übersprungen hat. Blatt 53 ist ein von Luther eingelegtes Einzelblatt,⁴¹ dessen 6 mm breiter Falz hinter Bl. 55 hervortritt und nicht mit Bl. 55 verklebt ist. Die Vorderseite von Bl. 53 ist zu zwei Dritteln mit einem Nachtrag zu Ps. 41, 7 „Hermon“ beschrieben (WA 3, 241, 37–243, 5),⁴² während Luther auf der Rückseite (Bl. 53b) noch eine kurze zweizeilige Notiz über eine mögliche andere Deutung von Ps. 41 hinterlassen hat (WA 3, 243, 6–8).

Die **6. Lage** bietet keine Probleme. Das Blatt 64 wurde nach der Foliierung entfernt, so daß mitten im Schol. Ps. 50 (hinter WA 3, 289, 10) eine Lücke entstand, die wegen der sachlichen Bedeutung von Schol. Ps. 50 besonders zu beklagen ist.

In der **7. Lage** fehlen Scholien zu Ps. 60 und Ps. 66. Für Ps. 60 hat gewiß nie ein Scholion existiert, da das Schol. Ps. 59 auf Bl. 78a (12,5 cm von oben) endet und auf der Rückseite desselben Blattes oben das Schol. Ps. 61 anfängt. Bei Ps. 66 liegen die Dinge nicht so einfach: Das Schol. Ps. 67 beginnt mit einem neuen Blatt (Bl. 84a). Es könnte also sein, daß zwischen Bl. 83 (Schol. Ps. 65 endet Bl. 83b 8,5 cm von unten) und Bl. 84 ein Blatt mit dem Schol. Ps. 66 vor der Foliierung verlorengegangen ist. Die Möglichkeit ist um so

⁴⁰ Bl. 75a beginnt WA 3, 341, 21 „Unde Isaie“. H. Boehmer (a.a.O. S. 17) findet hier eine „Lücke im Kontext“; er meint: „Die Zitate passen absolut nicht zu den vorhergehenden Sätzen“. In der Tat sind die Zitate mit dem Vorhergehenden nur lose verbunden. Was auf die Zitate folgt, führt jedoch den Gedankengang fort und umgreift auch die Is.-Zitate. Die Zitation von Is. 52, 1 innerhalb eines verwandten Stückes in WA 5, 301, 28 unterstreicht den Zusammenhang der Zitate mit dem Kontext.

⁴¹ Nach H. Boehmer (a.a.O. 15) ist zwischen Bl. 55 und 56 vor der Foliierung ein Blatt herausgeschnitten worden, so daß Bl. 53 kein eingelegtes Einzelblatt wäre, sondern ursprünglich noch ein Gegenblatt besessen hätte. Dazu ist zu sagen: So einen breiten und nicht verklebten Falz wie Bl. 53 haben sonst nur noch die eingelegten Einzelblätter 88 und 103. Daß auf der Gegenseite eine Textlücke besteht, ist zwar möglich, aber sehr unwahrscheinlich: bereits 5,7 cm über dem unteren Rand von Bl. 55b endet das Schol. Ps. 43 mit Ausführungen zum letzten Vers, so daß es schwerfällt, auf einem verlorenen Blatt noch Nachträge zu Ps. 43 zu vermuten. Auf Bl. 56a fängt regulär mit Überschrift Schol. Ps. 44 an.

⁴² Im Zuge der ersten Niederschrift hat Luther das Wort „Hermon“ auf Bl. 52a WA 3, 236, 32 ff. gedeutet.

größer, als dieses fehlende Blatt nicht ein eingelegtes Einzelblatt gewesen sein muß, sondern zusammen mit seinem Gegenblatt verlorengegangen sein kann. Denn an der entsprechenden Stelle beim Übergang von Bl. 81b zu Bl. 82a (beginnt WA 3, 373, 36 „Hebr. sic“ usw.) kann man leicht geneigt sein, einen Textverlust anzunehmen. Die Beschriftung von Bl. 81b endet am unteren Rande mit einer vollen Zeile, so daß hier kein formaler Grund gegen eine Fortsetzung der Auslegung von Ps. 64, 9 vorliegt. Auf Bl. 82a oben beginnt ganz unvermittelt, und ohne daß die erste Zeile des neuen Abschnittes wie sonst meistens eingerückt ist, eine Auslegung zu Ps. 64, 11.12 in der Textfassung des Psalterium hebraicum. Nach Luthers Vorgehen an anderen Stellen könnte man vermuten, daß hier eine Deutung der Vulgata-Fassung dieser Verse vorausgegangen ist. Was sonst noch auf dem verlorenen Blatt gestanden haben könnte, kann man natürlich gar nicht angeben (vielleicht eine Auslegung von V. 10). Daß hier mitten in der Lage ein Doppelblatt, aber nicht das innerste Doppelblatt der Lage verlorengegangen sein sollte, wäre allerdings ein singulärer Fall. – Das Scholion Ps. 63 beginnt Bl. 80b oben ohne Überschrift. Da jedoch kein Blattwechsel vorliegt, kann kein Text verlorengegangen sein. – Daß Bl. 88 ein eingelegtes Einzelblatt ist, erhellt daraus, daß vor Bl. 78 ein 9–12 mm breiter, nicht angeklebter Falz zum Vorschein kommt und der äußere Rand von Bl. 88 dementsprechend um 4–7 mm zurücksteht und nicht beschnitten ist (durch die Beschneidung am äußeren Blatttrand haben die Blätter der Lagen 5 ff. also durchschnittlich 5 mm eingebüßt). Bl. 88 hat nie ein Gegenblatt besessen, wie der lückenlose Textübergang an der korrespondierenden Stelle zwischen Bl. 77b und Bl. 78a (WA 3, 349, 25 f. . . ipso tactu, ^l qui per totum corpus . . .) erweist. Luther hat das Bl. 88 während seiner Niederschrift von Schol. Ps. 67 in die 7. Lage eingefügt; deshalb schließt sich Bl. 89a (WA 3, 406, 38 ff.) bruchlos an Bl. 88b und nicht etwa an Bl. 87b an. Vermutlich hatte sich Luther, noch ehe seine Aufzeichnungen bis zum Ende von Bl. 87 gediehen waren, auf einem gesonderten Blatt (jetzt Bl. 88) die Notizen über „Currus dei“ (WA 3, 404, 13–404, 2) gemacht. Dieses Blatt fügte er dann nach Bl. 87 ein, wobei er offenbar schon auf Bl. 87b mit der erneuten Deutung von „Zelmon“ (WA 3, 403, 38 ff.; vgl. 401, 9 ff.) hinüberlenkte zu der zusätzlichen Interpretation von „Currus dei“ (vgl. WA 3, 401, 16 ff.). Nach diesem Abschnitt über „Currus dei“ (also nach WA 3, 405, 2, etwa in der Mitte von Bl. 88a) zog er quer über das Blatt einen Strich und fuhr nun mit anders gearteten Ausführungen zu Ps. 67 fort.

Ohne Bruch geschieht bei Bl. 91–92 (WA 3, 422, 23 olim ^l ex abundantia) der Übergang von der 7. zur 8. Lage, in der wieder ein eingelegtes Einzelblatt begegnet. Es ist das Bl. 103, das seit Vogelsang das besondere Interesse der Forschung auf sich gezogen hat.⁴³ Es handelt sich um ein einzelnes Blatt,

⁴³ E. Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie, AKG 15, 1929, S. 49 f. A. 2. H. Wendorf a.a.O. S. 134–143. E. Bizer: Fides ex auditu, 3. A. 1966, S. 15–22. R. Prenter: Der barmherzige Richter, 1961, S. 94–121. H. Bornkamm: Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther, I. Teil, ARG 52, 1961, S. 16–29. R. Schwarz: Vor-

das von Luther verso eingelegt worden ist.⁴⁴ Das Wasserzeichen, das diesem Blatt eingepreßt und durch dessen Abtrennung vom Gegenblatt halbiert ist, wird darum nicht wie im Normalfall am inneren, sondern am äußeren Blatttrand sichtbar. Außerdem steht der äußere Blatttrand 4–6 mm (im Vergleich zu den Blättern der Umgebung) zurück, während der innere eingefaltete Blatttrand in 9–11 mm Breite hinter Bl. 105 auftaucht, wo er nicht verklebt ist. Auch der Textzusammenhang von Bl. 105b und 106a zeigt, daß hier kein Gegenblatt zu Bl. 103 verlorengegangen ist: Auf Bl. 105b 5,8 cm über dem unteren Rand kommen die Ausführungen zu Ps. 71 zu einem vorläufigen Ende (WA 3, 470, 24). Auf Bl. 106a bringt Luther noch Gedanken zu Ps. 71, 16, die reichlich die obere Hälfte der Seite ausfüllen (bis 9,5 cm vom unteren Rand). Das könnten Aufzeichnungen sein, die Luther hier vorausgreifend während der Ausarbeitung des Schol. Ps. 71 notiert hat. Es könnte auch ein Nachtrag sein; dann müßte Luther hier eine Seite (Bl. 106a) für Nachträge freigelassen haben. Auf jeden Fall setzen diese Ausführungen zu Ps. 71, 16 nach der Art von Luthers Verfahren in seiner Scholienexegese keinen weiteren Kontext voraus, so daß man nicht genötigt ist, für die nicht mit Scholien bedachten Verse 11–15 ein jetzt fehlendes Blatt (als Gegenblatt zu Bl. 103) zu postulieren. – Da das Einzelblatt Bl. 103 zwischen den Scholien zu Ps. 70 und Ps. 71 liegt, bleibt noch die Frage, wie Luthers Darlegungen auf diesem eingelegten Blatt einzuordnen sind. Völlig verfehlt ist es, wenn Kawerau⁴⁵ den ersten Absatz auf Bl. 103a (WA 3, 458, 8–11) noch zum Schol. Ps. 70 zieht, das Folgende aber, obwohl hier kein größerer Einschnitt markiert ist und die Überschrift für Ps. 71 erst auf Bl. 104a steht, als Schol. Ps. 71 auffaßt (in der Abfolge: Bl. 103a Rest – Bl. 103b – Bl. 104a etc.). Man könnte immerhin daran denken, daß Luther alle Notizen auf Bl. 103a als Nachtrag zu Schol. Ps. 70 niedergeschrieben hat (Schol. Ps. 70 endet

geschichte der reformatorischen Bußtheologie, AKG 41, 1968 (vgl. Bibelstellen-Register).

⁴⁴ Da der Buchbinder solche Einzelblätter, die vor der Folierung und damit vor dem Binden der Hs. ihre Gegenblätter verloren haben, nicht mit einem breiten Falz eingehftet, sondern mit einem schmalen Falz eingeklebt hat, kann man schließen, daß Luther selber die von ihm eingelegten Einzelblätter mit dem breiten Falz versehen hat, den wir bei diesen Blättern antreffen (Bl. 53, 88, 103). Er tat das, damit diese Blätter in den nicht gehefteten Lagen Halt haben sollten. Bei Bl. 103 nimmt Wendorf (a.a.O. S. 136) an, daß erst der Buchbinder das Blatt umgewendet habe, damit nicht die beiden Randbemerkungen WA 3, 463, 10–12+24–28 (mit dem vom Buchbinder gebrochenen Falz – so wäre die Logik!) in die Bindung hineingerieten. Solche Sorgfalt hat dem Buchbinder gerade gefehlt. Denn er hat ja den Buchblock so stark beschnitten, daß zahlreiche Randbemerkungen verstümmelt wurden. Luther selber hat also das Blatt verso gefalzt und eingelegt! Er wendete das Blatt um, damit der Hauptteil des Nachtrages (auf Bl. 103b) bei aufgeschlagenem Heft neben den Ausführungen auf Bl. 104a liegen sollte, auf die sich der Nachtrag bezieht.

⁴⁵ Auch Wendorf (a.a.O. S. 139. 140 f.) sieht in WA 3, 458, 8–11 einen selbständigen Passus, den er aber zu 468,12 (Bl. 105a Z. 4 v. o.) ziehen will. Wendorf hat in seiner Kritik an Vogelsang unterstellt, daß für Vogelsang die zeitliche Abfolge der Niederschrift, die er a.a.O. S. 49 f. Anm. 2 skizziert hat, identisch ist mit der logischen Abfolge des Textes. Vogelsang hatte sich allerdings nicht gegen dieses Mißverständnis gesichert. In BoA 5, 151 ff. hat er sich jedoch an die logische Textabfolge gehalten.

auf Bl. 102b 1,5 cm vom unteren Rand), das Blatt also von vornherein in der jetzigen Verso-Lage verwendet hat. Abgesehen von den Schwierigkeiten, die man dann mit der Abfolge der Seiten 103b–104a hat, kann man jedoch, was Kawerau richtig gemerkt hat, höchstens den ersten Abschnitt auf Bl. 103a noch zum Schol. Ps. 70 ziehen, während das Folgende zweifellos schon Exegese von Ps. 71 ist. Aber auch der Anschluß des ersten Abschnittes von Bl. 103a an das Schol. Ps. 70 erscheint gewaltsam. Hingegen bereitet es gar nicht so große Schwierigkeiten, mit Vogelsang Bl. 103a von Anfang an als Fortsetzung von Bl. 103b zu verstehen. Die Ausführungen, die auf Bl. 103b beginnen und auf Bl. 103a ihre Fortsetzung haben, sind eindeutig ein Nachtrag zum Schol. Ps. 71. Dessen Überschrift „Psal. 71.“ trug Luther allerdings auch erst nachträglich rechts oben auf Bl. 104a ein. Doch sollte man diesen Umstand nicht mit dem Nachtrag auf Bl. 103 in Zusammenhang bringen. Es bleibt nur noch zu überlegen, ob man die Ergänzung von Bl. 103b/a bei Bl. 104a (WA 3, 465, 35 oder 466, 25) oder, weil bei Bl. 104a die Stelle zur Einfügung nicht sicher zu bestimmen ist, am Ende der Exegese von Ps. 71, 2 auf Bl. 104b (WA 3, 467, 4) einfügen soll. Da wir es mit einem eingelegten Einzelblatt zu tun haben, verbietet es die jetzige Stellung des Blattes keineswegs, diesen Text erst an der zuletzt genannten Stelle einzuordnen, obwohl Luther das Blatt vielleicht als Zusatz zu Bl. 104a gedacht und deshalb vor diesem Blatt und auch mit Absicht verso eingelegt hat. So muß die Textanordnung, die Vogelsang in BoA 5, 151 ff. getroffen hat, als einleuchtend anerkannt werden.⁴⁶ – Im letzten Drittel des Schol. Ps. 73 ist zwar die Stellung der Blätter 114–116 in der Lage eindeutig, doch wirft hier die Abfolge des Textes einige Fragen auf. Am Ende von Bl. 114b steht Luther bei der Auslegung von Ps. 73, 11 (WA 3, 504, 8). Er bricht hier ab und befaßt sich auf Bl. 115a zunächst mit dem Titulus von Ps. 73 (WA 3, 507, 34–508, 5). Eine summarische Bemerkung zum Verständnis des ganzen Psalmes (WA 3, 508, 6–8) veranlaßt ihn dann erneut zu einzelnen exegetischen Notizen zu den Versen 3–7 (WA 3, 508, 8–509, 15). Dieser Gedankengang endet 2,5 cm über dem unteren Blattrand von Bl. 115a (hier ist am unteren Blattrand offenbar von Luthers Hand ein großes „C“ geschrieben). Auf Bl. 115b oben macht Luther einen neuen Ansatz zur Deutung des ganzen Ps. 73 (WA 3, 509, 16–510, 4); diese Ausführungen, die sich kritisch gegen Mißstände im kirchlichen Leben wenden und bei denen die Verse 1–11 berührt werden, füllen nicht ganz die obere Hälfte von Bl. 115b. Nach einem Abstand von

⁴⁶ Auf die von Vogelsang ergänzten Überschriften Corollarium 1. und Corollarium 2. (BoA 5, 154, 20 156, 15) wird man besser verzichten. Und die Randbemerkung BoA 5, 156, 15–19 = WA 3, 463, 24–28 sollte dort bleiben, wo sie Kawerau eingefügt hat (WA 3, 463, 24 = BoA 5, 156, 4), oder noch einen Satz vorher (WA 3, 463, 22 = BoA 5, 156, 2) eingeschoben werden. Denn für die Reproduktion sollte, wenn irgend möglich, nicht die logische Textabfolge und schon gar nicht die noch weniger erweisbare zeitliche Abfolge, sondern die vorliegende handschriftliche Abfolge maßgebend sein. Bei der Einordnung von Bl. 103 als ganzem muß man sich jedoch an der logischen Abfolge orientieren, da dieses Blatt eindeutig nachträglich eingefügt worden ist und durch erklärliche Umstände als ein verso eingelegtes Blatt vor den Psalm zu liegen kam, zu dem es gehört.

1,5 cm (das entspricht etwa 3 Zeilen von Luthers Handschrift) folgt bis 2,5 cm über dem unteren Rand ein Hinweis auf ein mehrfaches Verständnis von Ps. 73, 14.15 (WA 3, 505, 8–28). In der ganzen Länge dieses Abschnittes hat Luther am inneren Rande der Seite eine Klammer gezeichnet, deren Spitze, in einer Linie auslaufend, zum inneren Rande von Bl. 116a hinüberführt und an der Stelle endet, wo Luther dort auf V. 14 zu sprechen kommt. Denn auf Bl. 116a hat Luther zunächst noch einen kleinen Nachtrag zu Ps. 73, 11 („sinus“) notiert (WA 3, 504, 9–16), also zu dem Vers, den er bei seinen Ausführungen auf der oberen Hälfte von Bl. 115b (gegenüberliegende Seite) als letzten Psalmvers berührt hatte. Auf Bl. 116a fährt er dann aber mit einer Auslegung von V. 12 ff. fort (WA 3, 504, 17–505, 7+505, 29–506, 21). Dabei werden vor allem V. 13.14.15 ausgelegt; die folgenden Verse werden als „leicht“ verständlich übersprungen, nur V. 19 wird in einer Randbemerkung gestreift; dann wird nur noch V. 20 und kurz V. 21 interpretiert. Das sind fortlaufende Ausführungen, die erst auf Bl. 116b 6cm vom oberen Rand zum Abschluß kommen. Der übrige Raum dieser Seite ist gefüllt mit Notabilia im Anschluß an die Vokabel „finis“ in Ps. 73, 1 (WA 3, 506, 22–507, 33). Wie hat man sich diesen Befund zu erklären? Im großen und ganzen wird die Beschriftung dieser Seiten (114b–116b) in der Reihenfolge der Blätter in der Lage erfolgt sein. Luther wurde hier wie bei anderen Psalmen durch neue Ideen im Gesamtverständnis des Psalms zu wiederholten Ansätzen in der Auslegung veranlaßt. Man könnte vermuten, daß Luther den Nachtrag zu V. 11 im obersten Teil von Bl. 116a (WA 3, 504, 9–16) niederschrieb, als er auf Bl. 115b (obere Hälfte) diesen Vers berührte (WA 3, 509, 34 f.). Da er seine erste ausführliche Scholienexegese gerade bei diesem Vers auf Bl. 114b unten abgebrochen hatte (WA 3, 504, 8), malte er als Hinweis auf die Zusammengehörigkeit beider Stellen am inneren Rande von Bl. 114b unten und von Bl. 116a oben je ein doppeltes Kreuz (#). Die Hauptlinie seiner Auslegung von Ps. 73 führte er dann auf Bl. 116a (nach dem Nachtrag zu V. 11) mit der Exegese von V. 12 ff. fort (WA 3, 504, 17 ff.). Und als er dabei zum V. 14 kam, trug er wahrscheinlich auf der noch frei gebliebenen unteren Hälfte von Bl. 115b die grundsätzlichen Ausführungen zu V. 14.15 (WA 3, 505, 8–28) ein. Da auf diese Weise die Auslegung, nachdem sie bis zum Ende von Bl. 114b gediehen war, auf Bl. 116a (WA 3, 504, 9 bzw. 504, 17) ihre eigentliche Fortsetzung fand, während Bl. 115a.b sich mit verschiedenen Digressionen angefüllt hatte, war es sinnvoll, daß Luther schließlich am unteren Rande von Bl. 114a ein „A“ (jetzt zu etwa zwei Dritteln abgeschnitten) und an gleicher Stelle bei Bl. 115a ein „C“, bei Bl. 116a hingegen ein „B“ eintrug. Die Blätter selber konnte Luther nicht mehr umordnen, da sie in der Lage ihren festen Platz hatten. Trotz der von Luther markierten logischen Textabfolge ist es geraten, in der Edition die handschriftliche Abfolge wiederzugeben, die in diesem Falle weitgehend die zeitliche Abfolge widerspiegelt; denn selbst bei dem Passus auf der unteren Hälfte von Bl. 115b (WA 3, 505, 8–28) ist nicht erwiesen, daß er im Zusammenhang von Bl. 116a niedergeschrieben wurde. Im Gegenteil: nach dem Eindruck, den die Tintenfarbe

heutzutage erweckt, heben sich die beiden Abschnitte auf Bl. 115b durch dunklere Tinte etwas von den übrigen Teilen des Schol. Ps. 73 mit einer mehr bräunlichen Tintenfarbe ab.

Auf die 8. Lage folgt ohne Sprung die **9. Lage**, die bei Bl. 117a mit dem Schol. Ps. 74 beginnt, während auf Bl. 116b am unteren Blattrand das Schol. Ps. 73 endet. In der 9. Lage sind zwischen Bl. 119 und Bl. 124 zwei Doppelblätter eingelegt: das Doppelblatt 120/121 ist am inneren Rande von 121b mit Bl. 122a verklebt, und wiederum das Doppelblatt 122/123 ist am inneren Rande von Bl. 123b mit Bl. 124a verklebt. Fragt man, in welcher Reihenfolge Luther die Blätter 119bff. beschrieben hat, so ist keine bündige Antwort möglich. Auf Bl. 119b hat Luther oben mit Überschrift das Schol. Ps. 75 begonnen, gleich bei V. 5 einsetzend und noch auf dieser Seite – unter Auslassung von V. 8 und V. 10 – bis V. 11 vordringend (WA 3, 521, 6–523, 13). Auf den letzten 2,5 cm der Seite 119b stehen, in kleinerem und steilerem Duktus enger geschrieben 5 Zeilen (die letzte so dicht am unteren Rand, daß die Unterlängen etwas beschnitten sind) mit Ausführungen zu V. 4 (WA 3, 523, 14–20), die offenbar erst eingetragen wurden, als die folgende Seite nicht mehr frei war. Auch sonst stehen auf dieser Seite verhältnismäßig viel Randbemerkungen am oberen Rand und an den beiden Seitenrändern. Die erste Seite des ersten eingelegten Doppelblattes beginnt mit Darlegungen zu V. 2 (WA 3, 523, 21 ff.), deren einleitendes „itaque“ gar nicht an Bl. 119b, auch nicht an eine Stelle vor dem Nachtrag zu V. 4, anknüpft. Die von Luther skizzierte dreifache Deutung von Ps. 75, 2 („Notus in Iudaea Deus“) deckt sich inhaltlich ganz mit der Rgl. z. St. (WA 3, 519, 29–31). So ist es denkbar, daß Luther bei der Glossierung des Textes von Ps. 75 ein Doppelblatt (jetzt 120/121) zur Hand nahm und diese Interpretation von Ps. 75, 2 verfaßte, und daß ihm dabei das „itaque“ in die Feder floß. Bei gleicher Gelegenheit oder später, als er dieses Doppelblatt in das Scholienmanuskript einlegte, fügte Luther auf dieser Seite noch eine Exegese von V. 3 und 4 an (WA 3, 524, 4–31) und erreichte damit gerade den unteren Blattrand. Vielleicht trug er dann erst auf Bl. 119b die Exegese von V. 5–11 ein, weil diese Seite zwischen dem Ende von Schol. Ps. 74 und dem eingelegten Doppelblatt 120/121 frei war; hier mußte deshalb auch die Überschrift „Psal. 75“ stehen, obwohl sachlich die Exegese auf Bl. 120a beginnt (trotz des „itaque“) und auf Bl. 119b ihre Fortsetzung hat. Freilich ist auch denkbar, daß Luther, noch ehe er das Doppelblatt 120/121 einlegte, auf Blatt 119b die Auslegung von Ps. 75 begann und dabei gleich bei V. 5 einsetzte, und daß das Doppelblatt mit der ergänzenden Auslegung von V. 2–4 auf Bl. 120a dann erst hinzukam, weil Luther diese Gedanken aus irgendwelchen Gründen auf einem Extra-Doppelblatt festgehalten hatte. – Auf Bl. 120b (WA 3, 524, 32 ff.) folgt eine Auslegung von V. 9 und anschließend V. 11, die sowohl gegenüber Bl. 119b wie 120a einen selbständigen Gedankengang darstellt. Dicht an das Vorhergehende angeschlossen und den ganzen Raum bis zum unteren Blattrand ausnutzend (die Unterlängen der letzten Zeile sind abgeschnitten), hat Luther auf den letzten 4 cm von Bl. 120b noch eine grundsätzliche Bemer-

kung zum Gesamtverständnis von Ps. 75 eingetragen (WA 3, 525, 37–526, 11), sicherlich nachträglich, d. h. als Bl. 121a bereits beschrieben war. – Auf Bl. 121a (WA 3, 530, 9 ff.) stoßen wir unter der Überschrift „Pro Psalmo 76. sequenti“ auf Darlegungen, die den Versen 12.13 von Ps. 76 gelten und vor allem um den Begriff „opus (opera) Dei“ kreisen. Luther hat sich nach seinen eigenen Worten (WA 3, 530, 10) diese Notizen gemacht, damit ihm nicht wieder entfalle, was ihm gerade einfiel, was ihm also wohl bei der Arbeit an Ps. 75 einfiel. Es ist gut möglich, daß er diese Notizen zumindest begann, als er auf der ersten Seite dieses Doppelblattes Gedanken zur Auslegung von Ps. 75, 2 aufschrieb; denn die Gliederung der drei verschiedenen opera Dei (WA 3, 530, 10–24) hat eine gewisse formale Verwandtschaft mit dem Dreier-Schema in der Deutung von Ps. 75, 2 (WA 3, 523, 21 ff.). Die vorausgreifenden Aufzeichnungen zu Ps. 76, die auf Bl. 121a beginnen, enden erst auf der letzten Seite (Bl. 123b) des zweiten eingelegten Doppelblattes. Innerhalb der ganzen Partie von Bl. 121a bis Bl. 123b sind deutlich zwei Einschnitte an den Stellen WA 3, 532, 38 und 535, 15 zu erkennen. Die erste dieser beiden Zäsuren fällt mit dem Beginn des zweiten Doppelblattes zusammen; dabei ist die letzte Seite des ersten Doppelblattes (Bl. 121b) nur bis 2,5 cm über dem unteren Blattrand beschrieben.⁴⁷ Da das reguläre Schol. Ps. 76 auf Bl. 124a (mit Überschrift) beginnt, obwohl von der letzten Seite (Bl. 123b) des zweiten eingelegten Doppelblattes nur das oberste Fünftel (4,3 cm) beschrieben ist, ist das zweite Doppelblatt mit einem doppelten Nachtrag zu den Ausführungen des ersten Doppelblattes erst eingelegt worden, als das reguläre Schol. Ps. 76 auf Bl. 124a ff. bereits begonnen war. Nun erhebt sich aber noch die Frage, ob nicht auch der 1. Teil des vorausgreifenden (1.) Schol. Ps. 76 auf dem ersten Doppelblatt (Bl. 121a.b) erst geschrieben wurde, als das reguläre (2.) Schol. Ps. 76 auf Bl. 124a ff. bereits konzipiert war, ja ob jener 1. Teil nicht sogar erst aufgezeichnet wurde, als sich Luther mit Ps. 77 beschäftigte. Denn nach dem ersten Gedankenkomplex, der nur durch die Überschrift und sonst durch kein Zitat auf Ps. 76 bezogen ist und sachlich genauso gut zu Ps. 77, 7 gehören könnte, zitiert hier Luther von WA 3, 530, 29 ab Ps. 77 als den laufenden Psalm und spricht von Ps. 76 als dem vorhergehenden Psalm.⁴⁸ Daraus zu schließen, daß das ganze 1. Schol. Ps. 76 erst bei der Arbeit an Ps. 77 nachgetragen wurde, hat nicht viel Wahrscheinlichkeit, weil dann entweder auch der auf dem ersten Doppelblatt stehende Teil des Schol. Ps. 75 erst zu diesem Zeitpunkt nachgetragen sein müßte oder Luther mit der Niederschrift des 2. Schol. Ps. 76 auf Bl. 124 begonnen hätte, obwohl auf dem eingelegten 1. Doppelblatt noch zwei Seiten frei wären. Viel wahrscheinlicher ist es, daß Luther bei der Glossierung von Ps. 75 sich auf einem separaten Doppelblatt Aufzeichnungen zu Ps. 75 (WA 3, 523, 21 ff.)

⁴⁷ Der 1. Zusatz auf dem 2. Doppelblatt (WA 3, 532, 38–535, 14) füllt dessen beiden ersten Seiten (Bl. 122a.b) und endet 1,7 cm über dem unteren Rand von Bl. 122b. Der 2. Zusatz (WA 3, 535, 15–536, 37) beginnt auf Bl. 123a oben und ist möglicherweise noch später geschrieben worden als der 1. Zusatz.

⁴⁸ Vgl. WA 3, 530 A. 1; nicht nur 531, 2, sondern auch 531, 28 erwähnt Luther Ps. 77 (beide Male V. 7) als den laufenden Psalm.

machte und sich auch für Ps. 76 zunächst den Passus WA 3, 530, 9–28 notierte, daß er nun aber, als er sich über den Begriff „opera Dei“ Gedanken machte, von Ps. 76, 12.13 zu dem verwandten V. 7 in Ps. 77 weitergeführt wurde und darum die weiteren Ausführungen auf Bl. 121a.b so niederschrieb, als ob sich auf diesen zwei Seiten die Notizen zu „opera Dei“ auf Ps. 77 bezögen.⁴⁹ Dies Doppelblatt legte er dann in sein Scholienmanuskript ein und begann auf Bl. 124 das reguläre (2.) Schol. Ps. 76. Die auf dem zweiten Doppelblatt folgenden weiteren Zusätze zu den Ausführungen über „opera Dei“ sind somit entstanden, nachdem das 2. Schol. Ps. 76 bereits begonnen war; bei diesen Nachträgen redet Luther auch wieder von Ps. 76 als dem laufenden Psalm. In welchem Zusammenhang diese Nachträge geschrieben wurden, läßt sich im einzelnen schwerlich bestimmen.⁵⁰

In der **10. Lage** stoßen wir wieder auf ein eingelegttes Doppelblatt (Bl. 150/151), das am inneren Rand (mit 1–2 mm Einzug) am Bl. 149b angeklebt ist. Das Doppelblatt steht auch am äußeren Rand um 1–2 mm zurück, so daß dieser Rand nicht beschnitten ist. Das mit der üblichen Überschrift (Psal. 81) auf Bl. 149b begonnene Schol. Ps. 81 bedeckt nur knapp das obere Drittel (6,8 cm) dieser Seite (WA 3, 620, 1–13), deren übriger Raum leer ist. Auf dem Doppelblatt (Bl. 150a) beginnt dann unter der Überschrift „Psalmus Asaph“ eine neue und vollständige Auslegung von Ps. 81, die auf Bl. 151b 5,5 cm vom oberen Rande entfernt schließt (WA 3, 620, 14–625, 10). Die Tinte ist auf diesem Doppelblatt blaßgrau im Unterschied zu der sonst dunkelbraun-schwarzen Tinte. Die Schriftzüge stehen etwas steiler, die Zeilen folgen dichter aufeinander, die Feder ist breiter als sonst. Was schon der zurückstehende, nicht beschnittene Rand andeutet, zeigt sich am Material des Papiers: das Doppelblatt ist von weicherem Papier als die Lagen 5 ff., aber nicht vom gleichen Papier wie die ersten Lagen oder die Druckbearbeitung in

⁴⁹ Auch andere Möglichkeiten ließen sich noch erwägen, etwa die, daß Luther die Notizen auf Bl. 121a (WA 3, 530, 10 ff.) von Anfang an, doch zunächst noch ohne Überschrift niederschrieb, als er Ps. 77 im Gefolge von Ps. 75 und mit dem Rückblick auf Ps. 76 glossierte, und daß er dann, als er das Blatt einlegte, noch die Überschrift „Pro Psal. 76. sequenti“ hinzufügte. Oder: Luther hat, als schon Ps. 75 auf Bl. 119b abgeschlossen und Ps. 76 auf Bl. 124a bereits begonnen war (!), bei der Glossierung von Ps. 77 erst das Bl. 121 (ohne Überschrift) beschrieben, hat dann aber das Blatt anders gefaltet und noch im Nachtrag zu Ps. 75 (im 1. Passus in formaler Anlehnung an das Dreier-Schema von „opera Dei“ auf Bl. 121) auch Bl. 120 beschrieben, hat schließlich auf Bl. 121a die Überschrift eingetragen und das Doppelblatt in die 9. Lage eingelegt. Zu Ps. 76 vgl. R. Schwarz: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, AKG 41, 1968, S. 275–288.

⁵⁰ Der Rückverweis WA 3, 542, 7 f. ist vermutlich erst später nachgetragen; denn er stört den Kontext zwischen dem Zitat Is. 5, 12 (Z. 6 f.; in Z. 7 hat Luther vor „domini“ das Wort „opus“ vergessen) und dem Schema Z. 9 ff., in dessen 2. und 3. Glied an das Is.-Zitat angeknüpft wird, während das 1. Glied sich auf den ausgelegten Ps.-Vers 76, 12 bezieht. Vielleicht hat Luther im Anschluß an WA 3, 541 f. die Nachträge zum 1. Scholion auf dem 2. eingelegtten Doppelblatt verfaßt und dann noch den Rückverweis WA 3, 542, 7 f. eingetragen. Möglich ist freilich auch, daß zu diesem Zeitpunkt die Aufzeichnungen des 1. Schol. Ps. 76 schon ganz vorlagen und es Luther erst nachträglich einfiel, den Rückverweis anzubringen.

der 1. und 2. Lage. Da das Doppelblatt kein Wasserzeichen, sondern nur 6 Drahtlinien (im Abstand von 3 cm) trägt, ist eine eindeutige Identifizierung des jetzt sehr fleckigen Papieres nicht möglich. Ursprünglich war das Doppelblatt noch einmal quer gefaltet; die äußere Falte ist auf Bl. 151b noch deutlich erkennbar (Bl. 150a lag bei der Faltung innen). Eine genauere Datierung könnte höchstens aus inhaltlichen Kriterien gewonnen werden.

Am Ende der **11. Lage** fehlt ein Blatt mit der Ziffer 179. Eine Textlücke besteht hier jedoch nicht: Bl. 178b endet bei WA 4, 75, 31 „accessisse“ mit einer vollen Zeile am unteren Rande und Bl. 180a fährt bei WA 4, 75, 32 sinnvoll fort. Hier ist also kein Blatt nach der Foliiierung verlorengegangen; vielmehr wurde bei der Numerierung die Ziffer 179 übersprungen.

Ebenso liegt in der **12. Lage** bei der fehlenden Blattziffer 191 ein Zähl-sprung vor, da auch hier der Text keine Lücke aufweist (Bl. 190b endet 2,5 cm von unten Schol. Ps. 95; Bl. 192a oben beginnt mit Überschrift Schol. Ps. 96).⁵¹

Ein dritter Zähl-sprung folgt schließlich in der **13. Lage**. Auch hier besteht (bei WA 4, 152, 16 „O miserum me“) ein lückenloser Textübergang von Bl. 199b zu Bl. 201a. – Die Blätter 213b–216a sind unbeschrieben geblieben. Auf Bl. 213a 6 cm über dem unteren Rande bricht die Auslegung von Ps. 106 plötzlich ab (WA 3, 214, 32). Die folgenden 6 Seiten hat Luther für die restliche Bearbeitung von Ps. 106 und für die Exegese von Ps. 107 reserviert, ohne daß es zur Ausführung dieser Absicht gekommen ist. Auf Bl. 216b beginnt mit der üblichen Überschrift die Auslegung von Ps. 108. Anders als bei dem fehlenden Schol. Ps. 107 verhält es sich bei den fehlenden Scholien zu Ps. 99 (12. Lage) und zu Ps. 102 und 104 (13. Lage). Für diese Psalmen hat Luther eine Scholienexegese nicht einmal beabsichtigt. In allen drei Fällen endet das vorhergehende Scholion auf der Vorderseite eines Blattes und das folgende Scholion beginnt auf der Rückseite desselben Blattes, so daß der Verlust eines Blattes völlig ausgeschlossen ist.

In der **14. Lage** fehlt gleich das erste Blatt 218 und ferner das Blatt 220. Beide Blätter sind nach der Foliiierung herausgeschnitten worden. Von Bl. 218 ist am inneren Rande vor Bl. 219 noch ein schmaler Rest sichtbar, der mit Bl. 217 und 219 verklebt ist. Von Bl. 220 ist ein Rest von 2–3 cm Breite am inneren Rande von Bl. 221a angeklebt. Auf dem dazwischenliegenden Bl. 219 steht ein Stück einer Interpretation von Ps. 109, und zwar auf Bl. 219a eine Deutung von Ps. 109, 3 (WA 4, 233, 6–234, 17), die knapp 5 cm (4,8 cm) über dem unteren Rande aufhört, und auf Bl. 219b eine Auslegung von Ps. 109, 4 (WA 4, 234, 18–235, 32), die bis zum unteren Blattrande reicht (der normale Duktus endet 1,7 cm über dem unteren Rande, darunter

⁵¹ Die Möglichkeit, daß nicht ein Einzelblatt, sondern ein Doppelblatt verlorengegangen ist, muß ausgeschlossen werden. Denn 1. müßte bei dem Gegenblatt ein Fehler bei der Foliiierung unterlaufen sein. Und 2. hätten auf einem fehlenden Blatt 191 Nachträge zu Ps. 95 und auf einem fehlenden Gegenblatt Nachträge zu Ps. 93 (endet sachlich abgerundet Bl. 186b 3 cm von unten) stehen müssen. Daß ein eingelegtes Einzelblatt 191 mit Nachträgen zu Ps. 95 verlorengegangen ist, ist höchst unwahrscheinlich.

folgt noch ein zweizeiliger Nachtrag = WA 4, 235, 31 f.). Daß Bl. 219, wie Kawerau behauptet (WA 4, 227 Anm. 1), in der Handschrift an falscher Stelle eingehftet ist und eigentlich Bl. 223 sein müßte, ist unzutreffend.⁵² Denn Bl. 219 ist eindeutig das Gegenblatt zu Bl. 224. Daß Luther auf Bl. 221a mit einer Überschrift eine Auslegung von Ps. 109 beginnt, obwohl er zuvor schon Ps. 109 ausgelegt hat, wird man so zu erklären haben: Auf dem verlorenen Blatt 218 hatte Luther eine erste christologische Exegese von Ps. 109 begonnen.⁵³ Ein Stück dieser christologischen Interpretation ist uns heute auf Bl. 219a.b erhalten, allerdings wohl nur das mittlere Stück; Denn diese Auslegung erfaßte aller Wahrscheinlichkeit nach auch noch das jetzt fehlende Bl. 220.⁵⁴ Auf Bl. 221a hat Luther eine zweite, tropologische Auslegung hinzugefügt. Daß er sie mit einer neuen Überschrift begonnen hat, während er sonst einen zweiten Auslegungsgang nicht in dieser Weise abhob, hat eine Parallele wenige Psalmen später in der **15. Lage** bei Ps. 115. Dort folgt in einer völlig geordneten Lage ebenfalls mit neuer Überschrift (auf Bl. 234 mit klarerer Tinte und breiterer Feder geschrieben) eine zweite (tropologisch geartete) Exegese (WA 4, 271, 24–273, 23) nach einer ersten (mehr christologisch orientierten) Interpretation (WA 4, 266, 22–271, 23) auf den Seiten Bl. 232a–233b, deren letzte (Bl. 233b) nicht einmal zur Hälfte (nur auf den oberen 9 cm) beschrieben ist. Vor diesem doppelten Scholion zu Ps. 115 ist das Bl. 231 nach der Follierung abhanden gekommen. Auf dem Blatt muß Schol. Ps. 114 gestanden haben, da das Schol. Ps. 113 auf Bl. 230b in der Mitte der Seite endet und das Schol. Ps. 115 auf Bl. 232a mit Überschrift beginnt. – In der Mitte der Lage ist vor der Follierung zwischen dem Doppelblatt 236/237 ein Doppelblatt verlorengegangen, auf dem die Verse 2–9 von Ps. 118 ausgelegt waren.⁵⁵ Zu den Psalmen 116, 120 sowie 122–124 in der **15.** und **16. Lage** hat Luther keine Scholien konzipiert. Denn an den korrespondierenden Stellen innerhalb der Lagen ist alles in Ordnung und keine Lücke im Text festzustellen. Am Anfang der **16. Lage** liegen die beiden Blätter 248 und 249. Die Verleimung der Blätter läßt allerdings nicht erkennen, ob es sich vielleicht um ein eingelegtes Doppelblatt handelt. Dann hätte Luther die Auslegung des 9. Oktonars (Ps. 118, 65–72 WA 4, 336, 5–341, 36) auf ein separates Doppelblatt geschrieben. Genauso gut ist auch möglich, daß es sich um zwei einzelne Blätter handelt, deren Gegenblätter am Ende der **16. Lage** verlorengegangen sind. Irgendwelche Falze kann man jetzt hinter Bl. 273 nicht feststellen, da hier beim letzten Binden der Hand-

⁵² Kawerau hat offenbar übersehen, daß außer Bl. 220 auch Bl. 218 fehlt.

⁵³ Es ist nicht ausgeschlossen, daß auf diesem Blatt noch ein Stück Exegese von Ps. 108 stand, obgleich der freie Raum am unteren Rande von Bl. 217b das nicht sehr wahrscheinlich sein läßt.

⁵⁴ Daß Luther mitten in dieser Auslegung Bl. 219a nicht bis zum unteren Rande beschrieben hat, ist vielleicht in der Absicht Luthers begründet, hier noch etwas zu dem auf dieser Seite exegierten V. 3 nachzutragen. Die Interpretation dieses Verses war mit besonderen Problemen verknüpft, wie die Glossen (WA 4, 226, 8–12.17–41) und Adnotationen (WA 4, 516, 13 bis 517, 29) zeigen.

⁵⁵ Das hat schon Kawerau bemerkt, WA 4, 307 Anm. 1; vgl. H. Boehmer a.a.O. S. 17.

schrift ein $\frac{1}{2}$ cm breiter Leinenstreifen am inneren Rande von Bl. 273b angeklebt worden ist. Daß die Handschrift jedoch ursprünglich mit dem Bl. 273 noch nicht schloß, ist erwiesen, da auf Bl. 273b sich die Ziffer 274 spiegelbildlich abgedrückt hat. Noch zum Zeitpunkt der Folierung ist also eine Fortsetzung vorhanden gewesen. Das waren möglicherweise außer den zwei letzten Blättern der 16. Lage noch eine weitere Lage oder sogar mehrere Lagen, auf denen die Scholienauslegung bis Ps. 150 durchgeführt war.⁵⁶

Sind auch die Einbußen zu beklagen, die die Handschrift im Laufe der Zeit erlitten hat, so darf man sich doch freuen, daß die Handschrift in ihrem Hauptbestandteil nicht, wie es bis vor wenigen Jahren den Anschein hatte, zu den vielen anderen Verlusten des 2. Weltkrieges gezählt werden muß, sondern glücklicherweise der Dresdener Landesbibliothek erhalten geblieben ist.

⁵⁶ Daß die Scholien ursprünglich einmal bis Ps. 150 gingen, kann man freilich nicht für so sicher halten, wie das H. Böhmer a.a.O., S. 16 tut, indem er auf den Fortgang der Glossen bis Ps. 150 verweist sowie auf den Umstand, daß Luther „sein Vorlesungsumfang, wenn irgend möglich, vollständig zu erledigen“ pflegte. Könnte sich nicht Luther gegen Ende seiner Vorlesung, um schneller voranzukommen, auf die Glossenexegese beschränkt haben? Auch das ist denkbar.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Gisbert Kranz: Europas christliche Literatur von 500–1500; 525 S., geb. DM 34.–; Ders.: Europas christliche Literatur von 1500 bis heute, 655 S., geb. DM 44.–. Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1968.

Als der streng lutherische Schulmann und Theologe A. F. C. *Vilmar* vor 125 Jahren seine bis heute noch benutzbare Geschichte der deutschen National-Literatur veröffentlichte, vermied er es, schon im Titel anzuzeigen, aus welchem Geiste er sein Buch geschrieben hat. Mehr indirekt sollte der Leser seine Wertung erfahren. Das hier anzuzeigende zweibändige Werk ist kühner im Gebrauch des Wortes „christlich“. Auch stofflich ist der Rahmen weiter gespannt: 1500 Jahre *europäischer* Literatur wird vorgeführt. Und nicht nur Werke von Dichtern, sondern auch christliche Denker, die den Menschen auch heute „noch etwas zu sagen“ haben, treten auf. Während im 1. Bande, der das christliche Mittelalter umfaßt, die Auswahl ziemlich problemlos ist, stellen sich beim 2. Bande in wachsendem Maße Fragen ein. Daß Luther, Calvin, Melancthon, oder für die jüngste Zeit Karl Barth, Emil Brunner, Paul Althaus behandelt werden, ist natürlich. Es sind Theologen, was sollten sie anderes als „Christliches“ sagen? Aber problematisch wird es bei den Dichtern. Gewiß sind Goethe und Schiller keine „christlichen“ Dichter, aber ob man ihre Dichtungen so ohne Rasonnement ausklammern muß, ist doch bedenklich. Völlig fehlt Herder. Über Gottfried Keller, C. F. Meyer, Thomas Mann finden sich nicht mehr Zeilen wie über Lenin. Jochen Klepper erscheint nur in der Bibliographie. Manfred Hausmann, Ernst Heiseler, Albert Goes und Willy Kramp finden zerstreut nur auf insgesamt acht Seiten Erwähnung. Dafür sind katholische Autoren in reicher Fülle notiert. Man hätte gewünscht, der Verf. wäre, ohne polemisch zu werden, der interessanten und auch aufregenden Tatsache der offenbaren Abnahme christlicher Substanz im säkularisierten Protestantismus in einer geistesgeschichtlichen Reflexion nachgegangen. Aber man macht die Entdeckung, daß dieser großangelegten *geschichtlichen* Darstellung, zumal unter der anspruchsvollen Chiffre „christlich“, überhaupt jede erkennbare Konzeption fehlt. Denn auch die eine ausführlichere Berücksichtigung findenden katholischen Autoren werden nirgends an der Wurzel ihrer geistigen Existenz erfaßt. Vielmehr werden sie ganz pragmatisch, wie in einem allgemein behelrenden Lexikonartikel mit ihrer „christlichen“ Leistung vorgeführt. So ist das Ganze mehr ein unter allgemein christlichen Vorzeichen stehendes Handbuch, das mit einer Vielfalt von Registern versehen, doch vornehmlich katholischen Schülern und gebildeten Nichtfachleuten ein Nachschlagewerk zur ersten Orientierung sein kann. Der Verf. will freilich sein Werk in einem weiteren Sinn verstanden wissen: eben als eine „allgemeinverständliche, einführende Darstellung dessen, was europäische Dichter und Denker, deren Werke zur Weltliteratur zählen, aus christlichem Glauben über Gott, Welt und Menschentum geschrieben haben“. Bei einer solchen Zielsetzung, gerade wenn sie populären Bedürfnissen entgegenkommen soll, könnte ich im Blick auf die fehlende Klarheit, was unter „christlich“ letztlich verstanden wird, nur einige kräftige „protestantische“ Einwände erheben.

Berlin

Karl Kupisch

Festschrift Ludwig Petry, Teil 1, herausgegeben von Johannes Bärman, Karl-Georg Faber und Alois Gerlich (= Geschichtliche Landeskunde. Veröffentlichungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde an der Universität Mainz, Bd. V, 1). Wiesbaden (Franz Steiner) 1968. 343 S., kart. DM 32.—.

Von den 13 Autoren, die bislang ihren Glückwunsch zum 60. Geburtstag des verdienten Gründers und Leiters des Mainzer Instituts für Geschichtliche Landeskunde vorgelegt haben, gehen einige auch auf kirchengeschichtliche und hier wiederum hauptsächlich mittelalterliche Verhältnisse ein. Unter der Devise „Macht und Arbeit als bestimmende Kräfte in der mittelalterlichen Gesellschaft“ bietet Karl Bosl (S. 46–64) einen Überblick über seine Arbeitsergebnisse aus den letzten Jahren (vgl. S. 62 Anm. 25). Von den Bischöfen als *defensores civitatis* der Völkerwanderungszeit bis hin zum Aufkommen einer „neue(n) Religiosität . . . im städtischen Bürgertum des 11./12. Jahrhunderts“ wird hier wiederholt die Bedeutung von Kirche und Frömmigkeit für die jeweiligen Herrschaftsordnungen angesprochen. Auffälligerweise leugnet der bekannte Münchener Gelehrte, daß sich im Rahmen der religiösen Wanderbewegung schon vor der Mitte des 12. Jahrhunderts kirchenfeindliche Kräfte geltend machten (vgl. dagegen Herbert Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters* = Die Kirche in ihrer Geschichte II G 1, 1963, S. 15–19), und sieht erst „in der Katharer- und Albigenserbewegung“ ein Abweichen von „der offiziellen Kirche und Lehre“. Hier zeige sich z. T. ein „Protest gegen die herrschende, reiche Machtkirche, die in den Augen der arbeitenden Menschen den Boden des reinen Evangeliums verlassen hatte“, und „diesem Protest“ habe bereits Berengar von Tours „in seiner Ablehnung der Sakramentenspendung durch simonistische Priester Ausdruck verliehen“ (S. 61). Im allgemeinen gilt nicht dies, sondern die Leugnung der *sensualiter* spürbaren Transsubstantiation und eine „symbolisch-spiritualistische Auffassung der Eucharistie“ als Anliegen des brillanten Dialektikers Berengar (vgl. Josef R. Geiselmann in: *LThK.* 2, ²1958, Sp. 216). Für die sozialen Ursachen der angesprochenen religiösen Bewegungen stützt sich Bosl auf Ernst Werner, *Pauperes Christi* (1956; z. B. S. 19 f. u. 200), ohne daß die abgewogenen und gut belegten Erklärungsversuche des in der gleichen Anmerkung an erster Stelle zitierten Herbert Grundmann berücksichtigt oder gar widerlegt würden (vgl. auch dessen *Ketzergeschichte* S. 9 f.). Das Begriffspaar „Katharer- und Albigenserbewegung“ befriedigt nicht recht; gewöhnlich denkt man bei „Albigensern“ an „um Albi konzentrierte südfranzösische Ketzergruppen, die aus Waldensern und besonders aus Katharern bestanden“ (Arno Borst in: *RGG.* 1, ³1957, Sp. 217). Auch hat jüngst Kurt-Victor Selge die Waldenser als grundsätzlich kirchentreu charakterisiert (*Die ersten Waldenser* 1, 1967, S. 316 f.). Bosl deutet „die Tatsache, daß in die Klarissinenklöster des 13. Jahrhunderts, wie Jakob von Vitry erzählt, nun die Töchter aus reichen und mächtigen Adels- und Patriziergeschlechtern eintraten“, als Versuch der Oberschicht, „wenigstens in ihren Töchtern, aber auch in ihren Söhnen, wie die Bettelorden und ihr sprunghaftes Ansteigen beweisen, den Unterschichten zu zeigen, daß auch sie moralisch fähig seien, sich dem neuen Lebensgesetz der Armut und Arbeit zu unterwerfen; sie mußten es tun, um ihr Sozialprestige bei den arbeitenden Massen, besonders in den Städten, zu wahren und zu erhalten“ (S. 60). Dieselbe Äußerung aus Jakobs 2. *Sermo ad virgines* haben Joseph Greven in: *Hist. Jb.* 35 (1914; hier der Predigttext im Zusammenhang) S. 47 und der von Bosl ohne Einschränkung zitierte Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* ([Eberings] *Historische Studien* 267, 1935) S. 189 für die sozialen Motive frühen Beginentums, also gerade die Zeit vor der „Eingliederung der religiösen Frauenbewegung in die Bettelorden“ (ebd. S. 199) verwertet und als Widerspruch zur „reich gewordenen städtischen Gesellschaft oder auch [zur] saturierten adligen Gesellschaft“, also als Flucht vor dem Reichtum gedeutet (ebd. S. 189 u. 197 f.). Daß die eigene Handarbeit nicht als idealer Lebensinhalt galt, geht zudem aus der Zulässigkeit des Almosenbettelns in jenen Kreisen hervor (vgl. ebd. S. 197). Hiernach häuften sich somit um 1200 an vergleichbaren christlichen Idealen orientierte und vielfach ähnlich gelagerte persönliche Frömmigkeitszeugnisse, während Bosl in bewußter Anwendung von Arnold

J. Toynbees These vom Leitbildcharakter elitärer Führungsschichten Tendenzen zur Bewahrung überkommener Herrschaftsverhältnisse zu fassen glaubt. Hält dieses Verfahren, „den ‚Glaubenseifer‘, der noch so subjektiv ehrlich gemeint sein kann, seiner religiösen Drapierung zu entkleiden und den sozialen Kern bloßzulegen“ (so E. Werner a.a.O. S. 9), wirklich einer kritischen Überprüfung stand? In eine ähnliche Richtung weist die Tatsache, daß Bosl unter „Arbeit“ nur ausführende, in abhängiger Stellung geleistete und erzwungene Tätigkeiten der „breiten Unterschicht“ versteht (z. B. S. 55 u. 58). Dieser klassenkämpferischen Note steht die von Bosl gelegentlich hervorgehobene vertikale soziale Mobilität gegenüber, auf die in diesem Zusammenhang nur hingewiesen werden kann: Der merowingische Hofadel der Antrustionen sei [auch] aus königlichen Leibeigenen hervorgegangen (S. 52); die soziale und rechtliche Stellung des seit dem 11. Jahrhundert entstehenden Bürgertums lasse sich mit der Formel *libertas et servitus* = „freie Unfreiheit“ kennzeichnen (S. 58).

„Der Übergang der Abtei St. Maximin an das Erzstift Trier unter Erzbischof Albero von Montreuil“ wird von Heinrich Büttner (S. 65–77) in einer stets quellennahen Untersuchung überzeugend auf die territorialpolitische Aktivität des berühmten Königsmachers von 1138 zurückgeführt. Albero setzte sich dabei bis Ende 1146 nicht nur gegen die auf ihre gewohnheitsmäßige Reichsfreiheit pochenden Mönche, die ihr Kloster verlassen mußten (S. 75), sondern vor allem auch gegen den St. Maximiner Hochvogt Graf Heinrich von Namur-Luxemburg durch, und zwar mit Unterstützung König Konrads III. Nach Büttners quellenkritischen Überlegungen bezog Papst Innocenz II. im Frühjahr 1139 und 1140 Stellung zugunsten von St. Maximin, um im Herbst dieses Jahres nach einer Romreise des Trierer Erzbischofs diesem Recht zu geben (S. 70–75).

Zwischen „Mainz und Chur im Mittelalter“ bestanden nach Otto P. Clavadetscher (S. 78–96) lediglich zur Zeit der Churer Bischöfe Siegfried von Gelnhausen (1298–1321) und Ulrich V. von Lenzburg (1331/32–55) engere Beziehungen, und zwar auf Grund des persönlichen Werdegangs beider Kirchenfürsten (S. 95 f. bzw. 86). Unter Rückgriff auf z. T. unveröffentlichtes Quellenmaterial wird die institutionelle Bindung des jeweiligen Suffraganbischofs an seinen Metropolitanen als so gering erwiesen, daß noch 1079, also gut 200 Jahre nach dem seit 852 sicher faßbaren Churer Obödienzwechsel von Mailand nach Mainz, der heinricianische Elekt Norbert an eine Unterstellung unter den ebenfalls anti-gregorianischen Erzbischof Tedald von Mailand denken konnte. Mit Norberts Weihe durch den kaisertreuen Erzbischof Wezilo von Mainz im Jahre 1085 entfiel jener politisch motivierte Anknüpfungsversuch an ältere Traditionen (S. 80 ff.). Neben dem an den Vorgängen von 1079/85 ablesbaren Konsekrationsrecht erlangte der Erzbischof seit dem Schwinden königlichen Einflusses mit dem Investiturstreit auch durch sein Konfirmationsrecht Bedeutung. Beide Metropolitanrechte schiefen jedoch gegenüber Chur seit 1298 durch persönliche Sonderprivilegien der Päpste ein, so daß an jenen Befugnissen schließlich auch das erzbischöfliche Interesse erlahmte. Im Nachgang dazu überwogen seit der Mitte des 15. Jahrhunderts die Appellationen nach Rom diejenigen nach Mainz. Seit dem Ende des Jahrhunderts wurden jene zur Regel – nach Clavadetscher eine Folge des Schwabenkriegs von 1499, mit dessen siegreicher Beendigung die Eidgenossen sich praktisch vom Reiche lösten und die Metropole im „Ausland“ zu liegen kam (so S. 94 f.). Einleitend werden die Zeugnisse für die ursprüngliche Zugehörigkeit des Bistums Chur zur Mailänder Kirchenprovinz zusammengestellt. Die Beweisführung zugunsten der Identifizierung eines vom Mailänder Metropolitan abhängigen Bischofs Theodor der Jahre 599 und 603 mit dem gleichnamigen, aber zeitlich nicht feststehenden Amtsträger in Chur (S. 79) läßt sich noch durch ein positives Argument vervollständigen: Selbst wenn der Redaktor der Churer Bischofsliste des 14. Jahrhunderts oder einer seiner Vorgänger auf JE. 1752 bzw. 1898 hätten zurückgreifen können, müßte man den dort genannten Theodor mit Heinrich Büttner in: Zs. f. Schweizer. KiG. 53 (1959) S. 104 für das rätische Bistum beanspruchen. Denn Texte der an Bischof Syagrius von Autun bzw. Erzbischof Deusededit von Mailand gerichteten Papstbriefe mochten am ehesten nach Chur gelangen, wenn der von Gregor dem Großen gemeinte Theodor der dortige Oberhirt war.

Im Anschluß an die Dissertation seines Schülers Friedrich Eymelt (= Rheinisches Archiv 62, 1967) stellt Franz Petri über „Die rheinische Einung des Jahres 1532 und ihr Verhältnis zu Habsburg“ (S. 97–108) fest, daß man das damalige Bündnis zwischen Kur-Mainz, Kur-Trier, Kur-Pfalz, dem Bistum Würzburg und der Landgrafschaft Hessen kaum mehr als überkonfessionelle Landfriedenseinung deuten könne, die in Zusammenarbeit mit dem Kaiser einer Annäherung an den Schmalkaldischen Bund dienen sollte. Vielmehr waren es anti-habsburgische Tendenzen, welche die Bündnispartner mit der Absicht zusammenführten, den vom Kaiser beherrschten Schwäbischen Bund zu ersetzen. In der Folge verhinderte die Einung eine Ausdehnung des antismalkaldischen Nürnberger Bunds von 1538 auf alle katholischen Reichsstände, und dem entspricht die Bedeutung, die Karl V. dem Vertragswerk von 1532 beimaß: Er erzwang von Landgraf Philipp von Hessen am 19. Juni 1547 die Auslieferung der Gründungsurkunde.

„Altwürzburger Liturgie und erneuertes Liturgieverständnis“ überprüft Hermann Reifenberg (S. 280–93) an Hand der volkssprachlichen Verkündigung im Würzburger Rituale von 1836 mit dem Ergebnis, daß sich hier „durchaus brauchbare Partien im Sinne eines heutigen Liturgieverständnisses“ zeigen, die durch das Rituale von 1902 stellenweise zurückgedrängt worden waren.

Am Schluß des Aufsatzteils steht ein Verzeichnis der Schriften Ludwig Petrys und der von ihm betreuten Schülerarbeiten, das 21 eng bedruckte Seiten umfaßt. Eindrucksvoll spiegelt es die von Schlesien ausgehende landesgeschichtliche Arbeit des Jubilars und sein stetes Bemühen, auch dem interessierten Laien unmittelbar die neueren Forschungsergebnisse zu vermitteln – eine Aufgabe, die der historischen Forschung immer wieder neu gestellt ist und für deren sachgerechte Erfüllung das Vorbild Ludwig Petrys Anregung und Ansporn zugleich sein kann.

Marburg

Kurt-Ulrich Jäschke

Peter Kawerau: Die ökumenische Idee seit der Reformation (= Urban Buch, Bd. 114). Stuttgart (Kohlhammer) 1968. 120 S., kart. DM 4.80.

In dem schmalen Band des Marburger Ordinarius für Ostkirchengeschichte steckt unter einem leicht irreführenden Titel ein aktuelles Thema und ein umfassendes Anliegen. Wer ein geschichtliches Kompendium erwartet, wird verwirrt und enttäuscht sein. Die Darlegungen wollen nicht ersetzen, was etwa die 556 Seiten des 1. Bandes der „Geschichte der Ökumenischen Bewegung“ von R. Rouse/St. Neill für die Zeit von 1517 bis 1948 an geschichtlicher Zusammenfassung der Vorgeschichte des Ökumenischen Rates der Kirche bieten. Hier wird vielmehr der zum Gemeinplatz gewordene Begriff des Ökumenischen historisch-kritisch auf seinen Ideen- und Programmgehalt hin durchleuchtet und der Entstehung seiner Elemente nachgegangen. Dabei wird der analytische Weg einer Reihe von neun Beispielen elementar-ökumenischer Gestalten gewählt: Es folgen einander, ohne eigentliche Verbindung mehr im Sinn von Grundtypen mit einer gewissen Variationsbreite, für das Täuferturn Melchior Hoffman (1500–43), für den Spiritualismus Sebastian Franck (1499–1552), für den christlichen Humanismus Erasmus von Rotterdam (1469–1536), für die Mystik Kaspar Schwenckfeld (1489–1561), für das orthodoxe Luthertum Johann Arndt (1555–1621), für die neue, universal gerichtete Pädagogik Johann Amos Comenius (1592–1670), für den radikalen Pietismus Johann Konrad Dippel (1673–1734), für die Brüdergemeinde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) und für das amerikanisch-presbyterianische Revival Jonathan Edwards (1703–1758). Dadurch soll – nach einem sehr kurzen Blick auf den ursprünglichen Sinn und frühen theologischen Gebrauch des Wortes – die besondere Einwirkung der Außenseiter der Reformation des 16. Jahrhunderts auf das Werden einer modernen ökumenischen Idee aufgedeckt werden, deren Gedanken teils direkt teils auf dem Wege über den englischen Puritanismus das Quellgebiet und die Brunnenstube des nordamerikanischen Geistes in den Neuenglandstaaten des 17. und 18. Jahrhunderts erreichen, um sich als missionarische und reformistische „Ökumenische Idee“ von hier aus im 19. und 20. Jahrhundert weltweit zu manifestieren. „Die ökumenische Idee“ sieht Kawerau so-

mit nicht in Verbindung mit jeder Art von Bemühung um Bewahrung oder Wiederherstellung christlicher, kirchlicher Einheit. Er sucht sie vielmehr geistes- und ideengeschichtlich spezifisch zu bestimmen als die erst unter den Voraussetzungen der Neuzeit mögliche Verbindung jener in der „Ahnenreihe“ von Beispielen beschriebenen Gedankenelemente. Genauer bestimmt er sie als die Verbindung individualistischer Erweckungsfrömmigkeit mit dem fortschrittsgläubigen, zur Mission drängenden Einheitsdenken des amerikanischen Geistes.

Gewiß könnte man fragen, ob die Auswahl der Beispiele nicht auch anders hätte ausfallen können, ob für die Täufer etwa ein Menno Simonis, für die Humanisten ein Fausto Sozzini hätte eintreten können. Man kann auch Leibniz, Grotius, die Calixtianer und die Bestrebungen frühen ökumenischen Geistes in Polen um den Consensus von Sandomir vermessen. Es wird aber deutlich, daß es Kawerau entscheidend auf die Herausarbeitung seiner kritischen These vom utopischen Charakter des modernen, amerikanisch-freikirchlichen Ökumenismus ankam und daß offenbar deshalb ausgleichende und erweiternde Momente unberücksichtigt blieben. Jedenfalls fehlt außerdem auch jede Erwähnung der zahlreichen, auf Annäherung an die Ostkirche und den römischen Katholizismus im Raum der Reformationskirchen einschließlich der Kirche von England seit dem 16. Jahrhundert gerichteten Bemühungen. Da diese jedoch zum Werden der Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts und zur Wirklichkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht weniger gehören als die an sich schon einseitig gefaßte amerikanisch-freikirchliche Idee des Ökumenischen, bleibt der Gesamteindruck der Darlegungen zwiespältig und in mancher Hinsicht unbefriedigend. Auch haftet dem Ganzen etwas Fragmentarisches und Unfertiges an, zumal die eigenen Urteile mehr verstreut und halb versteckt erscheinen und die Beispielreihe nicht durch einen zusammenfassenden Teil sondern durch einen Epilog in Gestalt eines Exkurses zur Bedeutung der Stelle 2. Petr. 1, 4 über die Teilnahme am göttlichen Wesen für die ökumenische Idee mehr beendet als abgeschlossen wird. Unbefriedigend bleibt manches auch dadurch, daß bei der Knappheit der historischen Darlegungen im Bereich der neun Beispiele leicht für den unkundigen Leser der Eindruck entstehen könnte, die aufgezeigten Gedanken seien hier erst neu in der Geistes- und Theologiegeschichte des Christentums aufgetreten, obwohl vereinzelte Nebensätze auf größere Zusammenhänge hinweisen. Vielleicht hätte ein anderer Titel und eine deutlichere Einordnung des behandelten Teilaspektes das in seiner kritischen Substanz bemerkenswerte Buch weniger Mißverständnissen ausgesetzt.

Bonn

Werner Küppers

Altmann Kellner O.S.B.: Profefßbuch des Stiftes Kremsmünster. Kremsmünster (Buchdruckerei Carinthia des St.-Josef-Vereines) 1968. 598 S., kart.

Das Genus der Profefßbücher hält die Mitte zwischen den Matrikelbüchern der Universitäten und den bio- und bibliographischen Katalogen, die sich auf die *Viri illustres* beschränken. Ein Profefßbuch soll jeden erfassen, der einmal gemäß der Benediktregel c. 58 seine Gelübdeablegung (Profefß) geurkundet hat, soweit die Quellen nur fließen. Vom modernen Profefßbuch wird erwartet, daß alle diese Quellen wie Urkunden, Roteln, Nekrologe, Chroniken, Verbrüderungsbücher, Bucheinträge aus den alten Zeiten, und aus den neuen, daß die gesamte Literatur erfaßt und kurz aber treffend ausgewertet wird. Für die meisten Klöster wird dies ein unerfüllbarer Wunsch bleiben, erst recht für die längst untergegangenen.¹ Wer er-

¹ Abgesehen von den Profefßbüchern, die der Salzburger Bibliothekar Pirmin Lindner († 1912) für 22 süddeutsche Klöster schrieb – gewiß unentbehrlich, aber vor allem für die ersten Jahrhunderte zu überarbeiten und zu ergänzen –, liegen nur vor: für die Schweizer Klöster das *Monasticum Benedictinum* hrsg. von R. Hengeler, Einsiedeln 1929–57, für Lambach hrsg. A. Eilenstein, Linz 1936, für Metten hrsg. von W. Fink, München 1926–30.

wählt sich schon eine Lebensarbeit, wozu Bienenfleiß vonnöten und Ergebnisse erst nach jahrelangem Befassen mit oft recht trockener Materie möglich sind? Um so dankbarer nehmen wir von dem Subprior des Stiftes ein monumentales Werk entgegen, das alle diese hohen Wünsche erfüllt.²

Er nennt es schlicht „eine der Gaben“, welche der Jubelfeier des 1200jährigen Bestehens dieser (nach St. Peter in Salzburg) ältesten und der Mitgliederzahl nach heute größten Abtei Österreichs gewidmet ist. Diese glänzende Intonation 9 Jahre vor dem Termin – man scheint wirklich in Jahrhunderten zu denken! –, da werden sich die nachfolgenden Gratulanten anstrengen müssen! Auch von mehreren seiner Mitbrüder, wie aus den hier mitgeteilten Bibliographien hervorgeht, dürfen wir noch wertvolle Beiträge zur Geschichte Kremsmünster erwarten: W. Neumüller (547), B. Pitschmann (564), F. RG Kinsky (565), A. Mandorfer (566), P. Pöttinger (567), L. Klinglmair (568).

Der Verfasser selbst – er stellt sich auf S. 539 dar – hat sich vielen anderen Pflichten und Aufgaben nicht entziehen können („Jeder von uns hat 3 Ämter!“, meinte einer seiner Mitbrüder zum Rezensenten, als kurz nach dem Kriege dort alle Anstrengungen zum äußeren und inneren Wiederaufbau nötig waren): Katechet, Aushilfspriester, Kooperator, Doktorand, Gymnasialprofessor, Organist, Regens Chori, Zellerar, Präses und Präfekt der Gymnasiasten, Novizenmeister und Klerikerdirektor, Kustos der Stiftskirche, Pfarrprovisor, schließlich Senior und Subprior. 1956 veröffentlichte er eine „Musikgeschichte des Stiftes K.“, nach den Quellen dargestellt“ im Bärenreiterverlag, 826 Seiten, ferner verschiedene Beiträge für „Die Musik in Geschichte und Gegenwart (Kassel)“; auch erstellte er ein umfangreiches Inventar der Schatzkammer und den Katalog der Regenterei (Musikarchiv); er war also mit dem Stoff bestens vertraut. Gewiß konnte er auf verdienstvolle Vorarbeiten zurückgreifen, jedoch die kritische Sonderung und wissenschaftliche Darstellung haben ihm 10 Jahre Arbeit abverlangt.

Daß schon die Anfänge – 777 gilt als Gründungsjahr – gar nicht sehr im Dunkel liegen, zeigt die umfangreiche Einleitung S. 9–45. Ausführlich sind die Stichworte behandelt: Tassilo, Tassilokelch (heute noch am Gründonnerstag zur Konzelebration benutzt), Tassiloleuchter, Gründungssage und Stiftswappen, Stiftsbrief, Klosterland, Herrschaften (heutiger Besitz 9150 ha, davon 3797 Wirtschaftswald als wirtschaftliche Grundlage für das kulturelle Wirken des Stiftes (22)), Kirchen und Pfarren (heute 2 geschlossene Dekanate mit 26 Pfarren und ca. 50 000 Seelen), Consuetudines, Konförderationen, schließlich Profesß (seit fast 1000 Jahren in derselben Form mit denselben Worten). Hierzu mag man eine konzentrierte Übersicht über die Entwicklung der Pfarrseelsorge wünschen (vgl. *Analecta Cisterciensia* 1968, S. 155), zumal diese Tätigkeit im Augenblick stark diskutiert wird (vgl. B. Schneider in *StMOSB* 78 (1968) S. 275–302: Österreichs Zisterzienserpfarren – Erbe des Josephinismus?), aber die hier übergenuß ausgewiesene 1200jährige Tätigkeit verteidigt sich selbst. Auch ein Geschichtskompodium, das man hier erwarten könnte, stellt sich bei der Lektüre der Profesßberichte wie von selbst zusammen.

Wir können die Leitlinien nur kurz andeuten. Für die ersten Jahrhunderte stehen fast nur Nekrologien zur Verfügung. Daß sie hier geschickt ausgenützt sind, zeigt ihre Notwendigkeit, zeigt, wie sehr zu wünschen eine Weiterführung der in den *Monumenta Germaniae Historica* angefangenen Editionen ist. Familiennamen sind erst ab 1300 angegeben (103), ab 1578 (immerhin!) ist die Serie der Professoren lückenlos (bis zu den 4 Professoren am 18. 8. 1968), ab 1587 die Geburtsorte. Es sei sofort gesagt, soviel Material zur Adelsgeschichte Oberösterreichs hier auch vorliegt, so sehr auch mehrere Äbte wahre Herrscher waren (ab 1391 Pontifikalienrecht, 15.–18. Jh. Primas der öostr. Prälaten, im 19. und 20. Jh. Herrenhausmitglied, ja Landeshauptmann), so herrschte doch kein übler Feudalismus.

² Das Buch ist nicht im Selbstverlag erschienen, wie in der Rezension der *Analecta Cisterciensia*, Rom 1968, S. 154, zu lesen, denn es ist ein Geschenk an Freunde des Hauses und kann daher nicht durch Kauf erworben werden (briefliche Mitteilung des Verfassers).

Die Biographien der 83 Äbte sind ausführlicher gestaltet, so daß sich hier die Geschichte der Abtei leicht ablesen läßt.

Im 1. Jahrhundert muß die Zahl der Mönche schon bedeutend gewesen sein. 907 fiel der Abt in der Schlacht bei Preßburg; die Ungarneinfälle sollen 50 Mönchen das Leben gekostet haben (50 f.). Am Ende des 12. und im 13. Jh. hat die Schreibschule ihre höchste Blüte. 1527 verlangte die Türkennot, daß alle romanischen und gotischen, unersetzlichen Stücke der Gold- und Silberschmiedekunst eingeschmolzen wurden, (nur gut, daß der Tassilokelch aus Kupfer besteht). Die Melker Reform war nötig, 1419 traf sie nur 13 Priestermonche an, doch als Nikolaus von Kues 1451 visitierte, fand er „nichts, was der Visitation bedurft hätte“ (143). Erst 1558 erreichte die Reformation das Stift: 11 Votanten wählten einen Unwürdigen zum Abt, der aber schon 1561 auf eine Visitation hin abgesetzt wurde. 1570 visitierte Kardinal Commendone: von den 10 Mönchen waren nur 4 Priester (189). Die Äbte dieser Jahrzehnte hatten sich wacker zu wehren, holten sich Nachwuchs aus der Marktschule, aus dem neuen Stiftsgymnasium, aus der Marianischen Kongregation von München, ließen ihre Kleriker bei den Jesuiten in Wien und im Germanicum zu Rom ausbilden (Dieser jesuitische Einfluß verdiente eine Monographie, die Matrikel des Germanicums scheint nicht ausgewertet zu sein; auch L. v. Pastor bezeichnet eine Arbeit über Abt Anton Wolftradt als sehr notwendig (205 f.)) Um 1650 blühen Stiftsgymnasium, Stiftstheater, „Museum“ der Sängerknaben und Hauslehranstalt; in den 25 Jahren der Regierung des Abtes Plazidus Buechauer (1644–1669) legen 58 Mönche ihre Profess ab, 30 dürfen an auswärtigen Universitäten studieren. 1680 allerdings wird das Depositum eingeführt, was die Vita communis sehr beeinträchtigt und 1788 zum Peculium führt. Der Josephinismus wäre dem Stift zum Ruin geworden: 1781 Novizensperre, 1784 Gründung des Bistums Linz, was für Kr. die Primaswürde aufhebt, Reduzierung des Chorgebetes auf Prim, Vesper und Komplet, Aufhebung der Ritterakademie, 1788 Einschmelzung der Kunstwerke, der 72jährige Abt wird für unfähig und altersschwach erklärt und durch einen Kommandatarabt ersetzt, doch wird er beim Regierungswechsel 1790 einstimmig wiedergewählt. 1800 sind es immer noch 72 Stimmen, die den Nachfolger wählen. Dieser muß dreimal vor den Franzosen flüchten und dann versuchen, die Kriegsschäden und die Verluste (2. Silberablieferung) zu heilen. Die innere Restauration machte viele Sorgen, 1840 wieder volles Chorgebet, man arbeitet mit an der Restauration der bayerischen Klöster, an der Konföderation in Österreich, am Wiederaufleben von Martinsberg in Ungarn. 1860 „besucht der Abt regelmäßig die Rekreation“ seiner Patres. Wurde das Jubiläum 1677 durch zweimaligen Kaiserbesuch geehrt, so bewies beim Jubel fest 1877 der Abt Cölestin Ganglbauer vor dem Vertreter des Kaisers und dem des Papstes ein solch „diplomatisches Geschick“ (477), daß er bald darauf zum Fürsterzbischof von Wien und Kardinal bestimmt wurde. Sein Nachfolger (1881–1905) „besucht jede Hore“, ist Landeshauptmann, wird „Bauernfürst“ genannt. Ihm folgt ein Dipterologe „von Weltruhm“, der ob der finanziellen Nöte 1929 resignierte, seinen Studien sich widmete, 1941 mitvertrieben wurde. Als er 1944 starb, machten die NS-Machthaber der Überführung in die von ihm selbst erbaute Äbtegruft große Schwierigkeiten; es durfte kein Nachruf, nur eine kurze Nachricht publiziert werden. Der 1941 regierende Abt Ignatius Schachermaier wurde am 4. 4. von der Gestapo an die Wand gestellt und des Landes verwiesen, das Stift beschlagnahmt und am 22. 11. enteignet. Am 28. 7. 45 kehrte „wie ein König zurück, der wie ein Bettler vertrieben war“, 3500 Leute aus den Stiftspfarrten waren zur Begrüßung erschienen. Seit seiner Altersresignation (1964) regiert Albert II. Bruckmayr. Welche Sorgen heute bewegen, verrät der Verfasser (572): „Die vom Konzil ausgelösten Änderungen kommen zur Durchführung, wobei zum Teil tausendjährige Überlieferungen aufgegeben werden müssen“.

Das Professbuch, das nun abgesehen von den Äbten wesentlich kürzer die einzelnen Professen behandelt – leider sind sie nicht gezählt, Rez. schätzt auf mindestens 1200 – wäre nur – dankenswert genug – ein trockener Katalog, eine Quellenkunde geworden, wenn nicht der Verfasser immer wieder neue und oft elegante Wendun-

gen zur Charakteristik angebracht hätte. Herkunft, Beruf der Eltern, Titel, Ehrungen, Widmungen – für Österreicher unbedenklich zu konzedieren. Welche Schätze für die Familiengeschichte bereitgestellt sind, haben wir schon zu den adeligen Professoren erwähnt. Sodann hat das Stift neben den Äbten eine Reihe großer Männer hervorgebracht, die außer etwa dem Barockdichter Simon Rettenpacher (236 ff.) und dem von der Dichterin E. v. Handel-Mazetti liebevoll herausgestellten Meinhard Helmpinger, prof. 1695, noch zu wenig bekannt sind. Wenigstens wollen wir erinnern an Gregor Wimperger, Rektor magnificus in Salzburg 1681–1705; Beda Plank 1771–1803 als Pater comicus Leiter des Stiftstheaters; Beda Piringer, 1848 Abgeordneter im Frankfurter Reichstag; Theoderich Hagn, Abt und Reformator von Lambach – zu seinem Wappen schreibt der Verf.: Das sprechende Wappen, ein Kreuz, dessen Enden zu Haken (Hagn) abgebogen waren, machte seinerzeit großes Aufsehen, da Hitler in seiner Knabenzeit Lambacher Klostersuppe aß und man der Meinung war, er habe dort (z. B. am Lavabo) das Hakenkreuz gesehen (419); Anselm Pfeiffer, Naturhistoriker, prof. 1869. Sein Andenken hält das nach ihm benannte Scalpellum Pfeifferi wach. Zur Geschichte der Spiritualität in diesem Kloster scheint noch keine neuere Ausarbeitung vorzuliegen; Stoff ist genug vorhanden: von den Seligen Wisinto und Rainoto und ihren Lehrern Gerhard und Erenbert im 11. Jh. bis zu dem „Vater der Armen, heiligmäßigen Abt“ Alexander III. Fixlmillner (1731–1759), bis in die Kriegsjahre unseres Jahrhunderts, in dessen Not sich gar manche bewährt haben (8 Professoren im letzten Krieg gefallen, einer mehrere Jahre im Kerker; die wenigen Mönche, die trotz der Enteignung als Verwalter im Stift zurückbleiben mußten, haben 1941–45 nie das Chorgebet aufgegeben); Stoff auch wohl für eine vielleicht gerechtere Darstellung des Josephinismus; die damaligen Professoren scheinen wenigstens fleißige Leute gewesen zu sein, die in Astronomie, Musik, Naturaliensammlung Höchstes für ihre Zeit leisteten.

Die Ansicht, daß die Äbte ihren gewiß möglichen Einfluß zu stark ausgeübt hätten, muß auch wohl revidiert werden angesichts der oft erwähnten Besonderheiten und Besonderlichkeiten, womit sich die einzelnen Persönlichkeiten durchsetzten: 1735 40stündiges Gebet, 1740 Philosophie nach Leibniz und Wolf, 1750 Frühlehre und Volksgesang, 1790 Insekten- und 1800 Schmetterlingsammlung, 1816 Sammlung volkstümlicher Weihnachtslieder, 1842 Schulchristbaum und Einführung des Christbaumes in die Gegend, 1830 ornithologische Sammlung, 1861 Münzkabinett, 1848 Einführung der Maiandacht, 1824 wurde ein mannshoher Globus gebaut, bis 1890 schließlich auch jemand die „stiftische Markensammlung“ betreute. Mancher ging doch eigene Wege: Bienenzüchter, Diözesankonservator, Mitglied des Alpenvereins, Wiedereinführung des Leonhardirittes 1930, der seit Joseph II. abgeschafft war, Hilfswerk für 600 hungernde Kinder nach dem 1. Weltkrieg mit erbetener Hilfe aus Dänemark und der Schweiz, der berühmte Gutsverwalter, der den Wirtschaftshof ruinierte, weil er nach der Regel des heiligen Benedikt alles billiger verkaufte, endlich der Gründer der Wiskarmil (P. Wisinto will für die Caritas eine Million zusammenbringen) 1945, im Gegensatz zur offiziellen Aktion des Bischofs – eine ansprechende Breite von Tätigkeiten, Initiativen und Berufungen.

Negatives wird nicht verschwiegen, weder die „Laster“ (eximius fumator, Chor-tiger, letzter Schnupfer, 1. Motorradfahrer, 1. Autobesitzer „ad usum“), noch die Irrgänge, Professbrüche und Austritte (hier wie zu obigen Stichworten fehlen Register!), – was im ganzen doch wenig vorkam. Bar jeder Verbrämung schließlich ist die Todesangabe und die meist überlieferte Todesursache (viel TB), nicht nur den Medizinern zugehört. Auch hierzu wünscht man eine Auswertung, da die heutige Lebenserwartung nicht als Maßstab dienen kann.

Die beigegebenen 5 Register, so notwendig wie wertvoll, genügen doch nur für die erste Einsicht. Wir wünschen uns ein Beiheft mit Auswertungen und Statistiken; auch das wäre eine den Lohn in sich tragende Mönchsarbeit.

Siegburg

Rhaban Haacke

Alte Kirche

Owen Chadwick: John Cassian. Cambridge (University Press) 1968. VIII, 171 S., geb. \$ 6.50 in USA, 40 s net in U.K.

Die 1950 zuerst erschienene Monographie Chadwicks ist in der zweiten Auflage fast ein neues Buch geworden. Obwohl natürlich Textpartien übernommen wurden, ist der Aufbau durchgreifend verändert worden, Neues in Aufnahme und Weiterführung der seither erschienenen Literatur hinzugekommen, die Darstellung des allgemeinen historischen Hintergrundes zugunsten der Konzentrierung auf die Geschichte des Mönchtums gekürzt worden. Das erste Kapitel (The Earliest Christian Monks) ordnet Leben und Werk Cassians in eine Übersicht über unsere Quellen für das frühe Mönchtum Ägyptens ein. Es kommt zu dem Ergebnis, daß die Collationes ein literarisches Erzeugnis Cassians sind. Sie geben keine „echten“ Gespräche wieder, bieten aber doch ein getreues Bild der asketischen Ideale Ägyptens. Dann wird anhand der Institutiones die „Regel“, d. h. das Leben in Cassians Kloster zu Marseille rekonstruiert (Kap. 2: The Monastery). Besonders interessant ist die wohlabgewogene Stellungnahme zum Problem des Stundengebetes, insbesondere zur Frage, ob es sich bei der im Kloster zu Bethlehem neu eingeführten Hore um die Laudes (so Froger) oder die Prim handele. Der Verf. hält mit stärkeren Bedenken als früher doch daran fest, daß die Prim gemeint sei. Der Spiritualität Cassians, die von Euagrius herkommt, gilt das dritte Kapitel (The Journey of the Soul). Auch die höchste Stufe, welche die Seele erreicht, das wortlose, reine Gebet, das jenseits aller Bilder und alles diskursiven Denkens ist, nährt sich aus der heiligen Schrift: aus den Psalmen und der Meditation über den inkarnierten Herrn. Das folgende Kapitel (Grace) behandelt die Gnadenlehre Cassians, die erst durch die Auseinandersetzung mit Augustin aus einer praktischen Anleitung zur rechten Durchführung des asketischen Lebens in das „System“ der Collatio 13 umgeformt wurde. Der Verf. zeigt sehr klar, wie die Gnadenlehre Cassians auf orientalischen Anschauungen fußt. Die östliche Tradition führt ihn zum Anti-Augustinismus. Freilich wird der Hinweis, daß zwischen Augustin und Cassian eine jeweils verschiedene religiöse Erfahrung stehe, Augustin nicht ganz gerecht: bei ihm liegt auch ein tieferes Verständnis des Wesens der Gnade vor. Es drängt sich bei dieser Auseinandersetzung der Vergleich mit Luthers Absage an Erasmus auf. In der Ansicht, Prosper habe sich schließlich vom strengen Augustinismus gelöst, vermag ich dem Verf. nicht zu folgen. – Nach einer Darstellung von Cassians Haltung in den christologischen Streitigkeiten um Leporius und vor allem Nestorius (Kap. 5) beschließt das Studium der Wirkungsgeschichte Cassians (Kap. 6) das Buch. Die frühen Erwähnungen Cassians werden gesammelt, sein durch den Streit mit dem Augustinismus geschädigtes Ansehen und der Kult des „Heiligen“ Cassian erörtert. Dieser bürgert sich in Marseille ein und taucht seit dem 9. Jahrhundert auch im griechischen Osten auf, wobei sein Tag, der 29. Februar, auf etwas Suspektes an ihm zu deuten scheint. Die Wirkung Cassians im Abendland beruht auf der Regula Benedicti, welche seine Lektüre vorschreibt und die er durch seine vernünftige Abstimmung des monastischen Ideals auf abendländische Verhältnisse vorbereitet hat.

Gegenüber der ersten Auflage hat der Verf. sein Augenmerk stärker der Quellen- und Literarkritik zugewendet. Er sieht an mehreren Stellen der Institutiones und Collationes von inneren Kriterien her Anzeichen für Textinterpolationen. Auch die Einordnung Cassians in den historischen Zusammenhang erfolgt jetzt im Rahmen der Quellenuntersuchung (Cassian und die Vita Antonii, C. und Pachomius, C. und Basilius). Das Urteil des Verf.s über seinen Autor hat sich gemildert, manche in der ersten Auflage an Cassian geäußerte Kritik ist verschwunden. – Die Datierung von Coelestins Brief Apostolici Verba auf den 15. 5. 431 (S. 131) ist quellenmäßig nicht belegbar.

Die Darstellung Chadwicks ist durch jene Kürze und Klarheit ausgezeichnet, die nur durch völlige Beherrschung des Stoffes und seiner Probleme erreicht wird.

Mainz

R. Lorenz

Mittelalter

Johanne Autenrieth / Virgil Ernst Fiala (Hrsg.): Die Handschriften der ehemaligen Hofbibliothek Stuttgart, 1. Band: Codices ascetici (HB I 1–150). Beschrieben von Johanne Autenrieth und Virgil Ernst Fiala unter Mitarbeit von Wolfgang Irtenkauf (= Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, 2. Reihe, 1. Band, 1. Teil). Wiesbaden (Harrassowitz) 1968. XIV, 345 S., kart. DM 80.–

Ein Rezensent des vorhergehenden Bandes (HB VI–VII), den Frau Professorin Autenrieth-Freiburg allein erstellt hatte, sprach sein uneingeschränktes Lob aus: „Die Benutzer dieses Werkes mögen sich beglückwünschen, daß die Verf. ihren Fleiß und ihre Gelehrsamkeit in den Dienst einer so entsagungsvollen Arbeit gestellt hat“ (DA 19, 1963, S. 502). Der nun vorliegende Band bestätigt das Lob in höchstem Maße und hat die weitere sechsjährige Treue und Beharrlichkeit anzuerkennen und gleiches Lob auf die oben genannten Mitarbeiter auszudehnen. Erfaßte der erste Band die juristischen, politischen und patristischen Handschriften, so galt es jetzt, die „aszetischen“ zu erforschen, die aber zumeist homiletischen, liturgischen und monastischen Inhalts sind. Ein weiterer Band „*Codices ascetici*“ ist in Bearbeitung. Wenn dieser Bibliothekstitel stehen geblieben ist, müßte der Benutzer auch den subjektiven Gehalt werten, insofern diese schwierigen – meist handelt es sich um Sammelhandschriften – und allzu lang von den Bibliothekaren vernachlässigten Objekte von ihren Bearbeitern ein gerütteltes Maß Askese fordern. Auf vieles, was in der Forschung attraktiv erscheint, und wofür niemand besser als diese Fachgelehrten sich qualifiziert ausweisen, müssen sie verzichten. Trösten mag sie die Anekdote, die über einen Historiker erzählt wird, der dem Papst Paul VI. seine Quellenedition überreicht. Freundlich wird er gefragt: „Kennen wir uns von der Konzilsarbeit her?“ Eine etwaige Gutachtertätigkeit sollte nicht vergessen werden. Unser guter Mann muß verneinen, formuliert aber glücklich, was ihm denn auch ein verständnisvolles Lächeln sichert: „Dann hätte ich diese Bücher nicht edieren können!“ Das gilt a fortiori für Bibliothekare, die den Historikern solide Fundamente legen und passendes Rüstzeug reichen. Jedenfalls ist den Herausgebern zu wünschen, daß sich die darstellenden Historiker beim Pflücken der Früchte solch grundgelehrten Fleißes zu gleichwertigen Leistungen anspornen lassen.

Gewiß ist man versucht, diese Akribie „beinah hypertroph“ zu nennen (H. Tüchle in einer Rezension der Handschriftenkataloge der Baseler Universitätsbibliothek, in HJ 88 (1968) S. 508), aber auf die unleugbaren Vorzüge der neuesten Kataloge möchten wir nicht mehr verzichten; ist doch an oberflächlichen und dürrtigen Katalogen kein Mangel. Zudem ist nur dort gute Auskunft über noch nicht erfaßte Bestände zu erhalten, wo so intensiv gearbeitet wird. Würdig schließt sich die Stuttgarter Veröffentlichung den Musterkatalogen von Basel, Zürich, Graz, Darmstadt, Vatikan an, die sie sich zu Vorbildern nahm. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft kann als schönen Erfolg buchen, was in der Planung vielleicht zu aufwendig und risikoreich erschien: solche Mitarbeiter sind der Förderung wert. Bernhard Bischoff erhielt hier zum 60. Geburtstag eine würdige Gabe. Gern liest man im Vorwort den stolzen Satz des Bibliotheksdirektors: „Weitere Bände sind in Bearbeitung. So läßt sich absehen, daß die rund 1800 Nummern umfassende Abteilung Hofbibliothek nunmehr bald durch Kataloge erschlossen sein wird.“

Über Herkunft und Inhalt der „*Codices ascetici*“ sei hier nur kurz berichtet. Im Jahre 1901 gingen diese Bestände aus der Königlichen Hand- und Hofbibliothek in den Besitz der Württembergischen Landesbibliothek über, sie stammten fast ausnahmslos aus aufgelösten oder säkularisierten Klöstern, der Hauptteil aus Weingarten (ca. 94 Nummern), das aber schon Bücher aus Blaubeuren und der Dombibliothek Konstanz besessen hatte (10 bzw. 16 Nrr.); Zwiefalten ist hier mit 9, die Zisterzen Schöntal, Bebenhausen und Maulbronn mit zusammen 8, die Frauenklöster Gnadental, Billigheim und Marienborn mit 5, der Deutschorden Mergent-

heim und Ellingen mit zusammen 11 Hss. vertreten. Darüber hinaus wurden über 100 Provenienzen und Vorbesitzer festgestellt.

Auch auf den reichen Inhalt braucht hier nur kurz hingewiesen zu werden, da der dreifache Index, Literatur, Personen-, Orts- und Sachregister, Initienregister, erschöpfend Auskunft geben. Das Literaturverzeichnis gibt in seiner Bescheidenheit nicht an, daß auf Schritt und Tritt im Verlauf der Kodizesbeschreibungen die neuesten „Schlüssel“ Dekkers, Hürlimann, Michaud-Quantin, Piccard, Schneyer, Thordike-Kibre, Walther, Zunkeller u. a. gründlich verwandt wurden. Ein Personen-, Orts- und Sachregister von solcher Genauigkeit ist uns bisher noch nicht begegnet.

Abgesehen von Fragmenten und Fälzen, deren Datierung nicht unterblieb, wurden nur 4 Hss. des 12. Jahrhunderts festgestellt: ein Antiphonale (HB I 55), eine Sermonensammlung (68), Sequenzen (85,2) und ein Sakramentar mit Lektionar (85,4). 21 Stücke gehören dem 13., 31 dem 14. und der große Rest der rund 150 Codizes, die aber zum guten Teil Sammelhandschriften sind, also aus vielen Einzelstücken bestehen, dem 15. Jahrhundert an. Die nichtliturgischen Bücher, abgesehen von Lektionaren, enthalten meist kurze, aber deshalb nicht wertlose Stücke aus Klassikern, Vätern, sodann Albert, Thomas, Hugo, Richard, Usuard, Honorius, Innozenz III., Hugo von s. Cher. In den Handschriften des 14. Jh. begegnen uns Jakob a Voragine, Marsilius von Padua, Nikolaus von Lyra, Jakob von Lausanne, Konrad Holtznice, Marquard von Lindau, Konrad von Soltau, Galfrid. Für das 15. Jahrhundert sind Predigtsammlungen kennzeichnend. Über Bertold von Regensburg, Meister Eckhart, Johannes Gerson, Nikolaus von Dinkelsbühl, dem „Schwarzwälder Prediger“ und den Predigern des Konstanzer Konzils hinaus werden an 50 Autoren ermittelt.

Fraglos ist hier manche Sicht und Einsicht auf das 15. Jh. vor allem ermöglicht. Wenn man nicht gerade betonen will, daß vieles neugeschrieben werden muß, so sollte man doch nachdrücklich darauf hinweisen, daß hier solide Grundlagen zu einer umfassenderen und gerechteren Beurteilung des 15. Jahrhunderts angeboten werden.

Zu korrigieren kommt uns nicht zu; jedoch steht HB I 84, 359^a ein echtes Senecazitat (Epist. 82, 3), dessen Weisheit heute so beängstigend aktuell erscheint: „Otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura“.

Siegburg

Rhaban Haacke

L. Eizenhöfer/H. Knaus: Die liturgischen Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt (= Die Handschriften der hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt, Band 2), Wiesbaden (Harrassowitz) 1968. 382 S., 1 Taf., DM 50.-.

Von den reichen Darmstädter Handschriften-Schätzen stammen etwa 1000 aus der Erbschaft des Kölner Sammlers Baron Hüpsch, die übrigen aus säkularisierten Klöstern Hessens, unter diesen als wichtigste die Benediktiner-Abtei Seligenstadt. So kommt es, daß sich darunter viele Liturgica befinden, die im vorliegenden Katalog beschrieben werden. Die Vorarbeiten liegen fast 10 Jahre zurück. An ihnen war der i. J. 1963 verstorbene bekannte Sakramentarforscher P. Siffrin OSB beteiligt. Nach seinem Tod hat der auf dem gleichen Gebiet nicht minder bekannte L. Eizenhöfer OSB zusammen mit dem Direktor der Handschriftenabteilung H. Knaus die Arbeiten am Katalog beendet und ihn in die vorliegende Gestalt gebracht.

Es werden in diesem 1. Band mit liturgischen Handschriften, dem ein zweiter mit den Horarien und den lateinischen Gebetbüchern folgen soll, 160 Codices beschrieben, und zwar Sakramentare, Antiphonarien, Evangeliare (mit Capitulare) und Evangelistare, Lektionare, Missalien, Psalterien, Kollektare, Breviere, Ritualien, Prozessionalien, Totenagenden und Ordinarien. Ein Nicht-Fachmann wird sich in der genauen Unterscheidung der einzelnen Liturgiebücher schwer tun. Die Handschriften stammen fast alle erst aus der Zeit nach d. J. 1000, die große Masse sogar erst aus dem 14. und 15. Jh. Für die Forschung interessanter sind die Darmstädter Fragmente aus liturgischen Codices, die noch vor der Jahrtausendwende liegen, sowie die Palimpsest-Blätter, die sich vor allem in Handschriften aus dem Kloster

Grafenschaft finden. Sie sind nicht in den Katalog der liturgischen Handschriften aufgenommen, es wird jedoch auf S. 17 unter Nennung der einzelnen Editionen und Untersuchungen auf diese verwiesen.

Unter den Voll-Handschriften sind folgende Liturgiebücher besonders wertvoll: wegen seiner Neumen das Antiphonale-Sakramentar aus Echternach (um 1030), ferner das kunstvolle Laacher Sakramentar (um 1150), der Gero-Codex aus der Reichenaue, ein in der Kunstgeschichte berühmtes Evangelistar (um 969), sowie unter den Missalien das Fest- und Motivmissale mit Sonntags-Sakramentar und Rituale-Teil aus der Diözese Mainz (um 1175), „Gebetbuch der heiligen Elisabeth“ genannt. Die Beschreibung der Handschrift im Katalog läßt Beziehungen zu einem ähnlichen, nur wenig jüngeren Liturgiebuch vermuten, das in der Universitäts-Bibliothek in Jena (Bud. M. F. 366) aufbewahrt wird (ediert in: Texte und Arbeiten, Heft 52, Beuron 1962). Sehr zahlreich sind die Handschriften für das Chorgebet, die z. T. aus der Gegend von Köln, z. T. aus säkularisierten Klöstern Hessens stammen.

Man muß den beiden Bearbeitern des Katalogs aufrichtig für diese äußerst sachkundige und exakte Arbeit danken. Neben dem Liturgieforscher werden auch die Kirchenhistoriker, vor allem die sich mit Heimatforschung befassen, großen Nutzen aus diesem Buch ziehen. Vielleicht ist es möglich, im Anschluß an den 2. Band mit den Horarien und Gebetbüchern eine Übersicht über die z. T. sehr kostbaren Liturgiefragmente und liturgischen Palimpseste der Darmstädter Bibliothek zu bringen.

Regensburg

Klaus Gamber

Percy Ernst Schramm: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Bd. 2: Beiträge zur allgemeinen Geschichte. Zweiter Teil: Vom Tode Karls des Großen (814) bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts. Stuttgart (Anton Hiersemann) 1968. 352 S., davon 12 Taf., geb. DM 76.-.

Bereits bei der Charakterisierung des ersten Teils dieser begrüßenswerten Sammlung (vgl. diese Zs. Bd. 81, 1970, S. 398-405) konnte auf den zu erwartenden Inhalt des zweiten Karolingerbandes hingewiesen werden. Autor und Verlag haben ihr Versprechen in kürzester Zeit wahr gemacht, so daß entgegen dem Untertitel des nunmehr vorzustellenden Buches die ersten 44 Seiten noch Karl dem Großen, nämlich seinen Metallbullenn, dann dem verschollenen Siegelstein von Besalú (bislang nur spanisch veröffentlicht, 1964) und dem Aussehen des Kaisers überhaupt (zuerst im Karlswerk 1, 1965) gewidmet sind. Über die schon in Bd. 1 versprochenen Neudrucke hinaus legt Schramm in Auseinandersetzung mit Walter Schlesinger den Abschnitt über Karl den Kahlen aus seinem „König von Frankreich“ (1939, 21960), einen bis zur Gegenwart reichenden Überblick über die Geschichte der englischen Krönung (erstmalig 1937) und den bis zur Erhebung Heinrichs I. im Jahre 919 reichenden Anfangsteil seines Aufsatzes über „Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses“ (zuerst 1935; das Weitere für Bd. 3 gedacht) vor, der völlig neu gearbeitet wurde. Bislang ungedruckt waren eine Auswertung des jüngsten Aufsatzes von Philip Grierson in den Dumbarton Oaks Papers 20 (1966) zu byzantinischen Goldbullenn und die knappe Abhandlung über „Eine wiedergefundene [Blei-] Bulle Kaiser Lothars I.“ (S. 68 ff.), die auf S. 332 nach einer Photographie der Civici Musei zu Pavia trefflich abgebildet ist.

Der Fund stellt für Spezialisten eine kleine Sensation dar, so daß kurz auf ihn eingegangen werden muß. Die Legende um den mit einem Lorbeerkranz geschmückten, nach rechts gewandten Kopf lautet *D(ominus) N(oster) HLOTHARIVS AVGVSTVS*, die Devise im Schleifenkranz der Rückseite *GLOR(ia) REGNI* – also nicht mehr die *Renovatio*-Formel Karls des Großen, Ludwigs des Frommen und dann wieder Karls des Kahlen, Karls III. des Dicken, Arnulfs und Widos. Nach der von Schramm gelieferten Übersicht über die Bulleninschriften (S. 62) steht diese Reversinschrift allein und wird von ihm (S. 70) entsprechend auf *Gloriam regni tui dicent . . .* von Ps. CXLIV 11 f. mit einem Seitenblick auf *(Deus) vocavit vos in suum regnum et gloriam* von 1. Thess. II 12 zurückgeführt. Darüber hinaus deutet

Schramm Lothars I. *Gloria regni* als Fortbildung von *Renovatio regni Francorum* Ludwigs d. Fr. und als Übergang zu *Decus imperii*, der Bullendevisse Kaiser Ludwigs II. Schramm erschließt für Lothars I. Bulle die Jahre 822–33 als Zeitraum der Verwendung (S. 70, 326 u. 332). Die väterliche Devise *Renovatio regni Francorum* wurde somit gleichzeitig benutzt. Sollte die Goldbulle Ludwigs d. Fr. neben dem Schleifenkranz (vgl. Abb. 2a/b auf S. 330) dem Sohn und Mitherrscher auch die weltliche Bedeutung von *regnum* geliefert haben? Sollte gar *gloria* als ethischer Wert im Sinne von Ciceros *ex omnibus praemiis virtutis . . . amplissimum . . . praemium* (Pro T. Annio Milone oratio 97; vgl. A. J. Vermeulen, The semantic development of *Gloria* in early-Christian Latin = *Latinitas Christianorum* Primaeva 12, 1956, S. 29) verstanden worden sein?

Eine Bejahung dieser Frage erscheint deshalb schwierig, weil die beiden genannten Bibelstellen ohne Zweifel die Königsherrschaft Gottes ansprechen. Dies gilt auch für die von Schramm noch angeführte „Wendung *gloria regis et regni* bei Augustus“ (!); sie entpuppt sich nämlich als Schlußteil der Kapitelüberschrift zu Augustins *De civitate Dei* XVII 10, derzufolge das wechselvolle Schicksal des irdischen Jerusalem zum Verständnis der Tatsache dient, daß Gottes Verheißung *ad alterius regis et regni gloriam pertine(at)* – dem entspricht die Gegenüberstellung von *terrena Hierusalem* und *caelestis Hierusalem* im Augustin-Text selbst (CCSL. 47 f., 1955, S. XXXIII bzw. 574). Für *gloria regni* als Ruhm eines irdischen Königreichs verweist Schramm auf „eine Reihe von Belegen, meist aus Flavischer Zeit“ (69–96), in dem einschlägigen Artikel des Thesaurus linguae Latinae VI 10 (1931) Sp. 2067 von Ulrich Knoche. Unter den dort angegebenen Stellen steht die Wortverbindung jedoch lediglich in den Versen 1021 f. der *Ilias Latina*, die heute vor 68 n. Chr. angesetzt wird (Peter L. Schmidt in: *Der Kleine Pauly* 2, 1967, Sp. 1363), und in den *Argonautica* IV 468, die C. Valerius Flaccus dem Begründer der Flavischen Dynastie Kaiser Vespasian (69–79) gewidmet hat. Beide Dichtungen sind im 9. Jahrhundert kaum besonders häufig benutzt worden; zudem gebrauchen sie *gloria regni* nicht als feste Formel, sondern in verschiedenen Erweiterungen.

Umso stärkere Beachtung verdient der kirchliche Sprachgebrauch; denn für ihn darf der weltliche Sinn beider Worte nicht übersehen werden. Wenn nach 1. Paral. XXIX 25 Gott an Salomo *gloriam regni, qualem nullus habuit ante eum rex Israel*, gab und der Perserkönig Xerxes laut Esther I 4 in einem aufwendigen Gastmahl *divitias gloriae regni sui* zur Schau stellte, ist dies weder hymnisch noch eschatologisch zu verstehen. Vermochte Bischof Filaster von Brescia um 380/90 in seinem *Diversarum haereseon Liber* CXX 4 *tantam regni gloriam* Davids noch mit Bewunderung anzuführen (CCSL. 9, 1957, S. 284), so brandmarkte Augustin nach der Erstürmung Roms von 410 im Gegenzug gegen Ciceros Tugendlehre die *virtutes cum tota suae gloria dignitatis* als eitel, da *virtutes humanae gloriae serviunt* (*De civ. Dei* V 20 S. 156 f.). Noch stärker schränkte Gregor der Große in seinen *Sermones gloria* auf die religiöse Sphäre ein: Auch menschlicher Ruhm ist bei ihm letztlich *gloria apud Deum*, die auf die *gloria Dei* zielt (Vermeulen a.a.O. S. 219). Entsprechend hat in der Mitte des 9. Jahrhunderts der Mönch Angelm in seinem Trostschriften an Kaiser Lothar I. unter Rückgriff auf Prov. XXV 2 mit *regum vero gloria est, investigare sermonem* (= Wort Gottes), *quia bene viventium laus est, perscrutari secreta mandatorum Dei* persönliche Frömmigkeit und daran orientierte Erziehungsarbeit als eigentliche Ruhmestadt eines Herrschers gewertet (MG. Epp. 5, 1899, S. 628 Nr. 7 von 851/52). Für eine abstrakte innerweltliche *gloria regni* bleibt wenig Raum, sofern man augustinisches Gedankengut als damals verbindlich ansehen und eine Salomo-Typologie für Lothar I. ausschalten darf. Zudem spricht gegen einen konkreten weltlichen Bezug der Devise dieses Kaisers im Vergleich mit derjenigen seines Vaters das Weglassen von *Franc.* (oder *Langob.* oder *Italiae?*). Den Ausschlag dürfte die Königsbulle Karls d. Gr. geben; auf deren Rückseite waren mit *GLORIA SIT XPO REGI ET VICTORIA CARLO* (Abb. 5 d/f in Bd. 1 S. 365) ebenfalls Ehre und Königsherrschaft Gottes angesprochen worden. Im Unterschied zu den stärker politischen Devisen Karls d. Gr. und Ludwigs d. Fr. hat dessen ältester Sohn demnach auch das religiöse Ziel christlicher Königsherrschaft

betonen lassen. Allerdings läßt sich nicht völlig ausschließen, daß die Kanzlei des Mitkaisers bewußt mit dem weltlich-geistlichen Doppelsinn der Vokabeln *gloria* und *regnum* gearbeitet hat: Man denke an die gerade im 9. Jahrhundert mehrfach bemühte typologische Entsprechung von himmlischem und irdischem König, auf die Ernst Hartwig Kantorowicz mehrfach aufmerksam gemacht hat; an *huius regni gloria poti(ri)* für die Herrschaft Ludwigs d. Fr. in DLo. II. 23 von 865 III 7; ja, an *gloria imperiali(s)* in DDLö. I. 32 und 35 von 837 für die Würde Lothars I. selbst. Gleichwohl scheint eine nur weltliche oder gar personale Deutung von *Gloria regni* analog zur *Decus imperii*-Formel Kaiser Ludwigs II. oder zu *spes imperii* für König Heinrich III. noch genauerer Nachweise zu bedürfen. – Zu den Metallbullen der byzantinischen Kaiser, Karls d. Gr. und Lothars I. stellt Schramm (S. 45 A. *) einen Aufsatz im „Deutschen Archiv“ in Aussicht, von dem die Klärung der oben aufgeworfenen Fragen zu erhoffen ist.

Den Abschnitt über „Die Krönung im 9. und 10. Jahrhundert“ (S. 140–305) hat der Autor nicht nur durch die Beigabe höchst erwünschter Arbeits-Editionen der meisten Ordines-Texte zu einem äußerst nützlichen Arbeitsinstrument ausgestaltet, sondern auch durch ein neues Kapitel über „Wahl, Krönung und Staatssymbolik in der Burgundischen Königreichen von 879 bzw. 888 an“ (S. 249–86) ergänzt. Im Unterschied zu Laetitia Boehm in: Hist. Jb. 80 (1961) S. 27–30 verzichtet Schramm aus methodischen Gründen auf den „burgundischen Krönungsordo“ als Beleg für die starke Angleichung von Bosos Erhebung 879 an diejenige der zeitgenössischen Bischöfe. Stattdessen zieht er das *Decretum quod clerus et populus firmare debet de electo episcopo* zum Vergleich heran, das um 960 in das Mainzer Pontificale überging (S. 259 ff.). Der Autor legt Wert auf die Feststellung, daß 879 ebenso wie bei der „Kaiserwahl“ Karls d. K. von 875 kirchliches Gedankengut zur Legitimierung der Abweichungen von der Erbrechtstradition verwertet wurde (S. 260 f.). Der hier wie dort betonte genuin kirchliche Idoneitätsgedanke erweist sich somit als Schrittmacher auf dem Wege zum modernen Wahlprinzip. Für die Erhebung von Bosos Sohn Ludwig III. dem Blinden im Jahre 890 hingegen wurde wiederum die Zugehörigkeit zur Karolinerdynastie als Argument verwandt und auf Stephan V. (VI.) als „Vor-Wähler“ Wert gelegt (S. 268 f. mit irreführender Ordnungszahl „IX“ für den Papst) – die von Boehm als „faktische . . . Rechtstitel“ in den Blickpunkt gerückte Adoption Ludwigs III. d. Bl. durch Karl III. d. D. und seine Anerkennung durch dessen Nachfolger Arnulf (a.a.O. S. 50–55) tritt bei Schramm (S. 267) zurück. Die Siegel der beiden Könige von Niederburgund hielten sich an die übliche karolingische Form, und dies gilt ebenso für eine Bügelkrone Bosos, die aus einer Nachzeichnung von 1612 bekannt ist (S. 101, 269 f. u. Abb. 10 auf S. 335).

Aus Schramms Überblick über die späteren Beziehungen Burgunds zum Reich sei noch notiert, daß auf Heinrich Büttners Deutung von Liudprand, Antapodosis IV 25 (MG.-Schulausgabe [41] 1915, S. 119) nicht eingegangen und die Lanzenübergabe Rudolfs II. an Heinrich I. als Ausweis für Ansprüche auf Italien, jedoch nicht als Zeichen der Lehensabhängigkeit aufgefaßt wird (vgl. dgg. Hist. Jb. 84, 1964, S. 326).

Auch für diese Abhandlung hat Schramm den besten Druck der einschlägigen Dokumente dankenswerterweise wiederholt. Nur stört ein wenig, daß als einzige Überlieferung von 1566 „PARADINO, Annales de Bourgogne“ angegeben wird, denn gemeint sind laut Generalkatalog der Bibliothèque Nationale zu Paris die *Annales de Bourgogne par Guillaume Paradin de Cuyseaulx* (Lyon, A. Gryphius); daß die erst von Jacques Sirmond beigesteuerte Überschrift zur „Wahlkapitulation“ Bosos nicht mit Boehm (a.a.O. S. 21 f. A. 54) in *Bosonis regis [design]ati* (statt *Sirmonds electi*) *ad synodum responsio* geändert wurde; daß die für das Ganze der Wahlhandlung so bezeichnenden rein geistlichen Unterschriften des Wahlprotokolls von 879 absichtlich (!) ausgelassen wurden; daß im Text von 890 weder eine Emendation der von Schramm wiederholten MG. Capitularia-Ausgabe noch eine (sachlich gerechtfertigte) Abweichung von dieser Vorlage (*domini apostolici* statt *Paradins dominii a.*) gekennzeichnet wurde. An kleinen Unebenheiten fiel sonst noch auf, daß die Abbildungsverweise im Text S. 40 ff. anscheinend nicht auf denselben Band der Aufsatzsammlung zielen; im Fall der Münzen ist jedenfalls mit „Abb. 6“

die gleiche Abb.-Nr. in Bd. 1 gemeint. Die Königsbulle Karls d. K. (S. 56) wird im Abbildungsnachweis S. 326 und in der Bildunterschrift S. 331 zu Abb. 3a/b als „Kaiserbulle . . . (875–77)“ bezeichnet; S. 57 (vgl. S. 84) gehört diese Abb. dann endgültig zur Kaiserbulle. S. 57 A. 48 zitiert Schramm ein Diplom Karls d. K. nach *Böhmer/Mühlbachers Regesta Imperii*, wo unter der angegebenen Nummer kein Zusammenhang zu entdecken ist; es handelt sich vielmehr um *Tessier* Nr. 425 von 877 V 5 für Saint-Corneille in Compiègne mit *Legimus*-Unterschrift S. 454 – Tessiers dreibändige Edition (*Chartes et diplômes*, Paris 1943–55) wird dann S. 82 A. 39 als „meisterhaft“ gepriesen, wozu jetzt einschränkend Jacques de *Font-Réaulx* in: *Annales du Midi* 80 (1968) S. 319 ff. verglichen werden mag. Die Reversseite eines nach den Goldsolidi Ludwigs d. Fr. gefertigten Goldmedaillons mit Rückinschrift *MVNVS DIVINVS* erscheint S. 326 und 330 zu Abb. 2 c als Denar, obgleich S. 63–66 nur von Solidi die Rede ist und diese S. 67 mit *Grierson* ausdrücklich von nicht für den Münzverkehr bestimmten Medaillons geschieden werden. Auf S. 152 waren schon im ursprünglichen Text einige Daten versehentlich verschoben worden; nach *Grotfelds* Tabellen sind die dort genannten Tage der 14. Februar (o. J.), Donnerstag (!) der 29. Februar (zu Richer I 5 für König Odos Krönung) und Sonnabend der 2. März 888 – die ebd. A. 41 geäußerte Kritik an Ernst *Dümmlers* Datenberechnung wäre entsprechend zu streichen und zu *Dümmlers* Bestätigung noch Robert-Henri *Bautier* in: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1961 (Paris 1962) S. 146 zu vergleichen. Hingegen ist eine der falschen Tagesangaben in Carlrichard *Brühls* Abhandlung über den fränkischen Krönungsbrauch in: *HZ*. 194 (1962) S. 281 A. 5 eingegangen.

Bei dieser Gelegenheit kann darauf hingewiesen werden, daß (auch) in den Ergänzungen der Krönungsaufsätze keine Auseinandersetzung mit *Brühls* Ergebnisse erfolgt ist. Dieser hatte an Schramms Begriff der zweiten Krönung für die Akte von Troyes 878 IX 7 und Reims 888 XI 13 Anstoß genommen und stattdessen „Befestigungskrönung“ vorgeschlagen. Auch könnte z. B. zu Schramm S. 143–46 und 158 nachgetragen werden, daß *Brühl* (a.a.O. S. 282 A. 3) zumindest für Ludwig den Stammeler noch Festkrönungen von Weihnachten 877 und Ostern 878 als „so gut wie sicher“ bezeichnet hat. Wenn Schramm im Zusammenhang mit Odos zweiter Krönung von 888 XI 13 auf S. 158 formuliert, daß „an eine Selbstkrönung in dieser Zeit nicht mehr zu denken“ sei, verträgt sich das nur bedingt mit *Brühls* Annahme von Selbstkrönungen Arnulfs und Heinrichs I. (a.a.O. S. 298 A. 3 und S. 303 A. 1). Ergänzend sei noch erwähnt, daß der bei Schramm S. 294 A. 30 vermißte Neudruck von Edmund E. *Stengels* Aufsatz über das Kaiserprivileg für die römische Kirche seit 1960 in dessen Abhandlungen und Untersuchungen zur mittelalterlichen Geschichte (hier S. 239 f.) vorliegt und daß die von Schramm S. 81 A. 32, S. 88 A. 67 und S. 267 in die Jahre 887/88 datierte *Visio Caroli* (hrsg. von Louis *Deschamps* in: *Mémoires de la Société des Antiquaires de la Morinie* 5, Saint-Omer 1841, S. 185–90) von Eduard *Hlawitschka* im ersten Teil seiner S. 305 als Korrekturnachtrag summarisch verzeichneten Habilitationsschrift nunmehr zwei bis drei Jahre später angesetzt wird.

Am Schluß des stattlichen Bandes stehen weiterführende Buchbesprechungen zum Nachleben der Konstantinischen Schenkung (Laehr 1926; Ostrogorsky 1935). Der Autor hat außerdem die Gelegenheit benutzt, auf die 1949 erschienene, in Deutschland kaum zur Kenntnis genommene Dissertation des Kantorowicz-Schülers Luis *Weckmann* über „Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval“ nachdrücklich hinzuweisen (S. 315–18), in der für den Anspruch der „supremacía papal sobre islas 1091–1493“ eine kirchliche Tradition von den Bullen Urbans II. bis zu denjenigen Alexanders VI. betont wird. Daß auf Anregung Bismarcks noch 1885 Leo XIII. einen Streit über Inseln, in diesem Fall die von Spanien und Deutschland beanspruchten Karolinen, entscheiden durfte, hängt letztlich mit *Constitutum Constantini* 13 (MG.-Ausgabe von Horst *Fuhrmann*, 1968, S. 85 f.) zusammen, wo dem Papst *tam in oriente quam in occidente vel etiam septentrionali et meridiana plaga, videlicet in Iudaea, Graecia, Asia, Thracia, Africa et Italia vel diversis insulis* kaiserliche Rechte zugesprochen worden waren.

Reich belehrt legt der Leser den wiederum durch ein Register erschlossenen Band aus der Hand. Dieser darf vielfältiger Benutzung gewiß sein; denn neben den Fachhistorikern werden auch Vertreter der Kunst-, Literatur-, Liturgie- und Kirchengeschichte aus ihm Nutzen ziehen können.

Marburg

Kurt-Ulrich Jäschke

Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern. Herausgegeben von Josef Fleckenstein und Karl Schmid. Freiburg i. Br. (Herder) 1968. VIII, 587 S., 1 Bild, 2 Taf., 4 Karten, geb. DM 80.-.

Diese Festschrift für den bedeutenden, nunmehr am Deutschen Historischen Institut in Rom so erfolgreich wirkenden Mediävisten Gerd Tellenbach unterscheidet sich in ihrer Thematik äußerst vorteilhaft von so mancher Festgabe der vergangenen Jahre, in der polyhistorische Breite präbündelt wird, ohne daß in den meisten Fällen mehr als ein Sammelsurium disparater Themen herausspringt, das dann mühsam genug durch einen volltönenden Titel zusammengehalten werden muß. Anders im vorliegenden Falle. Mit wenigen erklärlichen Ausnahmen bleiben die Beiträge dieses stattlichen Bandes in jenem Bereich, dem auch die mediävistische Lebensarbeit des Jubilars gewidmet ist, nämlich in dem thematischen Spannungsfeld Adel und Kirche.

Es würde zu weit führen, alle Aufsätze auch nur annähernd charakterisieren zu wollen, dies liefe auf eine bloße Aufzählung der einzelnen Themen hinaus.¹ Vielmehr soll an dieser Stelle nur auf einige thematische und methodische Dinge hingewiesen werden, die gewissermaßen als Fortsetzungen von Tellenbachs eigener Arbeit anzusehen sind. So untersucht Rolf Sprandel die „Grundbesitz- und Verfassungsverhältnisse in einer merowingischen Landschaft“ (S. 26–51), nämlich in der Civitas Le Mans, und kann durch behutsame Analyse den Übergang von spätrömischer Latifundienwirtschaft mit ihrer regionalen Herrschaftsstruktur zur bischöflichen und Adels- bzw. Königsherrschaft in diesem Bereich aufzeigen. Es ist dies ein dankenswerter Beitrag zu der erstmals von Alfons Dopsch aufgeworfenen Problematik, inwiefern die frän-

¹ Weitere Aufsätze der Festschrift:

Friedrich Maurer, Über Adel und edel in altdeutscher Dichtung (S. 1–5);

Josef Funkenstein, Unction of the Ruler (S. 6–14);

Joseph Vogt, Synesios gegen Andronikos: der philosophische Bischof in der Krisis (S. 15–25);

Cinzio Violante, Nobilità e chiesa in Pisa durante i secoli XI e XII: il monastero di S. Matteo (Prime ricerche) (S. 259–279);

Percy Ernst Schramm, Böhmen und das Regnum: Die Verleihungen der Königswürde an die Herzöge von Böhmen (1085/86, 1158, 1198/1203) (S. 346–364);

Reinhard Elze, Eine Kaiserkrönung um 1200 (S. 365–373);

Helmut Maurer, Palatio Constantiense. Bischofspfalz und Königspfalz im hochmittelalterlichen Konstanz (S. 374–388);

Hermann Heimpel, Stadtadel und Gelehrsamkeit. Die Vener von Schwäbisch Gmünd und Straßburg 1162–1447 (S. 417–435);

Wolfgang Hagemann, Herzog Rainald von Spoleto und die Marken in den Jahren 1228/1229 (S. 436–457);

Dietrich Lohrmann, Berard von Neapel, ein päpstlicher Notar und Vertrauter Karls von Anjou (S. 477–498);

Eugen Hillenbrand, Kurie und Generalkapitel des Predigerordens unter Johannes XXII. (1316 bis 1334) (S. 499–515);

Hermann Diener, Enea Silvio Piccolominis Weg von Basel nach Rom (S. 516–533);

Otto Herding, Die deutsche Gestalt der Institutio Principis Christiani des Erasmus. Leo Jud und Spalatin (S. 534–551);

Clemens Bauer, Rigoristische Tendenzen in der katholischen Wirtschaftsethik unter dem Einfluß der Gegenreformation (S. 552–580); es folgt abschließend ein Verzeichnis der Schriften von Gerd Tellenbach (S. 581–587).

kische Grundherrschaft in der spätantiken Sozial- und Agrarverfassung vorgebildet war. *Eduard Hlawitschka* widerlegt in einer umsichtigen und gut fundierten besitzgeschichtlich-genealogischen Untersuchung die These K. A. Eckardts von der merowingischen Abstammung der Karolinger (S. 66–91).

Joachim Wollasch lenkt in einer eindringlichen Studie die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, wie sehr seit P. Stephan IX. und der lothringischen Reformbewegung monastische Kräfte den päpstlichen Stuhl besetzen oder entscheidend beeinflussen und wie stark mit der Wahl P. Nikolaus II. Cluny an Einfluß in Rom gewinnt (S. 205–220). *Josef Fleckenstein* untersucht das Verhältnis K. Heinrichs IV. zum deutschen Episkopat und vermag überzeugend klarzumachen, daß sich der Salier durch eine rücksichtslose, nur den königlichen Interessen dienende Personalpolitik bei der Besetzung der Bistümer schon Jahre vor Worms einen Großteil „des deutschen Episkopats entfremdet“ hatte. Es gehört zur Tragik dieses Herrschers, daß seine positivere Bistumspolitik seit 1080 ihm letztlich nicht mehr zur erfolgreichen Festigung seiner Königsherrschaft verhelfen konnte (S. 221–236). *Hansmartin Schwarzmaier* behandelt in leider recht dürftiger Form „Das Kloster S. Benedetto di Polirone in seiner cluniazensischen Umwelt“ (S. 280–294), *Wilhelm Kurze* sucht eine Inschrift der Kirche der toskanischen Reichsabtei S. Antimo für deren Gründungs- und Baugeschichte (nach 1117) fruchtbar zu machen (S. 295–306) und *Hagen Keller* sieht in der Vita sancti Haimeradi des Hersfelder Mönchs Ekkebert (1072/90) ein bewußtes, von den Gedanken der Kirchenreform gespeistes Gegenbild gegen den bisher dominierenden „Adelsheiligen“ (S. 307–324). *Karl Schmid* (S. 389–416) exemplifiziert seine genealogisch-geistesgeschichtliche Methodik, die er am Familienbewußtsein des mittelalterlichen Adels entwickelt hat, eindrucksvoll an einem der bedeutendsten Geschlechter der deutschen Geschichte, nämlich an den Welfen und ihrem Selbstverständnis. Er vermag die enge Wechselwirkung zwischen diesem Selbstverständnis und seinen chronikalischen und bildlichen Manifestationen aufzuzeigen. (Eine wertvolle Ergänzung bietet O. G. Oexles Aufsatz „Die «sächsische Welfenquelle» als Zeugin welfischer Hausüberlieferung“, DA 24/2, 1968, S. 435 ff.). Freilich wird man sich fragen müssen, ob mit dem Terminus „Selbstverständnis“ die behandelten Phänomene in jedem Falle hinreichend erfaßt werden können, denn was S. selbst (S. 396) an der Historia Welforum aufgefallen ist, nämlich ein ausgesprochen spielerisch-wissenschaftliches (besser pseudowissenschaftliches) Verhältnis des Verfassers zur Herkunft des welfischen Geschlechtes, gemahnt weniger an einen echten Niederschlag welfischen Familienbewußtseins, sondern erinnert eher an gelehrte Gedankenspielererei aus einer Klosterzelle. Diese Art von „Genealogie“ ist m. E. gar nicht so weit entfernt von den Fürstenstammbäumen der Humanisten, man denke etwa an den berühmten Stammbaum der Habsburger. Es wird daher stets bis zu einem gewissen Grade problematisch bleiben, von der monastischen Aufzeichnung den Schluß auf das letztlich illiterat gebliebene genealogische Bewußtsein der Welfen zu wagen. Hier ist und bleibt m. E. ein „missing link“. *Ludwig Buisson* untersucht, ausgehend von der römischen Tradition, „Exempla und Tradition bei Innozenz III.“, wobei sich dieser Papst in seiner vorsorgenden Interpretationskunst und Dialektik sowohl als Rechtsdenker von hohen Graden wie auch als Politiker von Format erweist, vor allem wenn es um die Kompetenzen des Hl. Stuhls geht (S. 458–476).

Neben den Arbeiten seiner Schüler sind noch einige wichtige Studien von Kollegen zu erwähnen. So etwa *Eugen Ewig*s subtile „Beobachtungen zu den Klosterprivilegien des 7. und frühen 8. Jahrhunderts“ (S. 52–65), die den Nachweis erbringen, daß seit dem 8. Jahrhundert die „große Freiheit“ der klösterlichen Immunitätsprivilegien schrittweise zugunsten des Diözesanbischofs abgebaut wird, daß die Pirminklöster hiervon eine gewisse Ausnahme machen, aber seit Chrodegang von Metz die Integration der Klöster in den Diözesanverband durch „mundeburdium“ und „defensio“ endgültig in die Wege geleitet wurde. *Karl Hauck* vermag in einer umfassenden gedankenreichen Studie mit Hilfe bisher übersehener Tatbestände Paderborn als Zentrum von Karls Sachsenmission (777) nachzuweisen (S. 92–140), und *Oskar Köhler* gibt einen Forschungsbericht über die Ottonische Reichskirche (S. 141–204). *Léopold Génicot* erhellt unter Zuhilfenahme statistischen Materials die enge Verbindung von Adel und Prälatenstand der Lütticher Diözese während des Hochmittelalters und kann

dieses – etwa im Vergleich zu England – nicht ganz selbstverständliche Phänomen aus den politischen Gegebenheiten hinreichend begründen (S. 237–258). *Herbert Grundmann* behandelt in seinem interessanten Beitrag „Adelsbekehrungen im Hochmittelalter“ (S. 325–345). Er zeigt, wie immer wieder Fürsten und Adelige durch einen persönlichen Entschluß, für den man keine „religiöse Bewegung“ als treibendes Motiv in Anspruch nehmen muß, als *conversi* oder *nutriti* in ein Kloster eintraten, vielfach jedoch daselbst ein Außenseiterdasein führten oder gar dem Eremitenleben zustrebten. Mit Recht bemerkt Grundmann am Schluß seines Beitrages, „daß das Verhältnis des Adels zur Religion, zum Christentum, zu Kirche und Kloster problematischer und spannungsreicher war oder werden konnte als es der gelehrten Forschung zunächst erscheinen mag.“ – Eine sehr beherzigenswerte Feststellung!

Zusammen mit den übrigen, hier nicht behandelten Aufsätzen¹ ermöglicht diese Festschrift durch ihre thematische Geschlossenheit einen trefflichen Einstieg in zentrale Fragen der mittelalterlichen Geschichte und führt mit zahlreichen ihrer Arbeiten die Forschungen über Adel und Kirche weiter, ein Fazit zu dem man den Jubilar dankbar beglückwünschen darf!

Saarbrücken

Friedrich Prinz

Harald Zimmermann: Papstabsetzungen des Mittelalters. Graz/Wien/Köln (Herm. Böhlau Nachf.) 1968. X, 295 S., kart. ö. S. 296.–

Das vorliegende Buch bietet zugleich weniger und mehr, als der Titel verspricht. Weniger: weil der untersuchte Zeitraum nicht das ganze Mittelalter, sondern bloß die 3 Jahrhunderte von etwa 750 bis 1050 umfaßt (nicht eingerechnet einen Anhang über das Konstanzer Konzil); und mehr: weil das Thema der Papstabsetzungen weit überschritten wird. Da die Aberkennung der päpstlichen Würde meistens mit unrechtmäßigem Amtsantritt begründet wurde, hat Z. auch die Papstwahlen behandelt und außerdem alle Machtkämpfe um den päpstlichen Thron in die Darstellung einbezogen, selbst wenn von Rechtsentscheidungen dabei nichts verlautet. Auf weite Strecken, und zumal für das 10. Jahrhundert, schreibt er daher eine halbe Geschichte des Papsttums. Das aber fordert den Vergleich mit den einschlägigen Abschnitten in Hallers großem Werk heraus. Freilich, das dürftige, gelegentlich sogar fehlerhafte Deutsch sticht von dem kraftvollen Stil des Altmeisters ab. Das souveräne Urteil wird dadurch getrübt, und stellenweise mangelt es auch an sicherer Quellenbeherrschung. So erscheint die Behauptung kühn, daß der Schriftsteller *Auxilius* nur unter einem Pseudonym bekannt sei (S. 66), und *Vulgarius* spricht nicht von einem *conciliabulum* in Rom (ebd. Anm. 76), sondern *pene nos* (also in Neapel? – s. Dümmler, *Auxilius* und *Vulgarius* S. 117). Zu dem Vorwurf, Leo VIII. sei *curialis ac neophitus et periurus* gewesen, sollte K. Jordan, *Die Entstehung der römischen Kurie* S. 21 (bzw. 111) verglichen werden. Die Gegner Johannes' XIII. in einer römischen Volkspartei zu suchen (S. 96), dürfte kaum angehen; selbst Koelmel, auf den sich Z. hier stützt, schreibt: „die Drahtzieher sind die beteiligten Adelige“ (HJb. 55, 523), und die Quellen, wie etwa der Continuator Reginonis, bestätigen es ganz eindeutig. Daß dieser Papst mit „capuanischen Truppen“ nach Rom zurückgekehrt sei (S. 97), ist ein Märchen, das Pratilli in seiner gefälschten Capuaner Chronik aufgebracht hat. Woher weiß Z. wohl, daß die *Vita Meinweri* auf dem Chron. Venetum des Johannes Diaconus fußt (S. 107)? Aus dem Brief eines Unbekannten in Gerberts Sammlung (Nr. 220) wird gefolgert, Johannes XVI. habe sich 997 bereit erklärt, „alle an ihn gestellten [kaiserlichen] Forderungen zu erfüllen“ (S. 109); in der Quelle heißt es unbestimmt genug: *Joannes Graecus, quod nobis placuerit, se facturum pollicetur*. Zuviel Kredit gewährt Z. jenen Zeugnissen, in denen davon die Rede ist, daß dieser oder jener Papst sein Amt nicht freiwillig angetreten habe; so hätte die Behauptung des Kardinals Beno, die hohe Würde sei Sylvester III. aufgezwungen worden, keinerlei Beachtung finden dürfen (S. 121). Petrus Damiani hat Clemens II. aufgefordert, schärfer gegen unredliche Bischöfe vorzugehen (ep. I 3); allein daraus macht Z. die „Enttäuschung der Reformkreise über Clemens II.“ (S.

134). Und was hat wohl die seltsame Auffassung veranlaßt, die Reichsregierung habe dem Papstwahldekret von 1059 ihre Zustimmung erteilt (S. 147)?

Auch den Perspektiven kann man nicht immer zustimmen. Wieso hat die cluniazensische Klosterreform im Rom Alberichs II. „auch der allgemeinen Kirchenreform den Weg“ gebahnt (S. 76)? Oder: Johann XII. wird als „einer der tragischsten Männer, welche die Kirche leiten sollten“ bezeichnet (S. 83). Trotzdem ist diese verkürzte, im Hinblick auf das gestellte Thema freilich breit ausgespinnene Papstgeschichte durchaus brauchbar, wiewohl nicht gerade originell. Die juristische Problematik hat Z. in einem anschließenden Kapitel gesondert abgehandelt, wobei er allerdings ständig auf das Vorausgeschickte zurückverweisen kann. Im Vordergrund steht der Satz *Prima sedes a nemine indicatur*. Er war seit Leo III. bekannt, wurde aber selten beherzigt. Sehr oft hatte man es nämlich „gar nicht mit einem wirklichen Inhaber der Prima sedes, sondern mit einem Invasor zu tun“ (S. 205). D. h. wenn sich zwei Kandidaten befähigten oder wenn eine Papstwahl widerrechtlich zustande gekommen war, mußte irgendeine Rechtsentscheidung getroffen werden – unbeschadet der sonstigen Immunität des Papstes. Es erhob sich dann nur die Frage, wer in solchen Fällen den Richter spielen sollte. Sehr schön kommt das in dem Traktat *De ordinando pontifice* zum Ausdruck (was von Z. nicht deutlich genug herausgearbeitet wird, S. 136 ff.): [*universalis pontifex*] *potest confiteri soli Deo, qui eum suo iudicio reservavit* – das soll jedoch nicht gelten, *si episcopus non est*, wenn er also die päpstliche Würde im vollen Rechtssinne überhaupt nicht erlangt hat. Aber wer hat diese Vorfrage zu klären? Die Antwort des Anonymus lautet: *non eius [scil. imperatoris], sed episcoporum est* (MG. LdL. 1, 13 f.). – Ein Zweifel mag sich regen, ob denn eine förmliche Absetzung ausgesprochen wurde, wenn der Abzurteilende gar nicht als Papst betrachtet wurde. Gewiß sprechen die historiographischen Quellen auch unter diesen Umständen von *depositio* oder *deponere*; doch das kann unscharfer Wortgebrauch sein. In der einzigen „Absetzungs“sentenz, die sich aus unserem Zeitraum erhalten hat (Synodalakten von 964, MG. Const. 1, 534), heißt es bloß: *Sit Leo . . . omni sacerdotali honore et nomine alienus etc.* Hier darf man vielleicht ebenso wenig von Absetzung sprechen wie in jenen Fällen, da ein Papst den anderen einfach töten ließ oder mit Waffengewalt verjagte. Das saeculum obscurum, in dem so Schreckliches geschah, versucht Z. zu rehabilitieren, indem er nicht so sehr auf die „Fülle der Gewalttaten“ als vielmehr auf die „Ordnungsprinzipien“ und die bloß bedingte Rechtsgeltung der päpstlichen „Gerichtsimmunität“ abhebt (S. VII, 163, 205). Dem Rezensenten scheint das Geistesgeschichte schlechtester Art zu sein. Im 10. Jahrhundert folgte auf dem Heiligen Stuhl ein *monstrum* dem anderen; demgegenüber ist es relativ gleichgültig, ob das Recht immer oder nur häufig mit Füßen getreten wurde.

Göttingen

Hartmut Hoffmann

Rudolf Blank: *Weltdarstellung und Weltbild in Würzburg und Bamberg vom 8. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*. Ein Beitrag zur Bildungsgeschichte des Mittelalters (= Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg. Beiheft 5). Bamberg (Selbstverlag des Historischen Vereins) 1968. 176 S., 13 Abb. auf Tafeln, kart. DM 18.50.

Die Arbeit von Blank will eine Lücke schließen. Die bekannten Darstellungen über die mittelalterlichen Vorstellungen von Erde und Kosmos („Weltbild“) sollen durch eine Untersuchung, „aus welchen ‚Quellen‘ eine bestimmte Schule zu einer bestimmten Zeit ihr Wissen über Erde, Himmel und Gesamtkosmos schöpfte“, ergänzt werden. Da es sich um eine Würzburger Dissertation aus der Schule von G. Zimmermann handelt, werden die Schulen Würzburgs und Bambergs vom 8. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts als nächstliegende Beispiele herangezogen. Wichtigstes Indiz für das in diesen Schulen vermittelte „Weltbild“ sind für Blank die in Würzburg und Bamberg nachweisbaren Handschriften mit Texten zur Geographie, Astronomie und Kosmographie, wobei sich der Verfasser mit Recht nicht nur auf die spezielle Literatur zu den betreffenden Disziplinen der *artes* (Geometrie, Astronomie) beschränkt, son-

dern auch komputistische, historische, theologische, philosophische u. a. Werke heranzieht. Hierbei kann sich Blank weitgehend auf frühere Untersuchungen zur Bibliotheksgeschichte Würzburgs und Bambergers stützen (Bischoff, Hofmann, Leitschuh, Fischer, Ruf). Der Hauptteil der Arbeit besteht aus einer Sichtung der einschlägigen Handschriften jeweils verbunden mit einem mehr oder weniger ausführlichen Referat über das „Weltbild“ der dort überlieferten Autoren. Es sind die gleichen, die uns in den anderen großen Bibliotheken des frühen und des beginnenden hohen Mittelalters begegnen: Beda, Cassiodor, Chalcidius, Gregor von Tours, Isidor von Sevilla, Johannes Scotus, Martianus Capella, Orosius usw. Über eine Aufarbeitung des von diesen Autoren bereitgestellten Materials in Würzburg oder Bamberg läßt sich bis auf einige Ansätze bei Frutolf und Ekkehard allerdings nichts ausmachen. So muß der von Blank vorgelegte Versuch einer Rezeptionsgeschichte weitgehend vage bleiben. Blank kann seinen Lesern über weite Partien des Buches nur eine Zusammenstellung von Handschriften bieten. Das ist sicher ein nicht zu unterschätzendes Ergebnis, das allerdings Kenner – zumindest in den entscheidenden Umrisen – leicht aus den vorhandenen mittelalterlichen und modernen Bibliothekskatalogen hätten eruieren können. Blanks Arbeit wirft deshalb grundsätzlich die Frage nach dem Wert rezeptionsgeschichtlicher Arbeiten auf, die zwar die Überlieferung von Texten bis ins Detail verfolgen, aber dem Bekannten sachlich wenig hinzufügen und über die Aufnahme und Verarbeitung dieser Texte kaum etwas aussagen können. Als „Beitrag zur Bildungsgeschichte des Mittelalters“ – so der Untertitel – bietet Blanks Arbeit somit wenig Neues. Die Arbeit behält ihren Wert vor allem als eine Ergänzung zur Geschichte der Würzburger und Bamberger Bibliotheken. Am Beispiel der herangezogenen Handschriften kann Blank die in Würzburg und Bamberg sehr unterschiedliche Entwicklung der Dombibliotheken aufzeigen und erklären.

Die geographischen und kosmologischen Anschauungen der behandelten Autoren werden durch 13 sorgfältig ausgesuchte Abbildungen aus Würzburger und Bamberger Kodizes gut veranschaulicht. Leider ist jedoch bei der Kommentierung und Umschrift etwas leichtfertig verfahren worden, so daß es zu entstellten und teilweise unverständlichen Textwiedergaben kommt. Bei Abbildung 7 muß es richtig heißen: *gentes dispersae fuerunt; de cuius origine sunt gentes XV; de quo sunt egressae gentes XXX*. Warum der Autor auch in leidlich gut edierten Texten willkürlich herumkorrigiert (besonders auffallend in den Frutolf/Ekkehard-Zitaten S. 151, 153), ist nur eine der vielen Fragen, die an das Buch zu stellen sind.

Konstanz

Heinrich Rütting

Dietrich Lohrmann: Das Register Papst Johannes' VIII. (872–882). Neue Studien zur Abschrift Reg. Vat. 1, zum verlorenen Originalregister und zum Diktat der Briefe (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. XXX). Tübingen (Niemeyer) 1968. XXII, 309 S., 20 Taf., geb. DM 48.–

Für eine fundierte Beurteilung der Geschichte des Papsttums im 9. Jahrhundert ist die richtige Einordnung des Registers Papst Johannes' VIII. von größtem Gewicht. Dabei stellt sich nämlich die Frage, welche der sich einander widersprechenden Theorien zutrifft, die durch die bisherige Forschung aufgestellt wurden: Liegt in dem Montecassiner Codex des 11. Jahrhunderts ein originales Register vor (E. Caspar, NA 1911), das alle Briefe des Papstes enthält – wenn auch nur für zwei Drittel seiner Regierungszeit? Somit besäßen wir unmittelbare, authentische Zeugnisse für die so mannigfachen kirchenpolitischen Aktivitäten dieses letzten bedeutenden Mannes vor der Katastrophe des römischen Papsttums im saeculum obscurum. – Oder wurde hier 200 Jahre später nur eine auf ein Drittel geschrumpfte Auswahl gefertigt (H. Steinacker, MÖIG 1938), die sich an der Interessenlage des 11. Jahrhunderts orientiert? Dann könnten sich also hinter den anscheinend brieflosen oder briefarmen Perioden doch andere, möglicherweise wichtige kirchliche Auseinandersetzungen verbergen, die nur dem begrenzten Blickwinkel des Montecassiner Auftraggebers der Abschrift belanglos erschienen. – Oder hat Johannes VIII. überhaupt gar kein Register schreiben

lassen (F. Bock, *Archival. Ztschr.* 1961)? Vielleicht wurden nur, wie Bock vermutet, Konzeptmappen der Briefe aus dem unruhigen Rom nach Montecassino gerettet und dann dort zwei Jahrhunderte später als historische Dokumente in einem Codex gesammelt. Gewiß ist es auffällig, daß die Kurie z. B. in dem Streit mit Byzanz später nicht die echten Briefe des Johannes herangezogen hat: In diesem Falle wäre die päpstliche Rechtsposition viel klarer gewesen und hätte den folgenden Jahrhunderten ein gerechteres Urteil erlaubt, als es sich aus den gefälschten griechischen Konzilsakten des Photius ergab. Doch muß man fragen, ob diese aufgezählten Vermutungen stichhaltig sind.

Gesichertere Ergebnisse bei dem Problem der Zuverlässigkeit und Authentizität des Registers waren nur aus neuen Funden oder aus mühseliger Einzelforschung zu erwarten, die das minutiöse Detail nicht scheut. Es ist Lohrmanns Verdienst, daß seine Studien nicht langatmig und schwer lesbar geworden sind, sondern daß sie – dank der Verknüpfung mit den allgemeinen historischen Problemen – von gewisser durchgehender Spannung bleiben.

Nach Lohrmann stellt sich nun die Entstehung des Manuskripts mit der Registerabschrift etwa so dar: In unregelmäßigen Abständen wurden die abgesandten Briefe – der Anteil des Papstes bei der Abfassung wird von L. genau untersucht – aus den Konzeptblättern in Kurialkursive auf Papyrus-Codices übertragen. Dieses Originalregister war für den an der gregorianischen Kirchenreform beteiligten Kardinal Abt Desiderius von Montecassino wegen der Korrespondenz mit Dalmatien und Byzanz von besonderem Interesse. Er ließ daher – ebenso wie die anderen Register der Päpste Leo I., Felix III. und Gregor I. – bald nach 1070 im sog. Palladiokloster in Rom (einer Montecassiner Dependence auf dem Palatin) zwei Bände des Johannes *vollständig* kopieren; der erste Band wurde damals wohl gerade von kurialen Kanonisten für ihre *Collectio intermedia* excerptiert und war also unabkömmlich. Zwei Schreiber arbeiteten gleichzeitig. Nach der Rückgabe des Originals korrigierte wohl Johannes von Gaeta, der nachmalige Papst Gelasius II., das Manuskript; er versah es am Rand und im Text mit Korrekturen. Dieses Studium der Registerbände mag ihn für sein Kanzleramt an der Kurie bestens vorbereitet haben: Zur Wortgewandtheit trat die Sachkenntnis. Weder das alte Original – es ging irgendwann verloren – noch die Abschrift wurden in der Folgezeit besonders gelesen oder gar zitiert; denn in Rom bereitete das Lesen der *scriptura Beneventana* zu viel Schwierigkeiten. Doch im 13. Jahrhundert wurden von Kanonisten der päpstlichen Kurie an juristisch interessanten Stellen Notizen mit dem Stift gemacht. Nachdem im Jahre 1267 der Band in päpstlichen Besitz übergegangen war, berief sich Papst Clemens IV. sofort in einem Brief auf diese ‚antiqua et autentica scripta‘ – bezeichnenderweise im Zusammenhang mit dem Photiusstreit. Doch Clemens war eine Ausnahme. Bleiben also im Mittelalter die Benutzer auf wenige Personen beschränkt, so hat erst die editio princeps von 1591 einen Wandel geschaffen. Während die Registerabschrift selbst im Vatikanischen Archiv unzugänglich blieb, wurden die edierten Briefe von den Historikern ausgiebig für ihre Darstellungen herangezogen.

Lohrmann, der seine Studien von einem philologisch-paläographischen Ansatz her begonnen hat, ist nicht an den „greifbaren“ historischen Ergebnissen interessiert, geht aber gelegentlich auf diese ein. So analysiert er die singuläre Notiz vom gewaltsamen Tode Johannes' VIII. – und verwirft sie als „grobe Fabel“. So willkommen solche Exkurse auch sein mögen, Rez. hält die sehr präzisen Angaben zur päpstlichen Verwaltungspraxis und zur Bildungsgeschichte des 9. wie des 11. Jahrhunderts für erheblich bedeutsamer.

Im Abschnitt „Johannes' VIII. Berater und Helfer“ wird für diese hochgebildeten Männer der Anteil oder die Verfasserschaft bei den einzelnen Briefen eingehend untersucht. Den hohen Bildungsstand von Anastasius Bibliothecarius, Walpert von Porto und Zacharias von Anagni stellt Lohrmann dem der niederen Kanzleischreiber gegenüber. Durch genaue Vergleiche mit originalen Papstbriefen der Zeit gewinnt er mancherlei Material über die Latinität des ursprünglichen Registers. Sprache und Orthographie waren hier sicherlich etwas weniger durchgefeilt als in den abgesandten Briefausfertigungen. Die Kopisten des 11. Jahrhunderts haben nach Lohrmann im

allgemeinen das niedergeschrieben, was sie im Register vorfanden (mit charakteristischen Lesefehlern, die sich aus den paläographischen Verhältnissen ergaben). Bisher wurde aber nicht beachtet, daß der Korrektor als Schüler des Montecassiner Klosters eine sprachliche Ausbildung erhalten hatte, nach der er versuchen mußte, manche Eigenarten der Sprache des 9. Jahrhunderts als Fehler zu vermeiden und auszumerzen. Wirklich sprachgeschichtliches Verständnis hatte Johannes von Gaeta nicht; er korrigierte ohne Kenntnis des Originalmanuskripts als literarisch und stilistisch bestens gebildeter Mann: „ein zwar geschickter, aber ganz auf sich selbst gestellter Konjekturealkritiker“. Seine Eingriffe gelten ausschließlich der Sprache und dem Stil der Briefe. Ihr Wert für die Rekonstruktion des Registers ist begrenzt. Vielfach mag der Korrektor gegen die Fassung im Register einen Wortlaut gewählt haben, der dem abgesandten Originalbrief näher stand. Daher macht Lohrmann sicher mit Recht der Casparschen Ausgabe (MGH Epist. VII) den Vorwurf, sie biete keine Rekonstruktion des Originalregisters, sondern sei ein „Zwitterding“ mit recht heterogenen Emendationen. Da es keinerlei Parallelüberlieferung für irgendeinen Brief in der Registerabschrift gibt, fehlt weitgehend die Kontrollmöglichkeit für Konjekturen. Lohrmanns Anliegen ist es jedoch, anhand von anderen Originalbriefen des 9. Jahrhunderts hierfür sprachliche Kategorien zu erarbeiten.

Konsequenter als seinerzeit Caspar spürt Lohrmann die Stellen auf, an denen redaktionelle Umarbeitungen des Entwurfs nicht nahtlos ins Register übertragen wurden. Die nunmehrige Fassung gibt noch Kunde, wie man an der Kurie den Text ausgefeilt hat, um die passendste Formulierung zu finden. Hier bewahrheitet sich in spezieller Bedeutung die Ansicht Siegmund Hellmanns, die philologische Analyse decke historische Prozesse auf, indem sie von der letzten Form des Gedankens aus seine Entstehung freizulegen sucht. Nunmehr kann auf dem hier von Lohrmann betretenen Weg manches zur Aufhellung des saeculum obscurum geleistet werden.

Lohrmann bemüht sich, methodisch sauber zu arbeiten, und kennzeichnet unbewiesene Hypothesen als solche. Mitunter geht er in solcher Tugend wohl etwas zu weit: Er bringt auf 40 Seiten sprachliche, paläographische und biographische Argumente für die These von H. W. Klewitz, wonach Johannes von Gaeta der Korrektor des Codex war. Rez. versteht jedoch nicht, warum Verf. sich dann im Vorwort von seinen Ergebnissen wieder weitgehend distanziert, ohne dafür ein weiteres Argument zu nennen. Doch sollen die methodischen Qualitäten des Buches nicht geschmälert werden. Im paläographischen Teil der Arbeit ermöglichen auch die beigefügten, sehr instruktiven Facsimiles dem Leser eine sofortige Nachprüfung der einzelnen Untersuchungen.

Berlin

Lorenz Weinrich

Wolfgang Metzger: Die romanischen Reliefbilder an der Plieningener Martinskirche. Gestalt und Botschaft. Stuttgart (Calwer Verlag) o. J. 158 S., 20 Abb., geb. DM 24.-.

An den Dachgesimsen der Martinskirche zu Plieningen bei Stuttgart befindet sich ein Dutzend Steinbilder der romanischen Zeit. Mit der Methode der rein kunstgeschichtlichen Analyse ihrer Formen und Motive ist es bislang nicht gelungen, das Geheimnis dieser Reliefs mit ihrer weithin einzigartigen Symbolik aufzuhellen. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit, Doktor der Theologie ehrenhalber, sucht einen neuen Ansatz; er geht von der Erkenntnis aus, daß kirchlichen Bildwerken der romanischen Zeit in der Regel ein festes theologisches Programm zu Grunde gelegt ist, und unternimmt nun den Versuch, den Plieningener Zyklus von den theologischen Lehrmeinungen und der Frömmigkeit der Entstehungszeit dieser Steinbildwerke her zu deuten und das theologische Programm aufzuspüren. Dabei erweist es sich als erschwerend, daß an der Martinskirche seit der Entstehung der genannten Bildwerke bauliche Veränderungen vorgenommen wurden und die Reliefs sich nicht mehr an ihrem ursprünglichen Platz befinden. M. stellt sich die Aufgabe, zunächst den Bildinhalt der einzelnen Reliefs zu klären und dann nach dem Gesamtprogramm der Darstellungen zu fragen. Bei der Bildinterpretation unterscheidet M. mehrere Grup-

pen. Die beiden Bilder am westlichen Ende der Dachgesimse (1. Gruppe) handeln von der Stiftung und Erbauung der Kirche. Auf dem einen dieser Reliefs sind der Namensheilige der Kirche mit dem Bettler und das Stifterehepaar abgebildet, auf dem anderen ein Steinmetz mit Bossierhammer und Winkelmaß bei der Arbeit. Die zweite Gruppe, die M. unter der Überschrift „Die vier Plastiken mit alttestamentlichen Sinnbildern“ zusammenfaßt und deren Bildinhalt bislang manche Fehldeutung erfahren hat, interpretiert er – theologisch durchaus überzeugend – als „Akt der Besprengung“, „Am Baum der Weisheit“, „Mann mit dem Löwen“ und als „Erweckung des Toten“ (Erweckung des Sohnes der Witwe von Zarpath). Die nächste Gruppe nennt M. „Die vier Plastiken mit mythologischen Figuren“. Die Einzeldeutung lautet: Die beiden Löwen, der Schuß auf den Riesenvogel, der Kentaur und der Mensch und schließlich Simson und der Löwe. Die interessanten Darlegungen Metzgers, die sich auf eine sorgfältige Formenanalyse stützen, schließen auch bei der Besprechung dieser Gruppe eine große Wahrscheinlichkeit nicht aus; doch bleiben hier manche Zweifel bestehen, da die Reliefs ja nicht beschriftet sind und die Bezüge auf zeitgenössische Personen nicht zwingend sind. Vieles verläßt den Bereich der Hypothese nicht. Sehr große Schwierigkeiten bereitet schließlich die vierte Gruppe, die M. als „die beiden Bilder kosmischer Elementarmächte“ bezeichnet: die sogenannte „Männleinplastik“ und die „Sirene mit den zwei Fischschwänzen“. Obwohl M. der Deutung dieser Reliefgruppe einen breiten Raum schenkt und viele Beispiele heranzieht, bleiben erhebliche Bedenken an der Richtigkeit der Interpretation bestehen; insbesondere bleibt es fraglich, ob wir wirklich von einem Einfluß germanischer Göttervorstellungen sprechen dürfen, wie es M. in seinem Exkurs auf S. 96–99 tut. M. deutet die beiden Relieffiguren als die kosmischen Mächte Himmel und Erde. Angesichts der Zweifel in der Deutung einiger der zwölf Einzeldarstellungen und angesichts der Tatsache, daß die ursprüngliche Reihenfolge der Steinbildwerke nicht überliefert ist, ergeben sich auch Bedenken für die von M. vorgenommene Zueinanderordnung und die von ihm vorgetragene Gesamtkonzeption. Wir stimmen M. zwar zu, daß grundsätzlich eine Gesamtkonzeption anzunehmen ist; doch ist der Versuch, diese aufzuspüren, nicht völlig überzeugend. M. gesteht selber, daß die sogenannten kosmischen Randreliefs ein echtes Problem bilden. Wenn man die Ergebnisse der Untersuchung W. Metzgers rückschauend betrachtet, stellt man fest, daß seine Arbeit bei den meisten Reliefs eine vollständige Klärung des Bildinhalts, bei anderen wesentliche Fortschritte erbracht hat. Wo noch Fragen offen sind, wird die zukünftige Forschung die Lücken zu füllen haben. Sie wird dabei die von M. vorgetragene These berücksichtigen müssen und manche durch Vergleich mit anderen Kunstwerken der romanischen Zeit möglicherweise bekräftigen können.

Cuxhaven

A. Weckwerth

James Fearn (Hrsg.): *Petri Venerabilis Contra Petrobrusianos Hereticos* (= *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis X*). Turnholt (Brepols) 1968. XVIII, 179 S., kart.

H. Grundmann und A. Borst haben uns in den letzten drei Jahrzehnten wieder darauf aufmerksam gemacht, daß die Ketzerhistorie nicht nur die Darstellung des Abweichens von der Lehre der Universalkirche ist, sondern ein gutes Stück Geistesgeschichte. In dieser wird die Frage nach dem Fortleben oder Wiederaufblühen der geistigen Strömungen der Frühkirche, sei es des Gnostizismus oder des Arianismus oder anderer Irrlehren und Schwarmgeistereien im Mittelalter stets die besondere Aufmerksamkeit der Forschung auf sich lenken. Unter solchem Gesichtspunkt sind neue und zuverlässige Textausgaben, wie die vorliegende, sehr zu begrüßen. Für die Lehre des *Peter von Bruis* hat außerdem der Traktat des Kluniazenserabtes *Petrus Venerabilis* († 1156) den Wert der einzigen Quelle. J. Fearn hat sich als Herausgeber für den Traktat *Contra Petrobrusianos* durch sorgfältige Studien vorbereitet und qualifiziert (vgl. J. Fearn, *Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts* [Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966) 313–317]). Die Grundsätze der Edition sind die bewährten: Dem Text geht eine *Introduction* voraus, die im 1. Ab-

schnitt *Printed editions and translations* (V–VIII) behandelt, im 2. die *Description and history of the manuscripts* (VIII–XIII) bringt und im 3. (auf den Studien G. Constables [V Anm. 2] aufbauend) die Textgeschichte behandelt (XIII–XVIII). Es folgt der Widmungsbrief an die beiden Erzbischöfe von Arles und Ebrun sowie an die Bischöfe von Die und Gap (3–6), dann der Traktat (7–165), ein Schriftstellen- (169–177) und Autorenindex (178 f.). Für Namen, Wörter und Sachen wird auf den Index zu den Werken des Petrus V. verwiesen. Der Textausgabe sind dankenswerterweise die Columnenziffern bei Migne, PL 189 am rechten Rand, am Fuß 2 Apparate beigegeben. Der erste registriert die Bibel- (und wenigen Autoren-) zitate, der zweite die Textvarianten der Handschriften; unter diesen ist der flämische Cod. C aus *Le Parc* (vgl. XI s) nicht berücksichtigt (vgl. XIV), da es eine genaue Abschrift der Berner Hs 251 (IX–XI) darstellt. Bei aller Anerkennung und allem Dank, die wir dem Herausgeber schulden, möchte ich doch noch folgende Überlegungen dem und den Herausgebern der Serie anheimstellen: Ich würde es vorziehen, Fett- und Normaldruck in Text und Apparat einheitlich zu verwenden. Die vorliegende Verwendung irritiert. Seite 5 Nr. 10 Zeile 1 verdeutlicht Herausgeber die lateinische Ortsbezeichnung *apud S. Egidium* in einer Fußnote durch die moderne französische. Erfahrungen mit der Bezeichnung von Bischofssitzen in mittelalterlichen Texten legen für diese ein ähnliches Entgegenkommen nahe (z. B. S. 13, Anm. 1). Auf S. XIV der *Introduction* fehlt die hochgestellte Anmerkungsziffer 41 und die 44 kommt zweimal vor. Die entstandene Unordnung ließe sich durch ein „Corrigendum“ leichter beseitigen als durch den nun dem Leser überlassenen Eifer, im Text nachzuschlagen. Peinlich ist auch, daß diesmal aus anerkennenswertem Streben, deutscher Sprech- und Schreibweise entgegenzukommen, aus der Berner Bürgerbibliothek eine Bürgerbibliothek wurde (IX, 2).

Maria Laach

E. v. Severus OSB

John Le Neve: *Fasti Ecclesiae Anglicanae 1300–1541*. XI: The Welsh Dioceses (Bangor, Llandaff, St Asaph, St Davids), compiled by B. Jones, XIV, 99 S., geb. 35 s; XII: Introduction, Errata and Index, compiled by Joyce M. Horn, VIII, 202 S., geb. 55 s. – *Fasti Ecclesiae Anglicanae 1066–1300*. I: St. Paul's, London, compiled by Diana E. Greenway, XX, 115 S., geb. 45 s. London (Athlone Press) 1965, 1967, 1968.

Der erste Teil der Neubearbeitung von Le Neve's *Fasti* ist durch die hier anzuzeigenden Bände XI und XII abgeschlossen, ein zweiter, der die Zeit von 1066–1300 erschließt, wird mit dem Londoner Band begonnen. Über das Unternehmen war in dieser Zeitschrift bereits in den Jahrgängen LXXIV, 1963, S. 390 und LXXVI, 1965, S. 215, berichtet worden. Band XII, der jene erste Abteilung (1300–1541) krönen sollte, verleiht dem Ganzen kaum eine neue Dimension. Er enthält vor allem die beachtliche Zahl von 78 Seiten Errata (und Addenda) und den Gesamtindex (so daß man jetzt auf einen Blick feststellen kann, ob eine Person oder ein Ort an mehreren Stellen in mehreren Bänden vorkommt). Die Einführung selbst ist mit 10 Seiten ziemlich kurz geraten. Man erfährt aus ihr mancherlei über die Biographie und Arbeitsweise von Le Neve und Th. Duffus Hardy, seinem Nachfolger im 19. Jahrhundert. Außerdem werden Mitteilungen über die Einrichtung der modernen Ausgabe gemacht. Aber die Gesamtkonzeption bleibt unklar und wird anscheinend beim Benutzer, der eben seinen Le Neve seit eh und je zu kennen hat, vorausgesetzt. Der unbedarfte Leser sei daher daran erinnert, daß Le Neve 1716 seinen *Fasti* den Alternativtitel gab „*Essay Towards Deducing a Regular Succession of All the Principal Dignitaries in Each Cathedral, Collegiate Church or Chapel in . . . England and Wales*“. Damit nahm er den Mund reichlich voll. Denn außer den Domkapiteln behandelte er nur noch Eton, Westminster und Windsor sowie die Universitäten Cambridge und Oxford. Die Würdenträger, deren chronologische Abfolge in den einzelnen Kirchen er aufweisen wollte, waren die Erzbischöfe, Bischöfe, Dekane, Kantoren, Schatzmeister, Kanzler und Archidiakone, nicht aber die einfachen Pfründeninhaber. Diese wurden erst von Hardy in das Unternehmen einbe-

zogen, der außerdem auch Southwell unter die bearbeiteten Kollegiatstifter aufnahm. Die neue Ausgabe läßt nun die Universitäten und die Kollegiatstifter gänzlich weg (ebenso die Isle of Man, die in den früheren Editionen vertreten war, weil sie politisch, obschon nicht kirchlich, zu England gehörte). Die erfaßten Personenkategorien sind im wesentlichen die gleichen wie bei Hardy, nur daß jetzt die Quellen für die Amtszeiten sehr viel exakter und ausführlicher nachgewiesen werden. In einigen Diözesen, wo das Material besonders spärlich ist, werden die Grenzen anscheinend etwas verwischt, insofern als auch Kanoniker mit Expektanzen oder überhaupt ohne Pfründen berücksichtigt worden sind (vgl. XI S. VI; XII 10 Anm. 1; auch Greenway S. 91). Ob es an den anderen Kathedralen (wo die Quellenlage günstiger ist) Kanoniker ohne *stallum in choro* und ohne Stimme im Kapitel gleichfalls gegeben hat, wird uns leider nicht gesagt. Im großen Ganzen kann man die *Fasti* mit den entsprechenden Abschnitten etwa in der *Germania sacra* oder in Arbeiten über die deutschen Domkapitel vergleichen.

Dem Schema der spätmittelalterlichen Abteilung folgt auch der Londoner Band der *Fasti* für 1066–1300. Dem Klappentext kann man entnehmen, daß eine weitere Serie 1541–1857 geplant ist, während von der angelsächsischen Zeit nichts verlautet. Appendix III gibt eine *Bibliography of modern works containing „Fasti“ covering the period 1066–1300*, also eine Liste von Werken, in denen die Revision von Le Neve teilweise schon geleistet ist und die einer vorläufigen Orientierung dienen können, bis die Bände für die entsprechenden Diözesen in unserer endgültigen (?) Bearbeitung erschienen sein werden.

Göttingen

Hartmut Hoffmann

Alexander Patschovsky: *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts* (= *Schriften der Monumenta Germaniae historica*, 22). Stuttgart (Hiersemann) 1968. XII, 208 S., 1 Falttafel, geb. DM 48.–

Die von Herbert Grundmann angeregte Dissertation schafft durch quellenkritische Analyse die Voraussetzung für die vom Verfasser geplante kritische Erstedition des häreseologischen Sammelwerks, das seit Wilhelm Preger (*Geschichte der deutschen Mystik I*, 1874, S. 169) als der „Passauer Anonymus“ bezeichnet wird. Vorher hatten es Flacius in seiner Teiledition vermutungsweise, der Jesuit Gretser auf Grund ausdrücklicher Verfasserangabe in seiner Hs. als Werk des ehemaligen Katharers und dominikanischen Inquisitors Rainer Sacconi angesehen; Gieseler aber hatte im Göttinger Osterprogramm 1834 (*De Rainerii Sachoni Summa de Catharis et Leonistis commentatio critica*) diese Zuschreibung in Zweifel gezogen und das Werk Rainers auf die wirklich 1250 von ihm verfaßte kurze sog. „Summa“, eine nackte Aneinanderreihung der häretischen Irrtümer zum Zweck der Unterrichtung der Inquisitoren, beschränkt. Das größere Sammelwerk wurde von Gieseler als Pseudo-Rainer bezeichnet; dieser Name hält sich heute nur noch für den durch Gretser bekannten Typ der Gesamtüberlieferung, dessen meiste Hss. die Fiktion der Autorschaft Rainers aufstellen (S. 8, Anm. 24). Der Name Passauer Anonymus bezeichnet dagegen nur die um 1260/1266 entstandene Urfassung der Kompilation und ihren Autor, der nach den Indizien des Textes in der Passauer Diözese, genauer: in Niederösterreich beheimatet war und wirkte; er war Geistlicher, möglicherweise Dominikaner, und hat Ketzerinquisitionen und -verhöre häufig beigewohnt, ist aber deswegen nicht sicher als Inquisitor zu bezeichnen (gegen die übliche, zuletzt 1960 in der ungedruckten Londoner Dissertation von Margaret Nickson – *A critical edition of the treatise on heresy ascribed to Pseudo-Reinerius, with an historical introduction* – vertretene Meinung) (146 ff.). Patschovsky bietet einleitend einen knappen, treffenden und zuweilen amüsanten Überblick über die Geschichte der Auswahlgaben aus der verzweigten Textüberlieferung und die Behandlung des Werkes in der Literatur (1–15). Anschließend an die Analyse der verschiedenen Redaktionen (16–76) rekonstruiert er die ursprüngliche Anlage des Werkes (11–119); darauf faßt er die Ergebnisse über „Entstehung und Entwicklung“ von der ursprünglichen An-

lage bis zu den folgenden Redaktionen zusammen (112–128). Es folgen der Versuch einer Einordnung in die Tradition der mittelalterlichen häresecologischen Literatur, zwischen polemischer Summe (Typ Alanus ab Insulis) und zu praktischem Zweck dienendem inquisitorischem Sammelwerk, wie es sich von ca. 1235–1330 (Practica Inquisitionis des Bernhard Guidonis) ausbildete. Nach dem Schlußkapitel über Datierung und Autor stellt Patschovsky in drei Anhängen die Informationen über den Passauer Anonymus selbst, über den Antichrist und über die Juden aus dem Werk zusammen; der vierte Anhang S. 199 erläutert die in der folgenden Faltafel gelieferte Tabelle der 45 Bestandteile des Ketzerteils. Literaturverzeichnis und Register runden das präzise und informative Buch ab.

Die Bedeutung der Arbeit liegt nicht nur darin, daß sie eine Edition ermöglicht, sondern vor allem darin, daß sie durch scharfsinnige und im einzelnen nachprüfbare Traditionsanalyse aus einem langsam gewachsenen Kompilationswerk die ursprünglichen Teile und daraus die auf eigener Erfahrung des Verfassers beruhenden Zeugnisse über das Waldensertum in Niederösterreich in den fünfziger Jahren des 13. Jh.s herauschält und damit für die historische Verwertung dieser auch früher schon benutzten Texte eine saubere Grundlage schafft (78 ff.). Es wird dabei die Stärke des Waldensertums und die Schwäche seiner Bekämpfung in jener Zeit klar; katharische Propaganda ist dagegen offenbar damals nicht am Werk gewesen. Der Bericht des Sammelwerkes über die Entstehung des Waldensertums – er ist nicht ganz schlecht, geht wohl auf Tradition aus der Inquisition im Languedoc zurück – gehört nach P. nicht der ursprünglichen Fassung an (104 f.). Kennzeichen des ursprünglichen Sammelwerkes ist ferner der apoletische Charakter – der Verf. beruft sich auf seine Erfahrung in Gesprächen mit Waldensern und Juden, auf Grund deren er sich geeignete Argumente gegen sie zusammenstellen will – und die selbstkritische Haltung, die sich darin zeigt, daß die Schäden im kirchlichen Leben genannt werden, die den Erfolg der Ketzer erklären können. Diese Nachrichten machen das Werk auch zu einer wertvollen Quelle für die Erkenntnis des religiösen Alltagslebens, die Sphäre, in der die mittelalterliche Häresie ihre Erfolge errungen hat. Von nur negativer Bedeutung ist der Abschnitt über den Antichrist; der Anonymus stellt hier nur das traditionelle Material zusammen (158), zeigt sich also nicht informiert über die zeitgenössischen eschatologischen Vorstellungen etwa der joachitischen Tradition. Neues, noch nicht verwertetes Material bietet dagegen der Judenteil (169 ff.), die „gewiß nicht tiefste, vielleicht aber materialreichste mittelalterliche Schrift über und gegen die Juden“, die der Verf. „stärker ins Licht der Forschung . . . rücken“ möchte (171). Offenbar war der Abfall zum Judentum keine ganz ausgefallene Erscheinung; auf S. 152 findet sich hierfür ein merkwürdiges Zeugnis, nach dem die gewonnenen Christen vom gesamteuropäischen jüdischen Untergrund in Sicherheit gebracht wurden. Es steht auch eine gräßliche Geschichte dabei, wie ein solcher Apostat von seinem Bruder, einem christlichen Prälaten, für den Glauben zurückgewonnen worden wäre. Jedenfalls erscheint das Judentum für den Anonymus als eine sehr reale Glaubensanfechtung. Wie im Ketzerteil, bietet er auch hier neben traditionellem Stoff anschauliches Material; der Realitätsbezug ist überhaupt einer der Vorzüge seines Werkes, durch die es sich als eine besonders wertvolle Quelle den sonstigen, geistig bedeutenderen apoletischen Summen der Zeit an die Seite stellt. – Endlich sei als einer der Vorzüge der gediegenen Arbeit Patschovskys die Literaturverarbeitung und die Fülle an Einzelhinweisen auf Quelleneditionen genannt; man wird sich die über das Buch verstreuten Hinweise etwa zu den in Döllingers „Beiträgen zur Sektengeschichte des Mittelalters“ gesammelten Texten zur Erhöhung der Brauchbarkeit dieser Sammlung notieren müssen, und es ergibt sich im Laufe dieser Arbeit die Perspektive, daß es einmal gelingen könnte, ein Team zusammenzustellen, das ein neues kritisches Corpus der Quellen für die Ketzergeschichte des Mittelalters zustandebringt.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

Peter Herde: Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im 13. Jahrhundert. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage (= Münchener Historische Studien. Abteilung Geschichtl. Hilfswissenschaften Bd. 1). Kallmünz Opf. (M. Lassleben) 1967. XV, 326 S., kart.

Die erste, 1961 erschienene Auflage wurde von K. A. Fink den Lesern dieser Zeitschrift (75, 1964, 187) als eine „große und höchst erfreuliche Bereicherung unserer Kenntnisse der Papstdiplomatik des 13. Jahrhunderts“ vorgestellt. Die nun vorliegende zweite Auflage ist in fast allen Kapiteln erweitert worden. Die Konzeption hat sich dabei jedoch nicht verändert. Nach wie vor liegt der Schwerpunkt in der Untersuchung des kurialen Geschäftsganges im 13. Jahrhundert. Das Problem der Registerforschung (siehe hierzu vor allem die ausführliche Besprechung C. R. Cheney's in der *English Historical Review* 79, 1964, 364–367) hat der Verf., sofern sie nicht unmittelbar den Geschäftsgang berührt, ausgespart, „da erst die weitere Erforschung der päpstlichen Brief- und Formelsammlungen abzuwarten ist“ (P. Herde, DA 24, 1968, 531 f.).

Die größte Erweiterung ist dem Kapitel „Urkundenkritik und Maßnahmen gegen Fälscher“ zugute gekommen. Aufgrund seiner in *Traditio* 21, 1965, 291–362 veröffentlichten diesbezüglichen Forschungen hat Herde Innocenz' IV. Maßnahmen zu einer umfassenden Erörterung des römischen und kanonischen Rechts über das „*crimen falsi*“ abgerundet.

Das römische Recht, genauer gesagt Sullas „*lex Cornelia testamentaria nummaria*“, später einfach als „*lex Cornelia de falsis*“ bezeichnet, bildet den Ausgangspunkt für einen strafrechtlichen Tatbestand des auf „*dolus*“ beruhenden „*crimen falsi*“. Der Fälschungsbegriff des römischen Rechts wurde die Grundlage der spätantiken und frühmittelalterlichen Gesetzgebung gegen Fälscher. Innocenz' III. Dekretalen, insbesondere „*Ad falsarium*“ (X 5. 20. 7), brachten durch den Fortfall der aus dem römischen Recht stammenden Kategorie der „*ignorantia facti*“ und durch die rigorose Art der Bestrafung neue – zum Teil hinsichtlich des älteren Kirchenrechts konträre – Gesichtspunkte in die Diskussion, die in der Folgezeit „entschärft“ glossiert worden sind. Dennoch erreichte die päpstliche Gesetzgebung über das „*crimen falsi*“ mit Innocenz III. ihren Höhepunkt und auch einen gewissen Abschluß.

Bestehend an diesem Kapitel wirkt sein Ergebnis: die weitgehende, wenn auch örtlich differierende Kontinuität römischen Rechtsdenkens. Damit liefert Herde einen gewichtigen Beitrag zur verschiedentlich abgehandelten Frage der Fälschungen im Mittelalter (vgl. HZ 197, 1963, 529 ff., 555 ff., 568 ff. und 574 ff. und DA 21, 1965, 337). Mit der Feststellung, daß „auch die harte und rationale römische Fälschungsgesetzgebung, gleich ob sie in reiner oder abgewandelter Form weiterlebte oder wiederentdeckt wurde, (sich) in die Auffassung vom alten, in Gott ruhenden Recht“ einordne (*Traditio*, loc. cit., 294), ergänzt Herde Fritz Kerns „Recht und Verfassung im Mittelalter“ maßgeblich.

Hamburg

Dagmar Unverhau

Adalbert Deckert O. Carm.: Karmel in Straubing, 1368 – 600 Jahre – 1968. Jubiläumschronik. Rom (Institutum Carmelitanum) 1968. XXIV, 400 S., kart.

Man tut dem Verfasser nicht Unrecht, wenn man das angezeigte Werk nicht in erster Linie als eigentliche historische Arbeit, sondern wie es im Titel und im Vorwort genannt wird, als Chronik wertet. *Jubiläumschronik* meint aber nur den Anlaß, die seltene Feier des 600 Jahre nie unterbrochenen Bestandes des Klosters, nicht aber ein Alibi für eine unkritische Wertung *pro domo et ordine* allein. Die 30 Paragraphen, in die der Text eingeteilt ist, berichten neben den großen Leistungen des Klosters und der treuen Pflichterfüllung seiner Konventualen auch von mancher Mittelmäßigkeit im Alltag und von einer gewissen Verkümmern in der Gegenwart. Wenn man etwas an dieser Chronik aussetzen darf, so wäre es der Hang zur reinen Lokalchronik auf manchen Seiten. Gemeint sind nicht so sehr die Berichte über die Belegungen des Klosters im Dritten Reich und nach dem Weltkrieg, sondern

die allzu ausführliche Beschreibung des Kircheninventars und der Besitzverhältnisse. Leider vermißt man auch die Beigabe einiger Illustrationen, die doch wohl zu einer Chronik gehören würden.

Das Buch informiert stichwortartig über die äußeren Schicksale, den amtlichen Bereich (vor allem die Stellung im Orden), über Bau- und Kunstdenkmäler, Besitzverhältnisse, kirchliches Leben und den kulturellen Beitrag. Die letzten beiden Kapitel: „Pflanzstätte des Ordens“ und „Heimstätte aller Stände“ scheinen nicht die besten Titel bekommen zu haben. Die Vorzüge des Werkes liegen, das kann bei dem durch seine Herausgabe der Provinzialkapitel der Karmeliten in der wissenschaftlichen Welt gut eingeführten Verfasser nicht anders erwartet werden, in den Abschnitten über die Stellung des Straubinger Klosters im Orden und vor allem in der personalgeschichtlichen Untersuchung des Konvents und der Biobibliographie der klösterlichen Schriftsteller. Zu den wertvollen Informationen gehören auch die Notizen über den Reformversuch von 1649, die Nachrichten über die Terminierbezirke, Einzelheiten über die barocke Frömmigkeit, wie die Verehrung des einstigen Heilbronner Gnadenbildes Maria zu den Nesseln oder die Tedeumsstiftung von 1778. Leider versagen anscheinend die Quellen – Deckert kennt die ungedruckten Quellen ausgezeichnet und weiß ihnen alles zu entnehmen, was für Straubing von Bedeutung ist – für die Reformationszeit. Die Besetzung der Predigerstelle würde interessieren, aber außer dem Hinweis auf Petrus Canisius wird nichts darüber berichtet. Ein paar Versehen sind leicht zu berichtigen: Kaiser Ludwig der Bayer, nicht der Fromme (3); Andreas Presbyter (4) ist ein Mann des 8. Jahrhunderts, nicht der gemeinte Geschichtsschreiber von Regensburg. Die Zahl von 30 im Pestjahr gestorbenen Karmeliten (7) würde wohl eine Nachprüfung brauchen. Die Profekß der Kölner in Holland steht mit dem Kulturkampf in Verbindung. Statt Oberstdorf (109) lies Oberndorf, statt 1811 (333) 1911.

München

Hermann Tüchle

Isnard Wilhelm Frank OP: Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (= Archiv für österreichische Geschichte 127. Band). Graz/Wien/Köln (Böhlau Nachf.) 1968. XXIV, 333 S., kart. öS 280.-.

Der Dominikanerorden hat von Anfang an größten Wert gelegt auf einen geeigneten Studiengang seiner Mitglieder, wie es schon in den ältesten Konstitutionen vom Jahre 1228 ausgesprochen ist. In der wissenschaftlichen Ausbildung der Predigerbrüder des späteren Mittelalters erscheinen Hausstudium und Universitätsstudium als zwei Schwerpunkte, die trotz ihrer Unabhängigkeit aufeinander bezogen sind. Das Vorbild für die ordenseigene Studienverfassung war dabei die Universität, deren Wandlungen im 14. und 15. Jahrhunderte nicht ohne Einfluß auf die Ordensstudien blieben. Hatte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Pariser Hohe Schule als Mater et Magistra des Abendlandes die Studienorganisation des Predigerordens beherrscht, so kam es im Laufe des 14. Jahrhunderts zu zahlreichen Universitätsgründungen im Zusammenhang mit den nationalen und partikularistischen Tendenzen, denen sich auch der Dominikanerorden nicht entziehen konnte. Die Vorrechte des Pariser Studienhauses mußten allen Hausstudien zugestanden werden, die an Orten mit einer theologischen Fakultät bestanden. Diese Hausstudien, mit dem Gesamtorden als einer Universitas magistrorum und studentium verbunden, bildeten Zentren der scholastischen Gelehrsamkeit und Frömmigkeit.

Mit dieser Bedeutung des Predigerordens befaßt sich die Studie von I. W. Frank, und zwar am Beispiel des Wiener Klosters. Die Errichtung einer theologischen Fakultät (1384) an der 1365 von Rudolf IV. gestifteten Wiener Universität wirkte sich auch auf das dortige Hausstudium der Dominikaner entscheidend aus. Im I. Teil wird das Hausstudium zu Wien in die Studienorganisation des Ordens wie der deutschen Ordensprovinz, zu der damals Wien gehörte, eingeordnet. Ausführlich ist die damit eng verknüpfte Frage nach der Zuordnung von Ordens- und Universitätsstudium dargelegt (die Inkorporation des Ordensstudiums in den Uni-

versitätsverband, der Lehrstuhl der Dominikaner an der Wiener theologischen Fakultät, Ordensstudium und Artistenfakultät, Studiengang und Ämter). Wenn auch nicht von einer eigenen Wiener Dominikanerschule gesprochen werden kann, so hatten die Predigerbrüder doch einen großen Einfluß auf die lehrmäßige Ausrichtung der artistischen und theologischen Fakultät. Diese zur Schule der Thomisten zu zählenden Dominikaner hatten in Wien schon rein statistisch innerhalb der von den verschiedenen Orden vertretenen Schulrichtungen die stärkste Position innerhalb des Universitätsgefüges. Daher läßt sich die immer noch verbreitete Annahme, die Wiener Universität sei eine nominalistische Hochburg gewesen, nicht mehr halten. Vielmehr herrschte in Wien eine besondere „Via media“ vor, in der eine beachtliche Nähe zur thomistischen Doktrin nicht zu übersehen ist. Im Klima einer solchen sich in wichtigen Fragen an Thomas von Aquin orientierenden Via media konnte aber auch für die strenger an Thomas ausgerichteten Thomisten aus dem Dominikanerorden sehr wohl Platz sein. Daß diese auf die Via media eingewirkt haben können im Sinne einer weiteren Annäherung an den Thomismus, schließt der Verfasser nicht aus. – Der II. Teil schildert die geistige Ausstrahlung im einzelnen. Vom 13. bis zum 16. Jahrhundert sind alle Lektoren, Professoren, Graduierte und Studenten mit ihren wissenschaftlichen Leistungen erfaßt.

Dem Verfasser stand zahlreiches Quellenmaterial zur Verfügung (benutzt wurden 9 ungedruckte und 65 bereits edierte Quellen), das in mühseliger, sachkundiger Kleinarbeit ausgewertet ist. Dasselbe muß von der übrigen im Literaturverzeichnis und in den Anmerkungen aufgeführten Bibliographie gesagt werden. An wissenschaftlicher Exaktheit, gediegener Interpretationskunst und guter Darstellungsgabe läßt die Arbeit nichts zu wünschen übrig.

Auf diese Weise ist eine Monographie entstanden, die einen weiten Interessentenkreis finden dürfte. Der Dominikanerorden wird diese Studie dankbar begrüßen, weil hier eine seiner Glanzzeiten aufgedeckt wird, die als geschichtliches Erbe zugleich Auftrag ist. Die Dominikanerprovinz Germania superior, die heute den süd-deutschen Raum und Österreich umfaßt, wird ebenfalls aus ihrer reichen Vergangenheit neue Antriebe empfangen. Darüber hinaus ist die Arbeit ein Beitrag zur mittelalterlichen Universitätsgeschichte und zur Erfassung der spätmittelalterlichen Philosophie und Theologie im deutschen Sprachgebiet.

Rom

P.-G. Gieraths

Ludwig Walter: Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 5). München/Paderborn/Wien (Schöningh) 1968. XVI, 153 S., kart. DM 16.–.

Das Ziel dieser Untersuchung ist in erster Linie ein historisches: sie versucht, aus der scotistischen Theologie selbst die Begriffe und Zentralgedanken des Glaubensverständnisses zu erhellen. Um nicht in Gefahr zu kommen, aus Einzeläußerungen einen Sachverhalt zu konstruieren, der mehr oder weniger isoliert dem Gefüge der Theologie gegenübersteht und daher leicht zu Verzeichnungen und falschen Urteilen führen könnte, zieht der Verfasser die Traktate heran, in denen Duns Scotus ausdrücklich über diese Frage handelt: das Quodlibet qu. 14 (mit Berücksichtigung der qu. 17), wo grundlegende Aussagen über den Glaubensakt dargestellt sind, und die Distinctiones 23–25 der Ordinatio im 3. Buch des Sentenzenkommentars, die durch ihre Stellung in der Tugendlehre gewissermaßen eine Einheit bilden. Die Ergebnisse werden dann in ihren Beziehungen zu einzelnen Hauptpunkten scotistischer Theologie aufgezeigt und in die Glaubensvorstellungen, wie sie sich in der gesamten Theologie finden, eingeordnet.

Der Verfasser geht mit kritischer Analyse, theologischer Tiefe und sachkundiger Methode vor. Als Beispiel möge dienen und zugleich genügen, wie er bei Duns Scotus den Glauben innerhalb der Gnadenlehre bewertet. Caritas und gratia sind ein einziger Habitus, der Gnadenhabitus. In der jetzigen Heilsökonomie ist vornehmlich die caritas die ratio acceptationis und die acceptatio wiederum die ratio meriti. De potentia Dei absoluta aber wird die Seele nicht allein angenommen, wenn sie im

Willen durch die *caritas* vervollkommnet ist, sie muß ebenso im Intellekt durch die *fides infusa* vervollkommnet sein. Betrachtet man die Vervollkommnung, so geht die Vervollkommnung des Intellektes sogar der des Willens der Natur nach voraus. Andererseits ist die *fides* ohne *caritas* eine *fides informis*, die nicht mehr in der Ordnung der göttlichen Annahme steht. Diese Ordnung ist nach Duns Scotus letztlich ganz geprägt von dem Gedanken, daß in der Seele das Bild Gottes wiederherzustellen ist, und dies ist das Werk Christi. Das heißt aber nichts anderes, als daß es die Verdienste Christi sind, weshalb Gott die Seele in ihren Potenzen vervollkommnet, und damit sein Bild in der Seele wiederherstellt. Es ist dem Verfasser sehr gut gelungen, die Nähe der Glaubens- und Gnadenlehre zur scotistischen Gotteslehre hin nachzuweisen. Der Glaube ist die Grundvoraussetzung des rechten Gottes- und Menschenbildes, der Theologie als wahrer Theologie, der Vervollkommnung in der Gnade und der Offenbarung in ihrer inneren Entsprechung zum Glauben.

Neben der zweifellos großen Bedeutung für die spekulative Theologie ist diese Studie für die theologiegeschichtliche Forschung, besonders des 14. und 15. Jahrhunderts, von Wichtigkeit, nicht zuletzt auch für das Verständnis Luthers. Es zeigt sich nämlich wieder einmal, daß Luther in seinen theologischen Fragen und Antworten kein absoluter Neubeginn war, sondern weitgehend dem Mittelalter verhaftet geblieben ist. Durch die Untersuchung, wie Scotus den christlichen Glauben versteht, sind auch einige Mißverständnisse aufgeklärt und richtig gestellt, die immer wieder in der Literatur auftauchen. Ferner ist der Weg geebnet, die Scotisten der Spätscholastik in ihrer Treue gegenüber der Lehre ihres Meisters zu überprüfen. Zum mindesten ist die Möglichkeit gegeben, deren eigene Interpretation von der ursprünglichen scotistischen Intention klar zu scheiden. Wenn man schließlich noch bedenkt, welch verhängnisvolle Rolle der Begriff der *fides informis* gespielt hat, war es sicher sinnvoll, an die scotistische Verknüpfung von *caritas* und *fides infusa* zu denken, in der es allein darum geht, die Seele so zu strukturieren, daß sie von Gott angenommen werden kann und nach seinem erklärten Willen (*de potentia Dei ordinaria*) auch angenommen wird. Duns Scotus hat nicht alle Fragen gelöst, die man aus der geschichtlichen Entwicklung heraus an ihn stellen könnte. Aber die Arbeit von Walter macht doch deutlich, daß das Grundanliegen des Duns Scotus die Darstellung des Heilswillens Gottes war, so wie sie dessen Wesen und Wollen entspricht. Unter diesem Vorzeichen sieht Duns Scotus auch den Glauben im christlichen Leben.

In dieser vorbildlich disponierten und ebenso gut durchgeführten Studie ist der lateinische Text sehr ausführlich beigelegt, so daß auch solchen Lesern, die die Vivès-Ausgabe (Joh. Duns Scotus, *Opera omnia*, Paris 1891–1895) nicht zur Hand haben, ein weitgehender Textvergleich möglich ist. Insgesamt 18 Handschriften sind verarbeitet. Daneben gibt die umfangreiche Bibliographie nicht nur einen Einblick in die Werkstatt des Verfassers, sie bietet auch einen vorzüglichen Überblick über die einschlägige Literatur, die der Verfasser mit seiner Untersuchung um einen weiteren Beitrag ergänzt und ausgezeichnet bereichert hat.

Rom

P.-G. Gieraths

Paolo Molteni: Roberto Holcot o. p. *Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite*. Pinerolo (Editrice Alzani) 1968. 240 S., kart., £ 2.000.—

Dr. Molteni studies Holcot's doctrine on grace and justification, as set out in his commentary on the *Sentences* and his *Quodlibeta* (dated 1332). The study begins with an account of his life and works, with a list of the judgments passed on him by historians of scholasticism. Dr. Molteni admits to having undertaken to compile an account of the former after some hesitation: it is indeed the least satisfactory part of his book. Recent work on Holcot, especially Dr. Emden's *Biographical Register* of Oxford graduates, makes it unnecessary any longer to copy out all the notices of earlier bibliographers; nor is there any need to establish the authenticity of Holcot's famous commentary on Wisdom from manuscript ascriptions, seeing that Holcot himself gives his name and surname in his prologue to it.

Moreover, the notices are incomplete. Alas that in this age of space travel communications between Oxford and Italy should be so slow! Dr. Molteni does not quote R. B. Mynors' *Catalogue of MSS of Balliol College* (Oxford, 1963), although he uses two Balliol MSS, or Dr. J. A. Weisheipl's paper on Roger Swyneshed O.S.B., where the confusions between the various Swynesheds are sorted out (*Oxford Studies presented to Daniel Callus*, Oxford Historical Society, N.S. 16, 1964). My *Oxford Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century* (Oxford, 1960) adds to my account of Holcot in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, since it includes a study of his unprinted homilies and a number of excerpts, with other data which came to my notice between 1956 and 1960. The homilies bear out what Dr. Molteni tells us of the conventional character of some of Holcot's teaching, when he recommends the practice of penance in especial.

These are fringe matters, however, and hardly affect the substance of Dr. Molteni's book. He gives us a clear, patient exposé of Holcot's doctrine on two central problems of his time. The formlessness of late scholastic treatises and the windings of their authors' trains of thought put their students in the plight of a photographer trying to get a restive subject to stand still to be 'taken'. Dr. Molteni warns us, as a good photographer should, that he presents only one aspect of a many-sided personality. Yet Holcot appears before us vividly as a teacher, who has both typical and original traits. Typical of his particular school is his heavy use of the conditional: what *would have been* the case, if God *had not* revealed his laws to men, for example? God's *potentia absoluta* is invoked to call in question the rulings of his *potentia ordinata*, as we know them. But Holcot went further, and herein lies his originality, in the direction of that scepticism which his approach invited, balancing it by a complementary fideism. He had no faith in the power of reason to demonstrate God's existence; the conclusion that 'the habit of charity is the life of the soul' could be taught by persuasion, but not effectively demonstrated; piety rather than logic should guide us in considering the relationship between man's preparation to receive and God's infusion of grace into his soul. This reliance on piety as opposed to reason strikes us all the more forcibly in that Holcot's main preoccupation was precisely the relations between the creature and his Creator. Paradoxes abound: man can merit without the use of his freewill, and even if he misbelieves. Scripture itself supports some of Holcot's more startling theses, as when he adduces the salvation of the Holy Innocents, who suffered martyrdom without freely choosing it. On the question of justification and predestination, too, he stresses God's absolute freedom to save whom he chooses, irrespective of a man's compliance with his ordinances.

The final reflection on Holcot's thought is cautious. Dr. Molteni shows that Holcot departed from the great scholastics of the thirteenth century and their followers in the early fourteenth, Peter Aureoli in particular. Our English Dominican puts the accent on God's absolute omnipotence, limited only by the principle of contradiction; hence we find a corresponding absence of any idea of order antecedent to God's use of his freedom. Did Holcot realise the dangers inherent in his teaching? We are left to decide for ourselves. He certainly tried to shut out the draught of God's *potentia absoluta* behind the door of that order which God had established for Christians and which Christians must obey without quibbling, *lex quae nunc est*. He adopted some of Okham's positions, but by no means all. But he did make a radical separation between God and his creatures; their salvation depended on their obedience to a plan which *could* have been quite other than that known to us by Revelation. Obedience, moreover, offered no guarantee against the divine freedom to reject the just man or save the unrepentant sinner, as he pleased. The scepticism here is 'outweighed by a generous adherence to the divine will, with a boundless trust in God, who is sovereign indeed, but merciful also'. Some readers may find the optimism ascribed to Holcot by his editor rather fragile as a barrier against doubt.

The study ends with an edition of two *quaestiones* chosen from the *Quodlibeta*; the second has come down to us in two versions, a longer and a shorter, which are

set in parallel columns. (et?) should be added p. 179, line 34, col. 2; the sense requires 'inducit' for 'iudicat', p. 188, line 24, col. 2. The editor notes that Holcot attacks the conclusions of a *socius*, who has recently read the *Sentences* (p. 180) and who, it should be added, is about to incept as a doctor of divinity (p. 188-9). Holcot accuses him of ignorance in his quotations from Scripture. Dr. Molteni modestly refrains from trying to identify the *socius*, with good reason. I explored a number of possibilities on information kindly supplied by Dr. Emden. Holcot would hardly have pointed to elementary mistakes made by a member of his own Order of Preachers. If the object of his attack was a Franciscan, the date suggests Lawrence Bretoun, lector to the Franciscans c. 1335, but he left no theological work which has survived; no other socius, whether religious or secular, due to incept in or soon after 1332, fits into the picture. We just do not know.

St. Hilda's College, Oxford

Beryl Smalley

Reformation

Max Schoch: *Verbi Divini ministerium* 1. Band: Verbum, Sprache und Wirklichkeit. Die Auseinandersetzung über Gottes Wort zwischen M. Luther, A. Karlstadt, Th. Müntzer, H. Zwingli, F. Lambert. Die Begründung des Predigtamtes nach lutherischer und reformierter Prägung. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1968. VII, 88 S., kart. DM 12.-.

„Als Zürcher, dessen kirchliche und theologische Erziehung ihm den Standpunkt Zwinglis nahelegt“ (3), weiß sich der Verf. doch insofern von Luther überzeugt, als ihm „nach so vielen Fürchterlichkeiten“ jüngster Geschichtserfahrungen dessen Unterscheidung zwischen Deus absconditus und Deus revelatus zusagt und sofern er „aus unausweichlicher innerer Überzeugung“ Luthers gegen Erasmus geltend gemachten Kriterien der Glaubwürdigkeit „conscientia et evidentia rerum“ zustimmen muß – trotz anderer unannehmbare Gedanken des Wittenbergers (36-38). Aus dieser Offenheit will das dem 450jährigen Gedächtnis der evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz (Neujahr 1969) gewidmete Buch den tiefen Gegensatz zwischen Zwingli und Luther aus seinem überlieferten Entweder-Oder in ein neues Sowohl-Als-auch bringen (5). Inhaltlich wird dieses Unternehmen als Auseinandersetzung mit dem Streit beider Reformatoren über das Verhältnis von Wort und Wirklichkeit ausgeführt, zunächst weil wir heute „in Anbetracht einer anderen menschlichen Wirklichkeit“ existentiell an jenem Streit beteiligt sind (2 f.), sodann weil diese Auseinandersetzung als Einleitung eines geplanten Hauptwerkes über das Ministerium Verbi Divini dienen soll, das wiederum seinen in den Erschütterungen der Gegenwart fragwürdig gewordenen Gegenstand im Gespräch mit den Reformatoren neu erfassen und zu einem „eigenen unmittelbaren geistigen Verstehen des Dienstes am Wort“ helfen möchte.

Drei den Problembereich unterschiedlich behandelnde Kapitel führen in „eine stille, angestrenzte Beschäftigung mit den alten Auseinandersetzungen“, um dabei „zu entdecken, was es mit dem Geist des Wortes auf sich hat“ (3). Das 1. dient an Hand ausgewählter Texte der Jahre 1524-30 der Darstellung des grundlegenden Unterschiedes zwischen Luthers und Zwinglis Wort- und Wirklichkeitsverständnis (8-34). Müntzer und Karlstadt werden nur beiläufig herangezogen. Für Zwingli ist „Gott schon als Schöpfer der Gnädige“, ein „Deus natura clementissimus“, seine Erwähnung „gehört zum Sein des Menschen“ und so steht ihm die Wirklichkeit der Gnade ontologisch fest. Er weiß in diesem System einer seienden Heilswirklichkeit „vom Realitätsproblem der Gnade nichts“, das Wort kann ihm nur hinweisendes Zeichen auf die ontologisch verstandene Gnadenwirklichkeit sein, ein Mittel zum Erkennen. Aber es vermittelt nicht das Heil, ist nicht konstitutiv für den Glauben und macht die Kirche zu einer an Bibel und Predigt orientierten „Erkenntnisgemeinschaft“, die im ethischen Sinn „bekennende und nicht seligmachende“ Kirche ist. Es wird ange-

merkt, daß bei Calvin dasselbe Wortverständnis vorliege. Für Luther dagegen ist das Wort von grundlegend soteriologischer Bedeutung, „Heilsgrund und Versicherung“, Heils- und Erlösungsgeschehen, weil die Gnade ausgeteilt und zugesagt werden muß; es ist „Existenzmitteilung“ und „schöpferischer Akt“, der Gottesgemeinschaft „gibt“, also nicht, wie bei Zwingli „Funktion des Seins“, sondern bei Luther ist „das Sein im Wort beschlossen“. Die Ursache dieser Grundanschauung von Wort und Wirklichkeit wird in der Unterscheidung des De^us absconditus und seines „nihil ad nos“ vom De^us revelatus als De^us praedicatus gesehen, die alle Metaphysik und Zwinglis humanistische Gottesidee abschneidet, alles auf die dynamisch im Wort des Evangeliums geschehende Realität des Heils abstellt, in der aber auch „das Wort quasi eine Hypostase der Gottheit“ wird. Diese Grundgedanken werden im 2. Kapitel (35–50) durch kritischen Vergleich mit dem alt- und neutestamentlichen Wortverständnis weitergeführt zu dem Ergebnis, daß Luthers im biblischen Gottes- und Wortverständnis nicht enthaltene Unterscheidung zur Überwindung der Kluft zwischen De^us ipse und Verbum Dei „aus der Gotteslehre in die Lehre vom Menschen zurückzuziehen“ ist und daß der im „Wort von Christus“ als dem „Wort der Weltherrschaft“ sich wirksam erweisende Gott eben der „De^us natura clementissimus“ sei: „Zwingli hat recht“. Das 3. Kapitel geht dem Streit um Wort und Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt „das Wort als Geist und Buchstabe“ nach (51–87), indem es zuerst die inner-reformatorische Kritik des Problems durch ausführliche Inhaltsangabe von Lambert v. Avignons „Comment. de prophetia“ (1526) vorträgt, dann einige Luthertexte über spiritus et littera behandelt, um abschließend in „Folgerungen“ auf die Vereinbarkeit von Luther und Zwingli hinzuweisen, besonders hinsichtlich des nicht gesetzlich aufgefaßten Zukunftsverhältnisses des Glaubens und der ihm gebotenen Zusammengehörigkeit von Christperson und Welperson, Profanität und Sacrum.

Die zweifellos wichtige Fragestellung, der Mut zum Weiterdenken und die Bemühung, „Texte und nur Texte lesen zu wollen“, haben die im Referat angedeuteten Ungenauigkeiten, Vereinseitigungen und Gewaltsamkeiten nicht vermeiden können, die die kühnen Folgerungen unsicher machen. Die Ursache dafür wird in der vom Verf. angewandten Methode zu suchen sein. Sie verfolgt „keine kirchengeschichtliche Absicht“, sondern will die Texte „abgesehen von ihrem historischen Ort . . . auf Grund des Wortes und der Wirklichkeit, die uns über die Zeiten hinweg verbinden“ lesen. Philologisch-historische Methodik soll nur „historisch befremdlich Gewordenes als Hindernisse des Verstehens wegräumen“ (3), liefert aber offenbar keine Kriterien, die Textaussagen richtig zu verstehen. Verf. verzichtet völlig auf Auseinandersetzung mit der reformationsgeschichtlichen Forschung, vermengt die Stimmen des 16. und des 20. Jhs und fragt gar nicht, ob unsere Problemstellungen ein geeignetes Instrumentarium zum Verständnis der Reformatoren seien. So bringt der Verzicht auf die kritischen Wortwissenschaften die wichtige Behandlung des Wort-Wirklichkeit-Problems nicht selten ins Spekulieren und beeinträchtigt die Glaubwürdigkeit auch mancher wertvollen Intention.

Bonn

Gerhard Krause

Wilhelm H. Neuser: Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519–1530) (= Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche, 26. Band. Melanchthon-Studien Teil 2). Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1968. 479 S., geb. DM 54.80; kart. DM 49.80.

Seit alters ist die Abendmahlslehre das am meisten umstrittene Lehrstück der Theologie Melanchthons. Dennoch wurden Melanchthons Äußerungen zu diesem Thema noch niemals durch die Jahrzehnte seiner geistigen Entwicklung hindurch gründlich untersucht. Diese empfindliche Lücke der Melanchthonforschung beginnt Neuser mit dem vorliegenden Buch, dem ersten Teil einer groß angelegten Monographie, zu schließen.

Zu Beginn wird Melanchthons fortschreitende theologische Erkenntnis von 1519 bis 1521 geschildert. Schon hier ist festzustellen, was Neusers wissenschaftliche Arbeit

überhaupt auszeichnet: das Bemühen um klare, scharf pointierte Aussagen. Dies verleiht seinen Schriften eine besondere Wirkung und erleichtert die Auseinandersetzung mit ihnen. Im Anschluß an E. Bizer (Theologie der Verheißung, 1964) wird die Bedeutung, die Luthers Osterpredigt von 1520 für Melanchthons theologische Einsicht unbestreitbar hatte, stark betont. Man wird allerdings fragen müssen, ob die Einengung der vollen reformatorischen Erkenntnis auf das Verständnis der „promissio“ der Theologie Melanchthons ganz gerecht wird. Die von A. Sperl (Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, 1959, bes. S. 100 ff.) gegen Neuser geltend gemachte Bedeutung des neuen Verständnisses der Anthropologie ist noch immer bedenkenswert. Auch müßte sich jeder, der Melanchthons „Übertritt zur Reformation“ (S. 115) auf 1520 datiert, mit der Tatsache auseinandersetzen, daß Melanchthon schon am 9. September 1519 die These: „Omnis iustitia nostra est gratuita dei imputatio“ verteidigt hat. Selbst wenn man mit Otto Ritschl Melanchthon die Verfasserschaft der Thesen 1–11 abspricht, so bleibt doch schwer verständlich, daß Melanchthon das, was er bei seiner theologischen Baccalaureatsprüfung so glänzend verfochten hat, erst ein halbes Jahr später ganz erfaßt haben sollte.

Nachdem Neuser den „reformatorischen Ansatz“ aufgezeigt hat, erörtert er die neue Sakraments- und Abendmahlslehre genetisch und systematisch unter allen Aspekten. Hier, wie auch im folgenden, findet man eine Fülle anregender Interpretationen, die das Buch zu einem unentbehrlichen Helfer für das Melanchthonstudium machen.

Besondere Beachtung verdient das Kapitel über die Wittenberger Bewegung, das weit mehr bietet, als man vom Thema des Buches her erwartet. Basierend auf der vortrefflichen Quellensammlung von Nikolaus Müller (1911) behandelt Neuser die theologischen Fragen im Zusammenhang mit den geschichtlichen Ereignissen. Dabei werden manche in der Literatur hartnäckig mitgeschleppten Fehlurteile, auch über Karlstadt und Zwilling, korrigiert.

Danach werden vom Beginn des Abendmahlsstreites bis zum Marburger Religionsgespräch Melanchthons Äußerungen in zwei Durchgängen eingehend interpretiert. Zunächst wird die Entwicklung der Gedanken Melanchthons in ihrer zeitgeschichtlichen Bezogenheit dargestellt, wobei insbesondere die Erfahrungen bei der Visitation 1527 und die Differenzen mit Joh. Agricola zur Sprache kommen. Dankbar sei bemerkt, daß der Verf. sich mit den Datierungen des CR und O. Clemens kritisch auseinandersetzt und manche Fehler richtigstellt. Zuweilen begründet er jedoch seine Umdatierungen lediglich mit den Äußerungen zum Abendmahl, ohne zu beachten, ob die anderen von Melanchthon berührten Bezüge diese Umdatierung dulden. CR 1, 1006 kann nicht auf der Rückreise von Speyer Anfang Mai 1529 in Jena geschrieben sein, wie Neuser S. 304 A. 361 will, denn damals kam Melanchthon nachweislich nicht durch Jena. CR 1, 973 f. gehört (gegen Neuser S. 305 A. 365) gewiß nicht ins Jahr 1529, sondern kann nur vor dem Druck des *Iudicium adversus anabaptistas* geschrieben sein.

Nach der historischen Befragung wird die Entwicklung von Melanchthons eigen tümlicher Lehrform unter Vergleich mit Luthers, Zwinglis und Karlstadts Abendmahlsverständnis schrittweise entfaltet. Den Abschluß bildet die Untersuchung von CA 10. Der Zusatz der deutschen Fassung wird als unmelanchthonisch gekennzeichnet. Die Interpretation des lateinischen Artikels rekapituliert die Grundzüge von Melanchthons Abendmahlslehre in wohlthuender Klarheit.

So könnte man das trotz seines Umfangs meist zügig geschriebene Buch erfreut und belehrt aus der Hand legen, wenn nicht schiefe und sogar eindeutig falsche Übersetzungen in erschreckender Zahl darin zu finden wären. S. 236 f. A. 5: *sanguinarius* meint nicht „blutrünstig“, sondern „sanguinisch“ im Sinne von „rasend“; damit ist Neusers gegen Clemen und Stähelin vertretene Deutung auf Anhänger Müntzers hin fällig. – S. 238 f. (A. 18 *lies quid sentiant und improbum*): *ἐπέχειν* ist nicht Anspielung auf 2 Petr. 1, 19 (wo ja das *Simplex* steht!), sondern die Haltung des Skeptikers. Dogmatista ist nicht ein „Heilslehrer“, sondern der Vertreter einer philosophischen Lehre. Melanchthon kritisiert hier nicht die karlstädtische Heilslehre, sondern die tropische Abendmahlslehre. Er schreibt: „Ich zweifle nicht, daß jene Doktrinäre, wenn

sie ihre innerste Meinung sagen würden, sich als Skeptiker bezeichnen würden.“ – S. 251 A. 99: sentiunt = meinen, nicht „fühlen“. – S. 252: fabula nicht „Geschwätz“, sondern „Drama“. Luther ist für Melanchthon also kein Hauptschwätzer, sondern er spielt eine Hauptrolle in dieser Tragödie! Successuram esse nicht „andauern“, sondern „folgen“ („es wird noch schlimmer kommen“). – S. 253 pario = hervorbringen, nicht „im Sinne haben“; uror nicht „bedrückt“, sondern „zornig sein“ (nicht unwichtig wegen der unausrottbaren Vorstellung vom ewig weinenden Melanchthon!). – S. 303: ὑπόθεσις ist nicht der „Höhepunkt“ einer Tragödie, sondern ihr Anfang. – S. 304 und 305: Vigilius statt Viglius. – S. 305 A. 367: tentationes sind nicht „Streitigkeiten“, sondern Anfechtungen. – S. 312 Z. 4 v. u. lies „Marburger“ statt „Straßburger“. – S. 323 A. 50: in opere ut videtur non suppositicio heißt: „in einem anscheinend echten Buch.“ – S. 341 A. 166: usurpata vox = gebräuchliche Definition. – S. 345: coram Deo ist mit „in Gegenwart Gottes“ m. E. überinterpretiert; die Realpräsenz wird nur durch „adest Deus“ ausgedrückt. ebd. A. 197: movent . . . ut sentiam = veranlassen mich zu meinen (denken). – S. 349: astutus ist nicht „töricht“, sondern „hinterlistig“. – S. 419 A. 30: curare nicht „besorgen“, sondern „sich kümmern um“; civitates imperatoris nicht „Staatswesen des Kaisers“, sondern Reichsstädte. – S. 446 A. 124: Nihil mihi sumpsit heißt nicht: „Ich habe nichts gesagt“, sondern: „Ich habe mir nichts herausgenommen“ im Sinne von: Ich bin keine eigenen Wege gegangen. Dieses späte Zeugnis bezieht sich übrigens allgemein auf die Abfassung der CA, nicht speziell auf die Beratungen des 23. Juni. Die viel zitierte Erinnerung Schnepfs (greifbarster Abdruck: BS ad CA 10) ist so zu übersetzen: „Allen, die an jener Beratung in Augsburg 1530 teilnahmen, in der das soeben verfaßte Bekenntnis, bevor es dem Römischen Kaiser Karl V. übergeben wurde, dem Urteil der vornehmsten Theologen, auch der Räte unserer Fürsten und der [legatis ankoluthisch für legatorum] Gesandten zweier (Reichs)städte unterworfen wurde – all denen ist bekannt, aus welchem Grund man damals sich damit begnügte, nur das Adverb vere zu verwenden, obwohl es mehrdeutig ist, wie damals von vielen eingewendet wurde: nämlich weil damals keiner von allen, die sich der CA angeschlossen hatten und zu jener Beratung zugelassen waren, es mit den Zwingliern hielt. Ich war nämlich selbst dabei und hatte ganz ohne mein Verdienst einen gewissen Anteil an den Geschehnissen: auf daß nicht jemand meinen kann, ich berichte Dinge, die ich von anderen gehört habe, und deshalb meinem Zeugnis sein Gewicht nehmen kann.“ Schnepf deutet nicht an, in welcher Weise er damals aktiv war; es geht ihm nur um seine Augenzeugenschaft.

Seit Druffels Münchner Akademieabhandlung von 1876 ist bekannt, wie sehr Camerarius die zeitgeschichtlich interessanten Stellen in den von ihm herausgegebenen Briefen Melanchthons verändert hat, und die in Suppl. Mel. VI, 1 mitgeteilten (von Neuser beachteten) Lesarten bieten genügend weitere Beispiele. Es ist daher nicht mehr angängig, Melanchthons gedruckte Briefe an Camerarius in minutiöser Analyse auszuschöpfen, ohne an den Handschriften zu prüfen, ob Melanchthon wirklich das geschrieben hat, was im CR steht. Neuser hat dies bei dem wichtigen Brief vom 17. 5. 1529 unterlassen (S. 296 f. und 301); Melanchthon nennt hier die Straßburger (und zwar nur diese!) namentlich; Camerarius hat den Text auch sonst stark verändert. Bei den Neuser S. 280 A. 260 und S. 316 A. 21 herangezogenen Stellen fehlt Melanchthons Autograph; man wird auch hier mit Eingriffen des Camerarius zu rechnen haben.

All diese ärgerlichen Fehler sollen gleichwohl nicht vergessen machen, daß Neusers Buch ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis einer für Melanchthons theologiegeschichtliche Beurteilung zentralen Frage ist. Für den zweiten Band, dessen Inhalt noch erregender sein wird, ist zu wünschen, daß er bald erscheinen möge und daß die Philologie als Magd der Theologie nicht verachtet wird.

Heidelberg

Heinz Scheible

Markus Jenny: Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren (= Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. 23). Zürich (Zwingli-Verlag) 1968. 220 S., kart. DM 24.--

Die Züricher Habilitationsschrift für praktische Theologie geht aus von der heutigen Struktur des Abendmahlsgottesdienstes, der faktisch in zwei Teile zerfällt, in den Wortgottesdienst mit der ganzen Gemeinde und den Sakramentsgottesdienst, an dem nur eine Restgemeinde teilnimmt. Verf. trägt nun an die schweizerischen und oberdeutschen Reformatoren die Frage heran, ob und wie es ihnen gelang, die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes zu bewahren. Beherrschend ist dabei der Gesichtspunkt des Liturikers. Die liturgischen und liturgietheoretischen Äußerungen der Reformatoren werden untersucht. Die tiefgehende Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament wird eigentlich nicht verhandelt, obwohl sie heute brennend ist. Es wird auch nicht untersucht, wie die gottesdienstliche Praxis im 16. Jahrhundert ausgesehen hat, obwohl doch bereits die Reformatoren gelegentlich über Abendmahlsenthaltung klagten. Die heutige Misere steht weithin unverbunden neben den Idealvorstellungen des 16. Jahrhunderts. Verf. ist sich allerdings bewußt, nur *eine* Vorarbeit für das heutige Problem des Abendmahlsgottesdienstes geleistet zu haben. Er spürt es auch selbst, daß möglicherweise die Quellen von seiner Fragestellung her manchmal überinterpretiert worden sind, bis das Ergebnis feststeht, daß die Reformatoren nicht für die Not des heutigen Abendmahlsgottesdienstes verantwortlich sind (S. 137). Dabei wird gelegentlich mit dem Potentialis und deutlichen Unterstellungen argumentiert. Mit superlativischem Lob für die einzelnen Gottesdienstmodelle wird nicht gespart, hingegen finden sich nur selten kritische Anfragen.

Die eigentliche Leistung der Arbeit liegt in der liturgiegeschichtlichen Detailforschung, in der sich Verf. schon mehrfach ausgewiesen hat. Sie findet sich vor allem in den kleingedruckten Abschnitten. Die Arbeit partizipiert hier an dem neuerdings wieder erwachten Interesse an der liturgiegeschichtlichen Bedeutung der Schweizer und Straßburger Reformation. Einzelnes ist hier freilich kontrovers oder zu korrigieren, wie die Rezension von Schmidt-Clausing zeigt (Dt. Pfarrerblatt 69, 1969, S. 328). Der Gegenstand der Untersuchung ist die Geschichte des Abendmahlsgottesdienstes in Straßburg, Zürich, Basel, Bern und Genf. Darin liegt eine gewisse regionale Verengung. Zwar werden die Linien zu der mittelalterlichen Vorgeschichte (Messe und Pronaus) hin ausgezogen, jedoch nur selten zu Luther. Das mag eine Reaktion sein gegenüber dem Gang, den die Forschung sonst eingeschlagen hat. Es ist bedauerlich, daß Verf. nicht noch weitere oberdeutsche Reichsstädte in seine Untersuchung einbezogen hat, wie es etwa W. Köhler in seinen Untersuchungen über das Züricher Ehegericht getan hat. Zu denken wäre etwa an Reutlingen, Schwäbisch Hall, Württemberg und Ulm (Für Hall vgl. M. Brecht, Anfänge reformatorischer Kirchenordnung und Sittenzucht bei Joh. Brenz. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. Bd. 86, 1969, S. 322–347). Die Basis der Arbeit wäre damit breiter gewesen, was z. B. für die Bedeutung der Katechismusstücke im Abendmahlsgottesdienst aufschlußreich gewesen wäre.

Es ist hier nicht möglich, die vielfältigen liturgiegeschichtlichen Entdeckungen der Arbeit einzeln aufzuführen. Verf. hat in allen Orten neue Quellen erschlossen, sowie neue Zuweisungen und Datierungen vorgenommen. Besonders hingewiesen sei auf die Ausführungen über Zwinglis Abendmahlsordnung und Calvins Straßburger Ordnung. Einmal mehr wird man gewahr, wieviel auf dem Feld reformatorischer Kirchenordnung noch zu tun und zu holen ist. Der Abendmahlsgottesdienst ist in den einzelnen Städten aus sehr verschiedenen Grundlagen entwickelt worden. In Straßburg ist man vom Meßgottesdienst ausgegangen und hat ihn zu einem einheitlichen Abendmahlsgottesdienst geformt. Zwingli, Leutpriester und Prädikant zugleich, empfängt seine Anregungen sowohl von der Messe als auch vom mittelalterlichen Prädikantengottesdienst und schafft dabei eine neue Form. Der Prädikant Oekolampad geht vom Predigtgottesdienst aus. Ihm folgt Bern, aber selbständig und zugleich Züricher Einfluß aufnehmend. Ähnlich ist es in Schaffhausen und bei Farel. Seinen eigenen Weg

scheint Calvin gegangen zu sein. Der Verf. untersucht bei den Formularen jeweils den liturgischen Ort (Kanzel, Altar, Abendmahlstisch), die liturgische Zeit (Abendmahlstermine) und die Agenden selbst. Die Probleme, die sich für die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes stellen, sind das Nebeneinander von Predigt und Mahl, von Kanzel und Altar, von regelmäßigem Predigtgottesdienst und selbständigem Predigt-Sakramentsgottesdienst. Aber diese Probleme stammen im Grund schon aus der Zweiteilung der Messe. Ob die Einheit wirklich schon dadurch gesichert war, daß Predigt und Abendmahlsvermahnung sich berühren oder gar identisch sind? Das war aber durchaus nicht immer der Fall. Oft scheint gerade die Predigt ihre Selbständigkeit gewahrt zu haben. Ist wirklich Entscheidendes gewonnen dadurch, daß ein Teil der Abendmahlsliturgie noch auf der Kanzel gesprochen wird, oder daß der Sakramentstisch bei der Kanzel steht? War die ganze Gemeinde tatsächlich dazu zu bewegen, beim Abendmahlsgottesdienst dazubleiben? In Schwäbisch Hall hat das nicht geklappt. Diese Fragen hätte man noch weiter vorantreiben können.

S. 143 ff. werden abgelegene Ordnungen wiedergeben: Basel 1529, Bern 1529, Farel 1533 und als Autograph der entsprechende Abschnitt aus Zwinglis *Fidei Expositio*. Die sinnentstellenden Druckfehler sind in einer Beilage berichtet, die anderen fallen nicht ins Gewicht.

Tübingen

Martin Brecht

Henri Naef: *Les origines de la Réforme à Genève. L'ère de la triple combourgeoisie. L'épée ducale et l'épée de Farel.* Genève (Alex. Jullien) 1968. XI, 632 S., kart., Fr. 65.—

Grâce au dévouement et au savoir faire de la commission des publications de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, les historiens et le public lettré disposent maintenant du second volume de cette oeuvre monumentale. Sans ménager sa peine, Henri Naef (1889–1967) avait donné une grande ampleur à l'ouvrage destiné à commémorer le quatrième centenaire de la Réforme à Genève. Il a disparu sans pouvoir achever son travail, ni même voir paraître ce livre, trente ans après le premier. De fait, les 341 premières pages étaient au point et annotées par l'auteur; pour les suivantes, pas encore revues, les éditeurs ont dû procéder aux retouches nécessaires, et renoncer à mettre les références et les annotations critiques, dont le défunt avait le secret. Ces considérations n'enlèvent rien à la valeur, ni à l'intérêt du texte attendu avec impatience – et assorti d'une réimpression photomécanique du tome premier, sous-titré: "La cité des évêques, l'Humanisme, les signes précurseurs".

L'introduction déjà est caractéristique de l'esprit dont Henri Naef a abordé son travail: ne pas succomber à "une sorte d'intuition rétrospective", mais "quitter le potentiel pour le concret", conserver son agrément au texte, sans sacrifier la complexité des faits, ni les références utiles. Divisé en cinq parties, le texte mène le lecteur de 1526 à 1534; il porte les titres évocateurs suivants: Les fermentes politiques et les fermentes religieux (1526–1528); la cité sous le harnois (1528–1531); vers la "Loy" nouvelle (1532–1533); Genève entre Fribourg et Berne (1533–1534); la prépondérance "luthérienne" (février à mai 1534). Si la longueur de ces parties décroît, elle contient chaque fois un espace de temps plus court, permettant ainsi de mieux suivre les pulsations de la vie genevoise.

Le récit s'ouvre sur la combourgeoisie conclue avec Berne et Fribourg, acte révolutionnaire qui va changer les destinées de Genève; les gens de l'époque en eurent déjà conscience. Grouillant de vie grâce aux détails donnés par petites touches, dans un style très personnel émaillé de citations, le texte savoureux permet de mesurer les interférences et les répercussions des moindres événements qui s'enchevêtraient sans désespérer. Au travers de l'agitation des esprits, on voit poindre les "Luthériens" dans la politique locale: une procession satirique suit un placard, alors que la situation se tend entre le duc de Savoie et la ville. Le syndic Bezaçon Hugues, qui libère les Genevois de l'autorité du vidomnat, "a été l'auteur de leur liberté, sans laquelle la Réforme ne se fût jamais établie"; Robert Vandel et son

entourage ont droit à tout un sous-chapitre nuancé. A la fin de 1528, on voit la révolte sociale précéder la Réforme par le refus de payer les dîmes. Le parti avancé essaye "de soulever la campagne savoyarde contre les féodaux" hostiles à Genève, formant la confrérie de la Cuiller. Prise entre ses combourgeois de Berne, réformés, et ceux de Fribourg restés catholiques, la cité des bords du Rhône passe par des moments délicats. Cependant, avec d'infinies nuances, Henri Naef fait "se lever sous nos yeux la cohorte secrète avec laquelle Farel aura des accointances". Le réformateur est toutefois mal reçu en octobre 1529, un Dominicain remonte le courant. Nouveau renversement de la situation un an plus tard, lorsque l'évêque lance un assaut bientôt interrompu contre Genève, cause d'une vive réaction en Suisse. Les trésors d'Eglise sont vendus, la ville est fortifiée en partie aux frais des ecclésiastiques, par la volonté des laïcs, favorables ou non, à la Réforme. Chemin faisant, une digression suggestive mentionne les anciennes traductions de la Bible, à propos d'exemplaires livrés au bûcher. Signe d'interdépendance des événements, la mort de Zwingli provoqua des effets jusqu'à Genève et "recula grandement l'Evangile". Cependant le texte d'un placard, apparemment inspiré par Farel (le 9 juin 1532), et l'application de procédés utilisés par les Bibliens de Meaux attestent la pénétration des idées réformées.

Impossible d'entrer plus avant dans les méandres de cette histoire, où les événements politiques et religieux jouent un contrepoint au déroulement imprévisible. Au chapitre justement nommé "L'assaut farellien", succèdent ceux aux titres non moins significatifs de: Le printemps des émeutes, La brouille avec Fribourg, La brouille avec Berne, Berne prédomine, et Fribourg rend les sceaux de l'alliance. Coupé de Fribourg, Genève allait pouvoir s'appuyer plus sûrement sur Berne décidé à conserver le bénéfice de sa politique en direction de l'Ouest. Charles III, duc de Savoie, se réjouissait d'avoir dissocié les deux villes confédérées qui le gênaient, sans pouvoir mesurer ce que perdait définitivement la cause catholique à Genève. L'épilogue très bref, en raison des circonstances, résume de manière lumineuse "le manomètre enregistreur des phases d'une histoire qui va de la volonté d'indépendance à la Réforme". L'index bibliographique et celui des noms, puis une table des matières détaillée, facilitent la lecture de cet ouvrage passionnant et utile, une fois pénétré le style de l'auteur, et admis son système de citations en partie résumées.

Neuchâtel/Suisse

Jean Courvoisier

Benno Gassmann: *Ecclesia reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften* (= Oekumenische Forschungen I. Ekklesiologische Abteilung, Band IV). Freiburg/Basel/Wien (Herder) 1968. 479 S., geb. DM 48.-.

Die Aufgabe, die der Verfasser dieser Arbeit sich gestellt hat, war eine doppelte: Einmal hat er sich als Historiker darum bemüht, das Verständnis von „Kirche“ herauszuarbeiten, wie es sich in den reformierten Bekenntnisschriften v. a. des 16. und 17. Jahrhunderts, aber auch des 19. und 20. Jahrhunderts herausgebildet und erweitert hat; dann hat er als Systematiker die ekklesiologischen Aussagen der reformierten Bekenntnisschriften mit den Gedankengängen der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ des II. Vatikanischen Konzils verglichen. In beiden Teilen ist er zu überraschenden Resultaten gekommen.

Wir befassen uns hier v. a. mit dem ausführlichen historischen Teil. In diesem beschreibt Gassmann nach einer kurzen Einleitung über das Wesen der Bekenntnisschriften und über seine Methode die wichtigsten Thesensammlungen, Katechismen, Glaubensbekenntnisse, Lehrartikel, Kirchenordnungen der kontinental-europäischen (nicht aber angelsächsischen) reformierten Kirchen. Wenn er sich dabei textlich auch auf E. F. K. Müller, „Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register“ (Leipzig 1903) und W. Niesel, „Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche“ (Zollikon-Zürich 1938) stützt, geht Gassmann in Reihenfolge und Gruppierung absolut selbständig vor. „Grundlegend ist zunächst der Gesichtspunkt des geographischen und völkischen [!] Raumes“ (S. 22), dann spielen sachliche und zeit-

liche Bezüge eine wichtige Rolle. Aufs ganze gesehen gruppiert er den riesigen Stoff in sieben große Kapitel: I. Protest und Besinnung (Bekenntnisse im Einflußbereich Zwinglis, besonders in der deutschen Schweiz); II. Wege der Konsolidierung und Vertiefung (Bekenntnisschriften unter oberdeutschem Einfluß. Zentren in Straßburg, Basel und Bern); III. Neuorientierung aus neuen Kräften (Schweizerische Bekenntnisse seit Calvins Auftreten. Die Beziehung Calvin-Bullinger); IV. Gemeinden in Bedrängnis (Zeugnisse der verfolgten Kirchen in Frankreich und in den Niederlanden sowie der niederländischen Flüchtlingsgemeinden am Niederrhein); V. Reine und sichere Lehre (Theodor Beza und die Bekenntnisschriften in Ungarn); VI. Eine „Zweite Reformation“ (Schriften der reformierten Kirche in Deutschland, besonders der Heidelberger Katechismus, Christoph Pezel); VII. Freunde und Nachkommen (Reformierte Bekenntnisschriften vorreformatorischer Gruppen, d. h. der Waldenser und Böhmisches Brüder; Zeugnisse aus Neuzeit und Moderne: Freikirchen im 19. und „Bekennende Kirche“ im 20. Jahrhundert). Im einzelnen zeichnet Gassmann in jedem Kapitel zunächst sorgfältig den geschichtlichen Hintergrund der betreffenden Bekenntnisschriften, dann stellt er den systematischen Ort der ekklesiologischen Aussagen fest; schließlich sucht er diese ekklesiologischen Aussagen selber in ihren charakteristischen Aussagen darzustellen und zu werten. Ein Beispiel: In Kap. IV. „Gemeinden in Bedrängnis“ hält Gassmann zunächst fest, daß im Gegensatz zu den schweizerischen und oberdeutschen reformierten Kirchen die reformierten Gemeinden in Frankreich und in den Niederlanden sich nicht auf den Schutz durch den Staat verlassen konnten, sondern als „Kirchen unter dem Kreuz“ sich „gegen“ den Staat entwickeln mußten. Dieser historische Hintergrund wirkte sich weniger im systematischen Ort der ekklesiologischen Aussagen – die *Confessio Gallicana*, die *Confessio Belgica*, die *Confessio Scotica* folgen (doch wohl auch nicht ohne Grund!) alle dem Aufbau des *Apostolicums*! – als in den typischen ekklesiologischen Aussagen aus: diese führten einerseits einfach allgemeine ekklesiologische Gedanken Calvins und Bullingers weiter, betonten andererseits aber das besondere calvinische Element, die Sorge für den Aufbau der wahren Kirche. Sie legten größtes Gewicht auf die Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche, die Kennzeichen wahrer Kirche (reine Predigt des Evangeliums, unversehrte Verwaltung der Sakramente nach Christi Befehl, Kirchengleichheit zur Besserung), die Verfassung der Kirche (Selbständigkeit der Gemeinde, Einheit und Gleichheit der Gemeinden, grundsätzliche Geltung der Gesetze), das Verhältnis von Kirche und Obrigkeit . . .

Da Gassmann bei der Durchführung dieses Programms keine Mühe gescheut, neben den eigentlichen Quellen (im ganzen berücksichtigte er 48 Bekenntnisschriften!) auch mehr oder weniger alle Sekundärliteratur (sein nach Kapiteln aufgliederetes Literaturverzeichnis umfaßt 45 Seiten!) studiert und damit viele Resultate der bisherigen Forschung mitverarbeitet hat, ist aus seiner historischen Darstellung so etwas wie eine „Geschichte der reformierten Kirche“ geworden. Eine solche Geschichte hat es selbst auf reformierter Seite bis heute nicht gegeben. Ihr Wert ist umso größer, als Gassmann zwar als katholischer Gelehrter schreibt, als solcher aber nicht nur immer absolut objektiv und wissenschaftlich bleibt, sondern auch historische, sachliche und theologische Zusammenhänge entdeckt, die Protestanten entgehen. – Andererseits hat allerdings gerade die Tatsache, daß der Verfasser gewissermaßen von außen her an seinen Stoff herangetreten ist, zu allerhand Mängeln geführt. Ich denke v. a. an eine gewisse Unsicherheit in der Zitierung bzw. Kenntnis der Quellen (Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke als CR statt einfach als Z zitiert; für Basel fehlt Roth's Aktenammlung zur Basler Reformation) und der Literatur (betr. Zwingli fehlt der ausgezeichnete Artikel „Zwinglianisme“ von J. V. M. Pollet im „Dictionnaire de Théologie catholique“, Bd. XV; betr. Genfer Reformation fehlen die Arbeiten von Robert Kingdon), aber auch an zahlreiche Ungenauigkeiten: Kapitel I betr. das Verhältnis Zwingli – Täufer (S. 31), die Ausbreitung der Zürcher Reformation (S. 32 f.), die „Theokratie“ in Zürich (S. 65 f.), die Entstehung der reformierten Kirche in Frankreich und die Hugenottenkriege (S. 161 ff.), Bullingers Dekaden (S. 166 f.), die Beziehungen zwischen der ungarischen und schweizerischen Reformation usw.

Was den zweiten, systematischen Teil von Gassmanns Arbeit betrifft, genügt hier der Hinweis, daß der Verfasser aufgrund eindringlicher Analysen und Vergleiche über Grundbestimmung, konkrete Existenzform, Attribute und Dienste der Kirche zu dem Ergebnis kommt, daß die reformierten Bekenntnisschriften und die Dogmatische Konstitution über die Kirche des II. Vaticanums „in den Grundzügen der Ekklesiologie . . . sich *einig* [sind]. Für beide ist Kirche zunächst die Gemeinschaft derer, die durch den Glauben an Jesus Christus von Gott in sein Heilswirken einbezogen werden. Damit ist nicht nur gesagt, *wer* die Kirche ist, sondern in einem, *was* sie ist: woher sie kommt, wer sie am Leben erhält, wodurch sie sich auszeichnet, wohin sie geht“ (S. 382).

Zürich

F. Büsser

Neuzeit

Kajetan Eßer O.F.M. / Engelbert Grau O.F.M. (Hrsg.): *Franziskanisches Leben. Gesammelte Dokumente* (= Bücher franziskanischer Geistigkeit, XIII). Werl/Westf. (Dietrich-Coelde-Verlag) 1968. 324 S., kart., DM 13.20.

Der anzuzeigende kleine Sammelband ist unter die neueste Kirchengeschichte zu rubrizieren; er vereinigt, veranlaßt durch das Generalkapitel der Franziskaner von 1967, das ein Dokument über das heutige Selbstverständnis des Ordens abfassen lassen wollte, mehrere in den letzten Jahren bereits von verschiedenen Seiten gemachte Entwürfe eines solchen Documentum spirituale. Diese Entwürfe sollen einerseits einer eventuell von allen drei franziskanischen Zweigen, d. h. auch den Konventualen und Kapuzinern, zu bestellenden Kommission als Arbeitsmaterial dienen, andererseits alle Minderbrüder mit der gestellten Aufgabe vertraut machen. Es handelt sich um sechs Entwürfe, denen ein historischer Aufsatz Kajetan Eßers von 1965 über „Die endgültige Regel der minderen Brüder im Lichte der neuesten Forschung“ vorangestellt ist. Die Lektüre vermittelt einen lebendigen Eindruck von dem ernsthaften und eindringlichen Bemühen im Minoritenorden, den ursprünglichen Geist des in der Regel niedergelegten „evangelischen Lebens“ des Franziskus in gewandelter Zeit neuzuerwecken und dazu vor allem neu zu verstehen. Der Kirchenhistoriker wird mit besonderem Interesse die Einführung der beiden Herausgeber (13–30) und den Aufsatz von Eßer lesen, die einen rückhaltlos offenen Einblick in die Gewissenskrisen des Minoritenordens in der Vergangenheit geben. Nirgend als im Orden selbst wird man den Gegensatz der gesetzlichen Regelobservanz in einer Zeit, deren Verhältnisse vielen Einzelbestimmungen allen Sinn nehmen, zum ursprünglichen Geist des Ordens mit solcher Schärfe und Überzeugungskraft aussprechen können. Zugleich zeigt sich die Bedeutung des 2. Vatikan Konzils für den Orden; die einst von Heribert Holzzapfel, dem bayrischen Provinzialminister und Verfasser des bald aus dem Verkehr gezogenen „Handbuchs der Geschichte des Franziskanerordens“ (1909), auf dem Generalkapitel 1915 ausgesprochene Kritik an der legalistischen Lebensweise des Ordens hat erst jetzt ihre Stunde gefunden. Es ist ein Buch, das eher als zeitgeschichtliche Quelle zu gelten hat und bei dem sich Dreinreden von außen verbietet; dagegen wird es erlaubt sein zu sagen, daß man das Ringen um das rechte Verständnis des Evangeliums im Geist des Franziskus mit Spannung und Anteilnahme verfolgen kann. Schließlich ist der Ausgang dieses Geisteskampfes, je mehr er sich tatsächlich auf das konzentrieren sollte, was Franziskus gewollt hat und was evangelisches Leben in seinem Geist heute bedeuten würde, durchaus offen, und die Anfechtungen und Gefährdungen von einst müßten sich der Natur der Sache nach auch heute in neuer Gestalt wiederholen. Der Historiker, der sich mit Franz von Assisi befaßt, wie der Zeitgenosse, der dessen gewahr wird, wie sein Beispiel durch alte Verkrustungen hindurch neu Gegenwart zu werden sucht, wird gut tun sich zu er-

innern, daß die letzte Wirklichkeit der Geschichte seiner Beobachtung und seinem Urteil entzogen ist,¹ und sich – gar im Sinne von Exodus 3, 5? – zur historischen und mitmenschlichen Räson rufen lassen.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

Bruno Bauer: *Feldzüge der reinen Kritik*. Nachwort von Hans-Martin Saß (= Theorie 1). Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1968. 278 S., kart. DM 8.–.

Die handliche und preiswerte Textausgabe enthält acht Zeitschriftenaufsätze Bruno Bauers aus den Jahren 1841–1844 so wie gut gewählte Auszüge aus der als Antwort auf den Entzug der *venia legendi* gedachten Prozessschrift „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit“ (1842). Es ist sehr zu begrüßen, daß hiermit (40 Jahre nach den Editionsbemühungen Ernst Barnikols) weitere, sonst schwer erreichbare, Bauer-Texte zugänglich gemacht sind. Der dem Bändchen gegebene Titel verweist auf das Auswahlprinzip des Hrsg.: die Aufsätze sollen Bauers „Modell von Kritik und Änderung politischer Unrechtsverhältnisse für die Diskussion über Strategie und Taktik der Kritik in der modernen Gesellschaft bereitstellen“ (225). In einem essayistischen „Nachwort“ (224–267) skizziert Hans-Martin Saß Gegenstand und Form der Bauerschen Kritik in den frühen vierziger Jahren. Der in diese Zeit fallende Bruch zwischen Karl Marx und B. Bauer wird dahin interpretiert, daß sich B. Bauer in jener Phase seiner schriftstellerischen Wirksamkeit gegen das Ausinnen gewehrt habe, „in einer Arbeitsteilung der Kritik die Rolle des Radikalen zu übernehmen, der das ganze System in Frage stellt, um den pragmatischen Kritikern innerhalb des Systems die Reformation von innen her zu erleichtern, indem durch den Terror der reinen Kritik im kritisierten System ein kritiksympathisches Klima und das Bewußtsein der Notwendigkeit des Kompromisses zur Vermeidung des Schlimmsten auch bei den reaktionären Gruppen sich durchsetzt. In diesem Verzicht auf pragmatische Zusammenarbeit mit allen Gruppen der Opposition . . . stellt sich die ‚reine Kritik‘ letztlich außerhalb des Kreises, der mit Hegel, und sich auf ihn berufend, einen prozessualen Fortschritt in der Emanzipation der Freiheit pragmatisch erarbeiten will“ (261). Stil und Zielsetzung dieser Aussagen lassen das politische Engagement des Hrsg. erkennen, das sich in einem unfreundlichen Pauschalurteil über die Arbeiten B. Bauers nach 1844 noch einmal reichlich ungeschützt zu Worte meldet (263 f.; vgl. dagegen Jürgen v. Kempfski, *Aph* 11, 1962, 223 ff.). Unverständlich ist, warum der Verf. des Nachwortes den Umschwung in Bauers Entwicklung vom spekulativ-„orthodoxen“ Theologen zum Junghegelschen Religions- und Zeitkritiker überhaupt nicht erwähnt und so die irrije Vorstellung provoziert, Bauer sei immer schon „reiner Kritiker“ gewesen (225 f.). Sachlich falsch ist in diesem Zusammenhang die Behauptung, „Bauer begann seine theologische und philosophische Laufbahn 1835 mit einer Verteidigung der spekulativen Theologie gegen die Evangelienkritik von D. F. Strauß“ (225); Bauer hatte zuvor bereits 15 durchaus eigenwillige Beiträge in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht (s. *ZKG* 78, 1967, 104 ff.). Unsinnig ist schließlich die Bemerkung, Ferdinand Christian Baur „spekulative Auslegung des Alten Testaments“ habe „die Diskrepanz zwischen geschichtsgestaltender Idee und gegenwärtiger Geschichte“ für B. Bauer deutlich werden lassen (226). B. Bauer spielt in seinem werbenden Brief an F. Chr. Baur (3. 6. 1836) auf dessen „Christliche Gnosis“ an, die wohl kaum als eine „spekulative Auslegung des Alten Testaments“ zitiert werden kann.

Die dem Auswahlband beigelegten „Literaturhinweise“ (269–278) sind nicht zuverlässig; Rez. fand bei einer ersten Durchsicht 25 falsche Angaben (e. g.: Nr. 95 wird B. Bauer ausgerechnet mit F. Chr. Baur verwechselt). So mischt sich in die Freude, einige wichtige Texte zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhun-

¹ Weswegen es mit dem Erzählen (nicht nur von Kirchen-, sondern von Menschengeschichte überhaupt), das Karl Kupisch in dieser Zeitschrift 79 (1968), Heft 3, S. 392 mit Recht fordert, seine Bedenklichkeiten hat und der schöne Fluß der Rede leider immer wieder ins Stocken und Stottern geraten muß.

derts als Nachdruck leicht zur Hand zu haben, die Enttäuschung darüber, statt einer präzise informierenden „Einleitung“ einen die Sachfragen großzügig überspringenden Essay, und statt eines soliden Literatur-Verzeichnisses reichlich flüchtige „Literaturhinweise“ mit in Kauf nehmen zu müssen.

Bonn

Jochim Mehlhausen

Wilhelm Kahle: *Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele* Julian Joseph Overbecks (= Oekumenische Studien IX. Bd.). Leiden/Köln (E. J. Brill) 1968. 305 S., geb. hfl. 52.—.

Schon frühere Veröffentlichungen des Verfassers zeigten Wilhelm Kahle auf einem Wege, der ihn jetzt zum „Entdecker“ Julian Joseph Overbecks werden ließen: 1959 erschien in der gleichen Reihe Oekumenischer Studien „Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russischen orthodoxen Kirche“, 1962 im Kyrios-Heft 3, S. 133 bis 147 „Fragen der russisch-orthodoxen Theologie, dargestellt am Lebenswerk des Berliner Propstes A. P. Wealtzev (1854–1915)“ und 1967 im Kyrios-Heft 2, S. 82–122 „Die Orthodoxie und ihre Kritik an den Kirchen des Westens im 19. Jahrhundert“. Die neueste Arbeit zeigt schon durch ihren Titel, daß sie mehr sein will als ein Lebensbild, dazu noch eines praktisch vergessenen Mannes, dessen Werk keine unmittelbaren Spuren hinterließ. Tatsächlich begegnet sie dabei einem heute lebendigen, dreifachen Interesse: An der quellenmäßig kritischen Erhellung der Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert, einschließlich besonders auch der alt-katholischen Opposition gegen das I. Vatikanische Konzil, an der allgemeinen Vorgeschichte der ökumenischen Bewegung in Verbindung mit der Frage nach den Ansätzen einer systematischen Theologie des Ökumenischen und schließlich, wie schon der Titel es herausstellt, an dem Sonderphänomen einer „Westlichen Orthodoxie“. Immer noch sind auf den drei genannten Gebieten Quellen ans Licht zu heben und Zusammenhänge festzustellen, Träger verschiedener Bestrebungen namhaft zu machen und die Wege ihres Handelns aufzuzeigen. All dies ist hier Wilhelm Kahle in bemerkenswertem Maße im Blick auf „Ziele und Leben“ des so lange unbeachtet gebliebenen Präökumenikers Julian Joseph Overbeck gelungen. Als Zeichen für den Grad der Vergessenheit mag gelten, daß die Entdeckermühen schon mit der Erhellung der Frage zu beginnen hatten, was sich an Vornamen hinter einem „J. J. Overbeck“ verberge, der sich – zum mindestens in der westlichen, europäischen Welt – gründlich zwischen alle konfessionellen Stühle zu setzen verstanden hatte. So ist schon die im ersten Teil entfaltete Vita (1821–1905) für sich ein Stück historischer Klärung von bleibendem Wert. Der Weg vom nieder-rheinischen katholischen Kleve über die Priesterweihe im Münsterer Dom und Studien in Münster und Berlin, zur philosophisch-philologischen Promotion in Halle, weitere Studien in Paris zur theologischen Promotion in Münster und fortgesetzte orientalische Studien in Paris, London und Rom schien 1853 mit der Stellung eines Privatdozenten an der kath. theol. Fakultät in Bonn akademisches Festland erreicht zu haben. Doch schon vier Jahre später gibt Overbeck diese Position auf, tritt der evangelischen, rheinisch-unierten Kirche bei und geht eine Ehe ein. Es folgt die Übersiedlung nach England, nicht aber – wie gelegentlich ihm angelastet – ein Übertritt zur anglikanischen Kirche, sondern 1869 die Aufnahme in die russisch-orthodoxe Gemeinde in London. Ohne geistliche Weihen und ohne gesicherte berufliche Stellung folgt bis zum Tod Overbecks Einsatz für die Verwirklichung einer „Westlichen Orthodoxen Kirche“, die aus all denen sich bilden sollte, die lernen würden, sich dem unaufhaltbaren Verfall der nicht-orthodoxen Positionen westlichen Kirchentums zu entziehen.

Als Quellen standen W. Kahle vor allem die 14 Bände der vom Herausgeber Overbecks allein bestrittener „Orthodox Catholic Review“ (1867–1885) und der bisher unveröffentlichte Briefwechsel Overbecks mit Olga Novikov, der Schwester des prominenten Verbindungsmannes der russischen Orthodoxie zu den westlichen Kirchen, des theologisch versierten und kirchlich engagierten Generals Alexis Kireev (1890–1900) seit 1953 im Besitz des Britischen Museums, zur Verfügung. Das Buch entfaltet das Material in drei Teilen: „Overbecks Wege und Anliegen“, „Begegnung

und Auseinandersetzung mit den Kirchen in Ost und West“, „Eingliederung und Wertung Overbecks“. S. 280 bis 292 folgen außer dem „Programm der westlichen, rechtgläubigen Kirche“ einige Briefe Overbecks, den Abschluß bilden ein Schriftenverzeichnis Overbecks sowie ein Literatur- und Personenverzeichnis. Man vermißt jedoch ein Sachregister, das bei der Vielfalt neuer Beziehungen und Materialien die Benutzung sehr erleichtern könnte. Leider führt der Aufbau des Ganzen zu einer Reihe von Wiederholungen. Schon die Biographie legt mit dem „Programm der Wiederherstellung der Kirche“ und dem „Scheitern der Pläne Overbecks“ notwendigerweise Materien dar, die im zweiten und dritten Teil erneut zu behandeln waren. Als Corrigenda wären anzumerken:

S. 4 IKZ 19 (1929) 23,

S. 33 Anm. 1 Erzbischof Steichele in J. Friedrich I. v. Döllinger, III, 597 ff.

S. 133 Döllingers Vorträge über die Wiedervereinigung der Kirchen wurden 1872 gehalten und erschienen zum ersten Mal in deutscher Sprache 1888 bei Beck in Nördlingen.

S. 187 ist wohl Leonhard Hug, der Freiburger Neutestamentler gemeint (statt Huy).

S. 210/236 bei Alois Pichler, über den gewiß auch eine neue Studie erwünscht wäre, sollte, wenn er als „Schüler Döllingers“ vorgestellt wird, der Hinweis auf die Schilderung des Verhältnisses bei J. Friedrich I. v. Döllinger, III, 381 ff. nicht fehlen.

S. 228 Zirngiebl (alt-kath.), Prof. in München und Sekretär des dortigen alt-kath. Lokalkomités.

S. 235 zur Unterscheidung vom Th. L. Blatt zur allgem. Kirchenzeitung, das S. 231 erwähnt wird, wäre hier das in Bonn 1867–1876 von F. H. Reusch herausgegebene Blatt zu kennzeichnen.

S. 248 Anm. 4 Revue Internationale de Théologie, Berne, IV (1896) 101–107.

S. 271 könnten vielleicht auch die heutigen Bemühungen um die „Westliche Orthodoxie“ von Alexis von der Mensbrugge und Sergius Heitz erwähnt werden.

Im Ganzen genommen ist es W. Kahle gewiß gelungen, das fesselnde Bild eines um Einheit der Kirche in der Wahrheit ernsthaft bemühten Theologen zu zeigen und die Persönlichkeit Overbecks dem Bereich jener Urteile zu entziehen, die vom Phantasten und unrealen Träumer sprachen, dessen Schriften und Handlungen „mehr als ein pathologisches Interesse nicht zu beanspruchen“ vermögen. Allerdings bleibt im Blick auf O. ein Zug tragisch-obstinater Einlinigkeit. O. ist jedoch kein „ökumenischer Proteus“, wie es im Lichte mehrfacher Konversionen den Anschein haben könnte. In seinen frühen orientalischen Studien wird die hohe Spiritualität und Intellektualität der syrischen Orthodoxie für ihn zum Beziehungspunkt der Beurteilung christlicher Wahrheit und Wirklichkeit. Zugleich verbindet sich damit ein spezifisches Sicherheitsbedürfnis im verunsicherten 19. Jahrhundert, das bei O. die Form einseitiger Anklammerung an die Ausprägung christlicher Überlieferung in Gestalt und Autorität der russischen Kirche des 19. Jahrhunderts annimmt. Hieran gemessen erkennt O. in den westlichen Kirchen nur eine Folge unglücklicher Mischungen von Teilwahrheit und Auflösungstendenzen. Seine Tragik liegt darin, daß er nicht erkennt, wie sein Bild der Orthodoxie im Spiegel eigener Flucht aus westlicher Problematik entstanden ist und er von diesem Scheinbild fixierter Wahrheit her den westlichen Kirchen gegenüber zu einer Kette von Fehldiagnosen kommen mußte. Dem Verhältnis von Vielheit und Einheit, Entwicklung und Authentie in der Orthodoxie vermag O. nicht gerecht zu werden. Für sein eigenes Werk, die westliche Orthodoxie bleibt er in einem Widerspruch gefangen: Einerseits betont und fordert er leidenschaftlich einen westlichen Typus der Orthodoxie, andererseits vermag er aber gerade diesen weder liturgisch noch theologisch oder asketisch-pastoral auch nur andeutungsweise klarzumachen. Hier liegt die eigentliche Not seiner Sache. Auch die innere Differenziertheit der Orthodoxie selbst, die geschichtlich und sachlich deutlich wird, sobald man in sie über ihr Bestimmte durch die großen orthodoxen Gemeinsamkeiten hinaus eindringt, war O. nicht deutlich. Dabei ist er der Ostkirche gegenüber nicht einfach unkritisch. Auch findet er den Weg zu ihr nicht über die Liturgie, den Gesang, das Mönchtum, die Mystik. O. ist „Orthodoxer des Dogmas“ (163). Ihn bewegt die Sorge eines mög-

lichen aggiornamento und Modernismus auch in der Ostkirche (165). Eine praktische Ökumenik mit politischem Einschlag wie eine Ökumenik des besseren Klimas kirchlicher Beziehungen ist ihm fremd (169). Seine Ansichten über Kirche und Staat sind von reaktionär konservativer Art, die russischen Verhältnisse erscheinen geradezu als vorbildlich (175 ff.).

Doch gerade hierin wird O. zu einem Zeichen der inneren Problematik des 19. Jahrhunderts (Kahle, S. 202). „Die Nötigung der Zeit, neue Antworten zu geben, nicht aus Neuerungssucht, sondern aus dem Erschrecken über die Unzulänglichkeit der bisherigen Wege, bestimmt Overbeck bei der Suche nach dem Objektiven. Dieses Objektive sollte zugleich das Absolute sein und in der Zeit inkarniert, leibhaftig vorhanden sein. Das ist der Weg, auf dem der in Kant'scher Philosophie geprüfte Overbeck, der liberale Katholik, der Protestant auf der Suche nach dem Verbindlichen zur östlichen Orthodoxie fand.“ Mit Recht weist Kahle daraufhin, daß O. sich darin – übrigens bis heute noch – mit einem bestimmten orthodoxen Selbstverständnis von der „Weltmission“ der Orthodoxie begegnet. Hier liegt die Größe und die Grenze von O.s Denken. Es will ein Großes, Neues und ist zugleich reaktionär und voller Angst gegen das Wollen und Handeln derjenigen, die ihm in der idealen Zielsetzung am nächsten stehen, der eine größere „Katholische Kirche“ suchenden Anglikaner und Alt-Katholiken.

Für eine kritische Geschichte besonders der frühen Einheitsbestrebungen Döllingers im Rahmen der alt-katholischen Bewegung, seit den Kongressen in München und Köln 1871 und 1872 sowie der Unionskonferenzen in Bonn 1874 und 1875, bieten Kahles Darlegungen beachtenswerte Hinweise und decken einige Hintergründe der orthodoxen Beteiligung auf. Doch fehlt hier noch eine zusammenfassende, neue Bearbeitung aller Momente und erreichbaren Quellen. Gewiß darf nicht simplifizierend der unerwartet rasche Abbruch des so hoffnungsvoll begonnenen ost-westlichen Dialogs einfach dem hinter den Kulissen agierenden bösen Geist Overbecks zugeschrieben werden. Indem jedoch Kahle deutlich macht, wie groß Overbecks Anteil am Zustandekommen des Dialogs war, zeigt sich ein entsprechender Anteil auch an dem bis in die neunziger Jahre währenden Stillstand. In den später ohne Overbeck neu durch die Internationalen Alt-Katholiken-Kongresse und offizielle Dialogkommissionen in Rotterdam und St. Petersburg in Gang kommenden Verhandlungen bildete jedoch tatsächlich das schon von Overbeck als das große Hindernis geltend gemachte konservative orthodoxe Kirchenverständnis die auch hier noch nicht klar erfaßte Schwierigkeit für die von beiden Seiten angestrebte kirchliche Vereinigung. Da diese heute noch nicht erreicht, aber durch die Rhodoskonferenzen der Orthodoxen Kirche seit 1961 neu aktuell geworden ist, bleiben Overbecks Gedanken zur Sache relevant. Dabei spitzt die Frage sich zu auf das Verhältnis zwischen genuin orthodoxem Kirchenverständnis und einer späteren, im 17. Jahrhundert in Verbindung mit der Krise um den Ökumenischen Patriarchen Kyrillos Lukaris erfolgten Rezeption scholastischer Prinzipien. Vgl. dazu W. Küppers, b. Stupperich: „Die Russisch-Orthodoxe Kirche“, 1966, 234–255. Kahles Frage lautet: Opponieren Alt-Katholiken und Anglikaner gegen ein letztes Endes scholastisches Glaubensverständnis, also ein damit transplantiertes okzidentales Denken auf orthodoxer Seite, oder nicht doch vielmehr gegen das genuine orthodoxe Selbstbewußtsein (221)? Kahle erklärt mit Entschiedenheit – und dieses Urteil trägt im Grunde seine ganze positive Wertung Overbecks – „Im Blick auf Overbeck dürfte die Antwort klar sein. Bei ihm ist es nicht ein Kirchenbegriff unter dem Einfluß abendländischer Scholastik, der ihn dem Unionsverständnis Döllingers gegenüber opponieren läßt, sondern vielmehr ein Kirchenbegriff, der bei der Wahrung der Lehreinheit eine große Freiheit bei der Aufnahme verschiedener Formen und Gebräuche enthielt. Dabei ist die nationale und autokephale Gliederung zugrundegelegt . . . Die Wurzeln des Overbeck'schen Kirchenverständnisses liegen in der vorscholastischen Periode der abendländischen Kirche . . .“ Bei vielem Richtigen trifft jedoch diese Sicht nicht den Kern weder des persönlichen Problems Overbecks, wie wir schon andeuteten, noch auch der Grundlagen des orthodoxen Kirchenverständnisses. Persönlich ist O. weder mit seinem westlichen Erbe wirklich fertig geworden, noch hat er den tieferen Gehalt im orthodoxen Kirchenverständnis und der ihn tragen-

den Theologie des Hl. Geistes und der Liebe, etwa im Sinne von Wladimir Lossky's „Mystischer Theologie“ und dem Zurückgehen Jean Meyendorff's auf Gregorios Palamas wirklich gekannt und erfaßt. Overbeck bleibt, ohne es zu erkennen, viel zu abhängig von der logisch-rationalen Gebundenheit der orthodoxen Schultheologie des 19. Jahrhunderts. Dieses heute noch weithin in Geltung stehende „geschlossene“ Selbstverständnis der Orthodoxie ist aber so wenig das einzig bestimmende und ökumenisch fruchtbare wie seine Entsprechungen in den westlichen Kirchen, besonders in der vorkonziliaren, römisch-katholischen Schultheologie neuscholastischer Prägung. Insofern wäre gegen W. Kahle's „Generallinie“ in der Unterstreichung der bleibenden Bedeutung Overbecks doch geltend zu machen, daß dabei Overbeck etwas zu sehr zum Repräsentanten und theologischen Zeugen „der“ Orthodoxie erhoben wird. Was jedoch bleibt und sowohl die Arbeit W. Kahles wie auch das Werk Overbecks selbst bedeutsam macht, ist der Ernst, mit dem hier die Wahrheitsfrage als Bedingung ökumenischer Einheit gesehen wird. So gesehen müssen tatsächlich die Verurteilungen, wie sie einem erfolglosen Overbeck von einseitig verfestigten Positionen her treffen konnten – unionnistischer Anglikaner, orthodoxer Proselytenmacher, Abtrünniger vom Katholizismus, Protestantismus und im gewissen Sinne auch vom Alt-Katholizismus, unsicherer Kantonist für alle Konfessionen, russischer Agent für vorbehaltlose Unterwerfung unter die Orthodoxie –, in einem positiven Sinne revidiert werden.

Weder der Geschichtsschreiber des 19. Jahrhunderts noch eine sich selbst kritisch und historisch verstehen wollende Ökumenische Theologie wird an dem Buch Wilhelm Kahles vorübergehen dürfen.

Bonn

Werner Küppers

Rolf Schäfer: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems (= Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von G. Ebeling, Bd. 41). Tübingen (J. C. B. Mohr) 1968. VIII, 220 S., kart. DM 25.–, geb. DM 30.–.

Albrecht Ritschls Theologie hat in den vergangenen Jahrzehnten sehr unterschiedliche Deutungen und Bewertungen erhalten. Die Kritiker haben ihn als Vertreter der Aufklärung, des Liberalismus und Kulturprotestantismus bezeichnet. Sein System, so lautet Karl Barths Vorwurf, sei lediglich der theologische Versuch einer Begründung und Sicherung jenes vernünftigen Lebensideals, um das es dem national-liberalen deutschen Bürger im Zeitalter Bismarcks zu tun gewesen sei. Ganz anders urteilt Schäfer in seiner Tübinger Habilitationsschrift, indem er Ritschl als einen kirchlichen Theologen darstellt, der in seinem Denken vor allem an der Wirklichkeit, Normativität, Abgeschlossenheit und Vollständigkeit der geschichtlichen Christusoffenbarung orientiert gewesen ist.

Nachdem der Verf. einleitend eine kritische Würdigung der neueren Geschichte der Ritschl-Forschung (1942–1967) gegeben hat, läßt er im folgenden den Aufbau seiner systematischen Untersuchung von der Struktur des Ritschlschen Systems bestimmen. Demzufolge bringt der erste Abschnitt (S. 44–67) den christologischen Ansatzpunkt zur Darstellung, wobei Ritschls Verständnis der Verkündigung und des Verhaltens Jesu genauer analysiert wird. Ritschl war weit davon entfernt, den historischen Jesus rein immanent als Produkt eines religionsgeschichtlichen Prozesses zu verstehen. Vielmehr glaubt Ritschl, daß Jesus sich der Einzigartigkeit seiner Person und seines sittlichen Berufs bewußt gewesen ist. Nach dem Urteil Ritschls unterscheidet sich Jesus schon auf Grund seiner übernatürlichen Herkunft von allen anderen Menschen in einem objektiven Sinne. Dementsprechend gibt es auch keinen Zweifel an der historischen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Die konservative Deutung der Person Jesu erlaubt es Ritschl, die altkirchliche Christologie in modifizierter Form zu übernehmen. Seine Kritik an der traditionellen Lehre von der Präexistenz und Jungfrauengeburt erfolgt keineswegs, um den wunderbaren Ursprung der Person Jesu zu bestreiten, sondern nur, um unzulängliche Kategorien durch angemessenere zu ersetzen (S. 60).

Da das neutestamentliche Zeugnis vom historischen Jesus für Ritschl alle Leitgedanken enthält, die seine Dogmatik normieren, kann der Verf. in einem zweiten

Abschnitt (S. 68–173) dazu übergehen, die wichtigsten Lehrstücke in ihrem systematischen Zusammenhang und hinsichtlich ihrer biblisch-theologischen Begründung darzustellen. Auf diese Weise werden nach der Gotteslehre und ihrer Abgrenzung von der natürlichen Theologie die Sündenlehre, die Christologie, die Lehre von der Gemeinde und dem Reiche Gottes, die Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre in klarer und wohldurchdachter Gestalt abgehandelt. Aus dem bei Ritschl vorherrschenden Interesse für die materiale Dogmatik erklärt es sich, warum der Verf. erst am Ende dieses Abschnittes auf Ritschls Stellung zu den Problemen der theologischen Prinzipienlehre zu sprechen kommt. Hier wird hervorgehoben, daß für Ritschl das Neue Testament und die geschichtliche Offenbarung in Christus Quelle und Norm seiner Theologie gewesen ist und daß er auf diese Weise die Gefahren einer reinen Erfahrungstheologie vermieden hat (S. 156 f.).

Schäfer rechtfertigt mit seiner Analyse den hermeneutischen Ausgangspunkt der eigenen Ritschl-Interpretation. In kritischer Abgrenzung von einer Richtung der neueren Forschung (P. Wrzeczionko, E. Haenchen u. a.) und in sachlicher Übereinstimmung mit dem theologischen Programm seines Lehrers G. Ebeling versteht er Ritschls Theologie im wesentlichen als eine zum System gestaltete Schriftauslegung. Auf diese Weise werden Biblizismus und Supranaturalismus, Kirchlichkeit und Konservatismus, wie überhaupt der theologische „Objektivismus“ Ritschls stark hervorgehoben, während gleichzeitig die Bedeutung der philosophischen Faktoren, der Erkenntnistheorie und Wertphilosophie, stark in den Hintergrund tritt.

Nach Ansicht des Verf. hat Ritschl seine Theologie „nicht auf philosophische Sätze gebaut“ (S. 91). Die sporadisch vorgenommenen Entlehnungen aus der Philosophie bilden lediglich die gedanklichen Mittel für die zu lösende theologische Aufgabe. Schäfer warnt sogar eindringlich vor dem Versuch, sich über die philosophisch durchsetzten Partien dem Werke Ritschls zu nähern. Denn wer das tut, „verbaut sich das Verständnis von Ritschls Theologie“ (S. 155). Der Tatsache, daß Ritschl sich der Distinktion von Seins- und Werturteilen angeschlossen hat und der Überzeugung war, daß das religiöse Erkennen in Werturteilen verlaufe, kann infolgedessen keine wesentliche Relevanz für die theologische Grundauffassung zuerkannt werden. Diejenigen Interpreten, die aus der Verwendung solcher philosophischer Begriffe folgern, daß Ritschl einem „religiösen Illusionismus“ gehuldigt oder die Gottheit Jesu Christi aus einem menschlichen Erlösungsbedürfnis abgeleitet habe, befinden sich im Irrtum. Denn Ritschl bleibt weiterhin bei seinem theologischen Objektivismus, der charakterisiert ist durch die Überzeugung, daß Gott selbst wie auch die Gegenstände seiner Offenbarung wirklich existieren.

Wenn es sich aber so verhält, dann wird man urteilen müssen, daß die von Ritschl verwandte Erkenntnistheorie und Wertphilosophie in einer starken Spannung, ja im Widerspruch zu seinen theologischen Axiomen und Grundüberzeugungen stehen. Denn wenn das religiöse Erkennen, das sich auf die Christusoffenbarung richtet, eine objektive Wirklichkeit erfaßt, dann verläuft auch der sprachliche Ausdruck dieses Erkennens keineswegs nur in „direkten Werturteilen“, sondern er impliziert immer auch Seinsurteile. Nach Schäfers Auffassung hat sich Ritschl der Werturteiltstheorie vor allem deshalb angeschlossen, um „die soteriologische Bedeutsamkeit der religiösen Gegenstände zu interpretieren“ (S. 172).

Bei aller Kritik im einzelnen nimmt Schäfer doch eine positive Haltung gegenüber Ritschls Theologie ein. Auf weiten Strecken liest sich seine Darstellung wie eine geschickte Apologie, wobei den Grundzügen des Ritschlschen Systems wegweisende Bedeutung und gegenwärtige Gültigkeit zuerkannt wird. „Ritschl hat sich . . . die Schleiermachersche christologische Konzentration der Dogmatik zu eigen gemacht, anders aber als Schleiermacher die Dogmatik nicht im Selbstbewußtsein des Christen, sondern in der Geschichte verankert . . . Mit dieser Kombination von Schleiermacher und Baur hat Ritschl die Dogmatik auf eine Bahn gesetzt, die sie wohl nur zu ihrem Schaden verlassen kann“ (S. 177).

Auch wenn man geneigt ist, dieser positiven Beurteilung zuzustimmen, bleibt doch der Eindruck, daß in Schäfers Darstellung die orthodoxen und konservativen Züge Ritschls etwas zu stark hervortreten. Gewiß hat Ritschl in seinem Schrift-

verständnis und dogmatischen Schriftgebrauch wichtige Erkenntnisse der historisch-kritischen Forschung unberücksichtigt gelassen. Aber darf auf Grund solcher Feststellungen bereits von Ritschls „Biblizismus“ gesprochen werden? Schon die Ablehnung der Naturwunder läßt doch erkennen, daß für Ritschl die biblischen Berichte nicht ohne weiteres normativ gewesen sind, sondern daß er sie an dem wissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis seiner Zeit gemessen hat. Es wäre zu fragen, ob sich nicht gewisse Eigenheiten der Ritschlschen Theologie (wie z. B. die Ablehnung der Naturwunder, die Preisgabe der natürlichen Theologie, die Reduktion der Sündenlehre und Christologie sowie die Verlagerung des Schwergewichts auf die Ethik und die sittliche Bewährung in der Berufserfüllung) aus dem Einfluß erklären lassen, den die antimetaphysische Haltung des zeitgenössischen Positivismus ausgeübt hat. Es überrascht, daß Ritschls Preisgabe der natürlichen Gotteserkenntnis zugunsten der alleinigen Geltung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus von dem Verf. nicht in stärkerem Maße als problematisch empfunden wird. Denn sie läßt sich ja weder durch die biblische Exegese überzeugend motivieren noch kann sie sich auf die kirchliche Tradition berufen. Den gründlichen Analysen von P. Wrzecionko und E. Haenchen verdanken wir die Erkenntnis, daß nicht nur der Spätidealismus, sondern auch die antimetaphysischen Tendenzen im Denken der zeitgenössischen Philosophie und Naturwissenschaft erhebliche Auswirkungen auf Ritschls Theologie gehabt haben.

An anderen Punkten hat der Verf. jedoch erkennen lassen, daß er durchaus einen Blick für die Zeitbedingtheiten und damit auch für die theologischen Schwächen der Ritschlschen Position besitzt. Seine Kritik setzt vor allem dort ein, wo Ritschl sich wichtigen Erkenntnissen Luthers verschließt, indem er die für das ganze Christenleben geltende Spannung von Gesetz und Evangelium auflöst und demzufolge auch die Anfechtung und Gewissensnot nur als ein vorübergehendes Stadium betrachtet. Der christliche Glaube hat für Ritschl nicht den Charakter eines angefochtenen Glaubens, sondern den eines optimistischen Vorsehungsglaubens. Beiläufig hat der Verf. auch erwähnt, daß Ritschl die gesellschaftlichen Umwälzungen seiner Zeit ebenso wenig ernst genommen hat wie die naturalistische Welterklärung. Seine geistige Heimat ist der „Spätidealismus“ gewesen (S. 128 Anm. 30).

In der von Ritschl erstrebten Synthese von biblischer und kirchlicher Theologie machen sich durch den Willen zum System, die Eigenart der Persönlichkeit und zeitgeschichtliche Einflüsse eine Reihe unterschiedlicher Tendenzen und Kräfte geltend, so daß sich Ritschls Theologie „nicht auf ein einziges Prinzip“ zurückführen läßt (S. 174 f.).

Es ist verdienstvoll, daß der Verf. zwei bisher noch nicht publizierte Manuskripte, nämlich Ritschls Dogmatik-Vorlesung aus den Jahren 1881/82 und ein erstmals 1858 ausgearbeitetes Kolleg über die Theologische Ethik für seine Untersuchung ausgewertet und einige Abschnitte aus diesen beiden Manuskripten zum Abdruck gebracht hat (S. 186–207). Die Entwicklung von Ritschls Theologie und die Grundzüge seines dogmatischen Systems haben durch Schäfers lehrende und pädagogisch geschickt angelegte Untersuchung eine neue Interpretation erfahren, welche der weiteren Forschung wichtige Anregungen vermitteln kann.

Bochum

Gottfried Hornig

Martin Pertiet: *Das Ringen um Wesen und Auftrag der Kirche in der nationalsozialistischen Zeit* (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 19). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1968. 339 S., kart. DM 34.–.

Die vorliegende Monographie, aus einer Hamburger Dissertation hervorgegangen, versteht sich als eine historische Arbeit, zugleich als eine theologische Problemerkörterung, die im Titel zum Ausdruck kommt. Die Frage: „Was ist Kirche?“ hat die BK durch alle Phasen ihrer Entwicklung begleitet, und der so oft besprochene Ertrag des Kirchenkampfes ist von ihr nicht zu lösen. Der Verf. gelangt nach einem raschen – mir zu raschen – Parforceritt durch das 19. Jahrhundert zu seinem eigent-

lichen Thema, das für ihn zu Recht nach 1918 zuerst sichtbar wird, nach 1933 zur bedeutenden Höhe ansteigt. Er hat hier eine umfangreiche Literatur benutzt – das meiste davon ist heute schon Makulatur – damals ein mit leidenschaftlichem Ernst vollführtes Streitgefecht um „die Kirche“. Reiht man die zahllosen Büchlein, Heftchen, Aufsätze und Abhandlungen aneinander, so ergibt das einen ebenso eindrucksvollen wie verwirrenden ekklesiologischen Schnittmusterbogen. Leider – ohne praktische Bedeutung. Und damit beginnt mein Fragen an den Verf., der gewiß ganz anderer Ansicht ist als der Rez. Denn – so muß man wohl gerade als Historiker fragen: was ist aus dieser Literatur, von Theologen für Theologen geschrieben, geworden? Welche konkrete Wirkung hatte sie schon während des Kirchenkampfes? Der Verf. begnügt sich mit dem bloßen Beschreiben, hier durchaus zuverlässig, ist aber mit dem eigenen kritischen Rasonnement ganz zurückhaltend. Höhepunkt der „Entscheidung“ und „Scheidung“ waren die Erklärungen von Barmen und Dahlem. Der Rez. betont, daß er selber in seinem Lehramt auf „Barmen“ verpflichtet wurde und sich heute noch dazu bekennt. Aber wie viele der Barmer Eidgenossen sind schon bald „nach Barmen“ in merkwürdige, zweifelnde Gedankentiefen gefallen, von dem, was heute davon in der konkreten kirchlichen Verkündigung präsent ist, ganz zu schweigen! Und „Dahlem“? Der Höhepunkt der Entscheidung der BK überhaupt, die eine wirkliche „Theologie der Revolution“ darstellten, sind schon vier Wochen nach jener Synode zu einem unverständlichen Gemurmel verkümmert. Die wenigen „Preußen“, die daran festhielten, wurden zu „Dahlemiten“, ein Diktum, das fast wie Schwärzerei klang. Wenn der Verf. zum Schluß nachweisen will, wie viel von diesen goldrichtigen „Worten“ zur Kirche in das Einigungswerk übergegangen und auch heute in der Kirche wirksam geworden sind, dann kann ich über diesen Optimismus nur staunen. Zumindest in einigen kritischen Anmerkungen hätte er den Unterschied aufzeigen müssen, der bis heute zwischen der konkreten Kirche und der Kirche der Theologen besteht und, wenn auch nur flüchtig, erwägen sollen, ob nicht die Volkskirche, die auch die BK nicht zu überwinden vermochte, vielleicht auch nicht überwinden wollte, überhaupt die Voraussetzungen erfüllt, die man an die „eigentliche“ Kirche stellt. Gerade in einer sinkenden Zeit, in der das Christentum entweder als politisch-ideologische Deckfarbe oder wie Efeu an Friedhofsmauern sich zeigt, in der auch die Frage nach der Kirche in ein neues Kreuzfeuer geraten ist, hätte die rein theologische Erörterung des Problems eine Ergänzung „von unten“ her, d. h. von der konkreten kirchlichen Wirklichkeit her, erfahren müssen. – Als der 1. Vorsitzende der EKID und Nachfolger Wurms im kirchlichen Einigungswerk, Otto Dibelius, von einem Rundfunkreporter gefragt wurde, wie der Neubau der Kirche zu verstehen sei, antwortete er trocken: „Was heißt Neubau? Wir haben 1945 da wieder angefangen, wo wir 1933 aufhören mußten“. Ich glaube, er hatte Recht – leider!

Berlin

Karl Kupisch

Bernhard Stasiewski (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945; Band I: 1933–1934 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen. Band 5). Mainz (Matthias Grünewald Verlag) 1968. LII, 969 S., geb. DM 98.–

Zu den bisherigen Aktenpublikationen der Römisch-Katholischen Kirche (vgl. ZKG, 1966, III/IV; 1968, III) tritt eine neue Serie, die den deutschen Bischöfen in der nationalsozialistischen Zeit gilt. Sie ist auf vier Bände berechnet, der erste, der vom Januar 1933 bis August 1934 reicht, liegt vor. Eine editionstechnisch ausgezeichnete wissenschaftliche Leistung, die Bernhard Stasiewski, einem Fachmann aus der Berliner Schule von Albert Brackmann zu danken ist. Ein abschließendes Urteil wird erst gegeben werden können, wenn alle Bände vorliegen, die freilich von anderen Bearbeitern vorbereitet werden. Zur Charakterisierung: es handelt sich um amtliche Papiere, die also im Klima des Offiziellen entstanden, z. T. auch schon anderweitig veröffentlicht sind, denen man daher irgendwelche sensationellen Mitteilungen

nicht wird entnehmen können. Vornehmlich kommen die damals führenden Männer des deutschen Episkopats zur Sprache: die Kardinäle Bertram, Faulhaber und Schulte sowie der Erzbischof Gröber. Die Themen betreffen mehr oder weniger den kirchlichen Alltag, über den sich wachsend die Sorge vorschiebt, wieweit man bei aller eigenen Loyalität mit dem adäquaten Verständnis des Staates rechnen kann. Einen besonderen Komplex nehmen dabei die Fragen der Gleichschaltung der katholischen Lehrerverbände ein. Von besonderem Wert ist die vollständige Aufnahme der Protokolle der Fuldaer Bischofskonferenz vom 30. Mai bis 1. Juni 1933, die in der populären Publizistik der letzten Jahre eine gewisse Rolle gespielt hat. Zumindest im Farbton wird man nach Kenntnis des ganzen Materials über das, was in Fulda gesagt bzw. beschlossen wurde, einige Retuschen anbringen müssen. Nicht aufgenommen sind die Akten zum Abschluß des Reichskonkordats. Sie werden in einer Sonderpublikation vorgelegt werden. Der Band schließt mit einigen Verlautbarungen zu den Vorgängen des 30. Juni 1934 („Röhm-Putsch“), in deren Verlauf auch der Vorsitzende der Berliner Katholischen Aktion, Erich Klausener, ermordet wurde. Man spürt, wie schwer es der Kirche wurde, sich mit einem Protest zu begnügen, wo offenes Verbrechen vorlag, das nach Sühnung verlangte. – Ob es richtig war, dem Bande anhangsweise einige Stellungnahmen der Kirche zum Nationalsozialismus vor 1933 anzufügen, wage ich zu bezweifeln. Zu sehr wird dadurch der Eindruck einer nachhelfenden Apologie hervorgerufen, was im Blick auf die Objektivität der Gesamtpublikation unnötig ist.

Berlin

Karl Kupisch

Helmut Baier: Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, XLVI. Band). 1968. 601 S., geb. DM 58.–

Diese große Darstellung Baiers hält sich in ihrer Disposition an die organisatorische Entfaltung der Deutschen Christen in Bayern. Und doch ist aus ihr etwas ganz anderes geworden als was Kurt Meier in seiner Organisationsgeschichte der Deutschen Christen in ganz Deutschland unterbringen kann. Bei Baier liegt eine Verbindung zwischen Aktion und Gegenaktion, zwischen den Unternehmungen der Deutschen Christen und der oft blitzschnellen Gegenmaßnahmen der „intakten“ Landeskirche auf breitester Quellengrundlage vor, zumal sie noch in einem 2. Teil durch eine Dokumentensammlung aufs glücklichste ergänzt wird.

Das Besondere und Unverwechselbare der bayerischen Situation tritt scharf heraus. Baier gehört zu der jungen Forschergeneration, die jene Zeit nicht erlebt hat, die darum wohl freier und unbelasteter an sie heranzutreten vermag. Sie will nur wissen, was wirklich geschehen ist und kennt keine behutsame Rücksichtnahme auf die damals agierenden Persönlichkeiten. So wird auch bei Baier manches schonungslos hingestellt. Auch bayerische Kirchenmänner kommen unter das Verdikt, „schwankende Rohre“ mitten „im Trubel und der Trunkenheit völkischer Gefühle 1933“ gewesen zu sein. Es gab eine „Mesalliance zwischen Bayerischen Pfarrerverein und NS-Pfarrbund“. Durch die Machtergreifung kam auch in Bayern das ganze Dilemma zum Vorschein, teilweise Weltfremdheit, Verfangenheit in eine bürgerlich-konservative Staatsideologie, Volkskirchenromantik, Aversion gegen den Norden, gegen die Reichskirchenidee wurden vorschnelle Emotionen geweckt, die vor einer unionistisch-preußischen Kirchenpolitik warnten. Im Ansbacher Ratschlag, der im Dokumentenanhang vollständig abgedruckt wird, entstand jener Irrläufer gegen die Barmer Erklärung, zu der sich übrigen Landesbischof D. Meiser namens der Landeskirche erklärte.

Interessant ist die klar herausgestellte Tatsache, daß das erste autoritäre Bischofsregiment innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland in Bayern zu finden ist. Eine an kirchliche Disziplin gewöhnte Geistlichkeit, beseelt von einem starken, mit einem neulutherischen Obrigkeitsverständnis verquicken Ordnungswillen, stets angehalten, die Autorität des Pfarramtes den Gemeinden gegenüber geltend zu machen, theologisch weitgehend einheitlich geprägt, stellte sich bis auf eine bleibende Minderheit entschlossen hinter Meiser. So gelobten von 1266 Geistlichen bereits im November

1933 1236 ihrem Bischof „unter allen Umständen“ Treue, 19 stimmten bedingt zu, und nur elf lehnten ab. Daran hat sich bis 1945 nichts mehr geändert. Baiern macht mit Recht auf die schwache theologische Begründung dieser unbedingten Gehorsamsverpflichtung dem Bischof gegenüber aufmerksam, die dieser auch der Geistlichkeit gegenüber immer erneut zur Geltung gebracht hat, ja förmlich dazu gedrängt wurde.

So hat ein Bischofsregiment in München zuerst eingesetzt und die bayerische Landeskirche hat als erste den kirchlichen Palamentarismus beendet und den Führungsgedanken in den Raum der eigenen Kirche eingeführt.

Im Blick auf Front und Gegenfront wird Meisers Bild, in der Untersuchung durch eine Fülle konkreter Tatsache unterbaut, deutlicher in seinem Eigengewicht als wir es bisher sehen konnten.

Meiser hat wie Wurm auch Widerspruch in den eigenen Reihen erfahren. Es gab eine bayerische Parallele zur württembergischen Konfrontation zwischen Paul Schempp und Wurm. Nur tauschte hier in der Auseinandersetzung zwischen dem Bischof und dem Vikar Steinbauer der letztere dafür den Vorschlag einer kirchenamtlichen Versetzung und dann Gefängnis und KZ ein. Die ganze Problematik, die sich aus dem rein kirchenpolitisch bestimmten Taktieren der Bischöfe Hitler gegenüber, die Steinbauer aufriß, ergab, wurde nicht im Gespräch ausgetragen. Wenn auch mit Vorbehalt versuchte der damalige Vikar Hermann Dietzfelbinger die Dringlichkeit der Anfrage Steinbauers mündlich neben ihm zu verdeutlichen. Daß hier eine noch heute offene Problematik über Recht und Grenze kirchenpolitischen Handelns in einer Bekenntnissituation vorliegt, die wohl theoretisch schwer zu klären, in der Praxis oft in eine unaufhebbare Spannung führt, wird anzuerkennen sein.

In der Auseinandersetzung zwischen DC und Landeskirche gab es nach der ersten Auflösung der bayerischen DC nach dem Sportpalastskandal eine Neubelebung Ende 1934 vor allem in Franken von einer fanatischen Härte wie sonst nicht mehr in Deutschland. Doch auch hier erfolgte im Jahre 1937 eine Wandlung. DC und Landeskirche finden einen Modus des Nebeneinanders im Ordnungsrahmen der Landeskirche.

Jedenfalls erhärtet diese große Untersuchung Baiers die Tatsache, daß der entschlossene Kampf der Bayerischen Landeskirche gegen die DC und gegen die mit ihr verbundenen nationalsozialistischen Irrlehren den Selbstbehauptungswillen vor allem auch der sogenannten kirchlichen Mitte in den verwüsteten Landeskirchen ganz nachhaltig unterstützt hat. Auf einem nicht unwichtigen Sektor im süddeutschen Kirchengbiet zeigt diese Untersuchung, daß das Durcheinander des deutschen Protestantismus, der in den einzelnen Kirchen ganz verschieden seinen Kirchenkampf kämpfte, Partei und Staat nachhaltig gehindert hat, klare kirchenpolitische Ziele zu entwickeln bis hin zu dem Phänomen der religionspolitischen Unentschiedenheit Hitlers selbst. Daß natürlich auch bei dieser Untersuchung vor allem in den ersten Kapiteln Wünsche offen bleiben, schmälert nicht die Tatsache, daß sie als Baustein uns zu einer umfassenden Darstellung des bayerischen Kirchenkampfes an all seinen Fronten unentbehrlich geworden ist.

München

Erich Beyreuther

Notizen

Unter den vier Diözesen, die 1243 in dem vom Deutschen Orden unterworfenen Preußenland gegründet wurden, hat das Bistum Ermland eine besondere historische Entwicklung durchgemacht. Da der ermländische Bischof als einziger der vier preußischen Oberhirten in dem Drittel seines Bistums, wo er Landesherr war (Hochstift), eine relative Selbständigkeit gegenüber dem Deutschen Orden bewahren konnte, und andererseits das Hochstift seit 1466 der Oberhoheit des polnischen Königs unterstand und außerdem seit 1551 (bis 1795) von polnischen Bischöfen regiert wurde, blieb dieses Gebiet als einziges in Ostpreußen während der Reformation katholisch.

Vom 17. Jahrhundert an dehnten die ermländischen Bischöfe ihre kirchliche Jurisdiktion immer mehr über die Grenzen ihres weltlichen Territoriums aus. Seit dem Konkordat von 1929 deckten sich die Grenzen des Bistums mit denen der Provinz Ostpreußen.

Während jüngst Walther Hubatsch eine dreibändige „Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens“ veröffentlicht hat, fehlt bisher eine entsprechende Gesamtdarstellung der Geschichte der katholischen Kirche in Altpreußen und speziell des Bistums Ermland. Bei der Schrift von Ernst Manfred Wermter: *Geschichte der Diözese und des Hochstifts Ermland. Ein Überblick.* Münster (Selbstverlag des Historischen Vereins für Ermland) 1968. 24 S., 1 Karte, kart., 1.50 DM, handelt es sich um die deutsche Fassung eines zuerst in französischer Sprache im „Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques“ 1963 veröffentlichten Artikels, den der Verfasser nunmehr überarbeitet und erweitert als selbständige Publikation vorgelegt hat. W. bietet zunächst einen Abriss der äußeren Geschichte des Bistums Ermland bis zur Gegenwart, wobei er verhältnismäßig ausführlich auf die komplizierte kirchenrechtliche Entwicklung seit 1945 eingeht; es folgen ein Kapitel über Seelsorge und Bildungswesen sowie ein knapper Überblick über Klöster und Orden. Eine Liste der Bischöfe des Ermlandes sowie eine Karte über die Entwicklung der Diözesangrenzen ergänzen die Darstellung.

Die Broschüre ist nicht nur Geistlichen, Lehrern, Journalisten und Schülern als Unterrichts- bzw. Orientierungshilfe zu empfehlen; auch für den wissenschaftlich interessierten Leser stellt sie auf Grund des guten Quellen- und Literaturverzeichnisses, das auch die einschlägigen polnischen Veröffentlichungen enthält, ein wichtiges Hilfsmittel dar, das ihm den weiteren Zugang zur Geschichte des Ermlandes erschließt.

Bonn

Hans-Jürgen Karp

Korrekturnachtrag:

In ZKG 81 (1970) S. 389 muß der letzte Satz der Besprechung von W. Huber, Passa und Ostern durch B. Lohse lauten wie folgt:

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 Allegorie. Aber noch bei Augustin sind trotz der Verteilung der Heilsereignisse auf verschiedene Feiertage die wesentlichen Momente der altchristlichen Auffassung des Osterfestes lebendig (S. 178).

U N T E R S U C H U N G E N

VITA APOSTOLICA

Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche

Von Karl Suso Frank

Der religiösen Bewegung des Mittelalters war die Formel von der *vita apostolica* eine Selbstverständlichkeit. Die *vita vere apostolica* war das begeistert aufgegriffene Ideal der vielfältigen kirchlichen Neuerungen im Gefolge der gregorianischen Reform. Das traditionelle Mönchtum stellte sein erneuertes Leben als apostolisches vor, d. h. es betonte, in der Nachfolge des einstigen Apostellebens zu stehen. Ihre Lebensbindung gaben die Mönche als „*professio apostolica*“ aus und sahen im Petruswort „Herr, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt“ (Mt 19, 27) die erste *professio* dieser Art.¹

Was die weißen und schwarzen Benediktiner im Mittelalter für sich beanspruchten,² das forderten mit nicht geringerer Intensität die Neugründungen im Raume des klösterlichen Lebens. Die Kanoniker, seit dem 11. Jh. neu aufblühend, wußten sich in der Nachfolge der Apostel: „Alle, die kanonisch leben wollen, müssen vor allem eifrig bestrebt sein, das Leben der Apostel nach zuahmen“.³ Durch die Ausübung priesterlichen Dienstes in der Kirche wußten sie sich gegenüber dem herkömmlichen Mönchtum sogar im Vorteil in ihrer Nachfolge der Apostel.⁴

Allein, die damit behauptete Präzedenz in der *imitatio apostolorum* wurde den Kanonikern bald streitig gemacht von den allenthalben aufkommenden Wanderpredigern, die sich kurzweg als „apostolische Prediger“ vorstellten. Die von ihnen propagierte und demonstrierte Armut zierten sie mit dem Epitheton „apostolisch“ und wollten sie damit jeder Kritik entziehen. Die

¹ Bernard von Clairvaux, *Sermo* 27, 3 (PL 183, 613 C); 37, 7 (642 CD); in *Cantica Sermo* 85, 12 (1193 D).

² Vgl. bes. Ps-Rupert von Deutz, *De vita vere apostolica* II 15–17 (PL 170, 631 B/4 A).

³ Konstitutionen von Marbach § 61 (134/5 Siegwart).

⁴ Petrus Damiani, *Ep.* 24 (PL 145, 487 D); Rupert von Deutz, *Altercatio monachi et clerici* (PL 170, 537 c). Vgl. dazu M. H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres* (Paris 1963) 28/37.

meisten dieser Gruppen wanderten in die Häresie ab oder wurden dorthin abgedrängt.⁵

Doch auch die kirchlich gelenkte und in den Funktionsapparat der Kirche eingepaßte Wander- und Bußpredigerbewegung berief sich auf die *vita apostolica* und wollte nichts anderes als apostolisch leben. Das gilt für die Predigerbrüder des Dominikus von Osma wie für die Minderbrüder des Franz von Assisi. Nunmehr wird die apostolische Lebensform der kanonischen und monastischen gegenübergestellt. Ja, es wird eine aufsteigende Entwicklung festgestellt, wie es an dem Dominikusoffizium von 1242 ersichtlich wird: „Tandem virum canonicum auget in apostolicum“.⁶ Die *vita apostolica* ist nicht einfach Ergebnis einer historischen Ablösung. Sie überbietet die bisherigen klösterlichen Lebensformen an Vollkommenheit und Heiligkeit: „Dominikus war Kanoniker durch seine Profeß, Mönch durch die Strenge seines regeltreuen Lebens; doch das überbot er noch – indem die Gnade sich vermehrte – durch die Grundsätze der apostolischen Regeln“.⁷ Das Leben des Dominikus und seiner Brüder ist einfachhin apostolisches Leben. Für die gleiche Überzeugung in Minderbrüderkreisen sei nur auf die Überlieferung von der Weihe des Bruders Salomo verwiesen. Als der Bischof ihn zur Weihe aufrief, nannte er ihn „Bruder Salomo aus dem Orden der Apostel“.⁸ Was der englische Bischof so vielleicht aus einer Hilflosigkeit heraus formulierte, entsprach durchaus dem Anliegen der franziskanischen Bewegung, für die die Apostel Christi vollkommene Christen waren, in ihrer Predigt, Entsagung und vor allem in ihrer Armut einfachhin vorbildlich für die Brüder des ‚*vir catholicus et totus apostolicus*‘.⁹

Doch beachten wir dies: Bei den Formen der mittelalterlichen *vita apostolica* handelt es sich eigentlich nicht um eine Neuentdeckung. Genau besehen ist es eine Wiederentdeckung. Der *Liber Vitasfratrum* aus dem Kreis der ersten Augustinereremiten weiß wohl darum: Augustinus, der selige Vater und Stifter dieses (unseres) Ordens wollte in seiner Zeit das apostolische Leben erneuern.¹⁰

Tatsächlich war auch das frühe Mönchtum vom Willen zu *vita apostolica* erfüllt. Ohn' alles Bedenken verknüpften die ersten Mönche ihre asketische Lebensweise mit der der Apostel. Die Eremiten von Ägypten wollten das Leben der Apostel nachahmen, ihre Brüder in den ersten Koinobien nicht weniger. Die klösterliche Gemeinschaft des Basilius und die klerikale Familie

⁵ Eine Übersicht über die „apostolischen Bewegungen“ bietet L. Spätling, *De Apostolis, Pseudoapostolicis, Apostolinis. Dissertatio ad diversos vitae apostolicae conceptus saeculorum decursu elucidandos* (München 1947). – Vgl. auch H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim ²1961).

⁶ *Dominikanerbrevier*, 4. August, 1. Antiphon der 2. Nokturn.

⁷ Aus dem Traktat „*De quatuor in quibus*“, zitiert bei Vicaire, aO. 68.

⁸ Thomas von Eccleston, *Ankunft der Minderbrüder in England* (128, 14–16 Hardick); der Bischof war Erzbischof Stephan Langton.

⁹ So wird Franziskus im *Franziskanerbrevier* genannt: 4. Oktober, 1. Antiphon der 1. Vesper. Die Vorstellung einer „*vita apostolica*“ im Minderbrüderorden wäre besonders anschaulich aus Bonaventura zu erheben.

¹⁰ *Liber Vitasfratrum* I 1 (7, 9–11 Arbesmann – Hümpfner).

des Augustin sahen das Leben der Apostel und der apostolischen Urgemeinde in ihren Gemeinschaften zu neuem Leben erweckt.¹¹ Johannes Kassian faßt die Tradition zusammen: Die Apostel des Herrn haben als erste monastisch gelebt und der Apostelschüler Markurs gründete in Alexandrien das erste Koinobion.¹²

Wir begegnen damit einem überraschenden Phänomen: Wie kann eine besondere Weise christlicher Existenz sich solcherart des Apostellebens bemächtigen und einen Alleinanspruch auf die *imitatio apostolorum* erheben? Wie kam es dazu, daß das Leben der Apostel *Nomos* und *Typos* abgeben konnte für das asketisch-monastische Leben?

I. Die Grundlegung im Neuen Testament und in der nachapostolischen Zeit

1. *Das Neue Testament*

Die *vita apostolica* als *imitatio apostolorum* geht von einem festumrissenen Apostelbild aus. Sie erhebt den Anspruch, dieses Bild aus dem NT entnommen zu haben.

Doch dieser Anspruch führt in ein arges Dilemma. Im NT bietet sich kaum ein solches Apostelbild an, das Norm für eine bestimmte Lebensform sein könnte. Sorgfältige exegetische Forschung hat eben die Ursprünglichkeit und Einheitlichkeit eines solchen Apostelbildes energisch in Frage gestellt. Gerade die jüngste Vergangenheit hat die Diskussion mit außerordentlicher Schärfe und in ganz konträr verlaufenden Formen geführt.¹³ – Aber auch bei unreflektiertem, treu biblizistischem Verständnis sind die ntl. Aussagen zur *vita apostolica* recht dürftig. Vollends fehlt im Evangelium die Aufforderung zu einer *imitatio apostolorum*. Was hier verlangt wird, ist eine *ἀκολουθία Ἰησοῦ* und eine *μίμησις Χριστοῦ*.¹⁴

Günstiger fällt ein Blick auf Paulus aus. Einmal bieten seine Selbstaussagen in den Briefen ein einigermaßen greifbares Apostelportrait. Zum anderen ist er es, der zu einer *μίμησις τοῦ ἀποστόλου* aufruft: 1 Thess 1, 6; 2, 14; Phil 3, 17; 1 Kor 4, 16; 11, 1, um die wichtigsten Stellen zu nennen. Tatsächlich verlangt Paulus eine Mimesis, deren Ziel er ist. Dabei allerdings ist zu beachten, daß er zwar zur Nachahmung seiner selbst aufruft – sich selbst dabei aber relativiert und die Nachahmung auf Christus weiterverweist. Die

¹¹ Vgl. S. Frank, *Angelikos Bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum ‚engelgleichen Leben‘ im frühen Mönchtum* (Münster 1964) 6/7.

¹² Johannes Kassian, *De institutis coenobiorum* II 5, 1 (Soucres chretiennes 109, 64 Guy). Vgl. Johannes Chrysostomus, *Mt-Hom* 33, 4 (PG 57, 393): Die Apostel haben die Chöre der Mönche eingepflanzt.

¹³ Aus der jüngsten Literatur verweise ich auf die wohl umstrittensten Thesen über den Ursprung des Apostolates: G. Klein, *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee* (Göttingen 1961); W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung* (Göttingen 1961).

¹⁴ H. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (München 1962).

Zuordnung der paulinischen Mimesistexte zur „kultischen Mimesis“ zwingt ohnehin zu solchem Verständnis.¹⁵ Das schließt eigentlich die Nachahmung des Apostels im Sinne eines ethischen Vorbildes aus. Für die altkirchliche Exegese aber ist Paulus tatsächlich umfassendes ethisches Vorbild.

Die nachneutestamentliche Literatur nimmt auch nie Abstand, von der Einbeziehung des Paulus in den Kreis der Apostel. Zu den Zwölfen zählt sich Paulus selbst nicht; aber er kämpft hart und unnachgiebig um seinen Aposteltitel – bes. in Gal und Kor. Auch Lukas kann Paulus nicht den Apostel zuzählen, nachdem er Apg 1, 21–22 die Gemeinschaft mit dem Herrn in dessen Erdentagen zur Konstitutive für das Apostolat ausgegeben hat. Doch scheint Lk seiner Definition nicht treu geblieben zu sein. Tatsächlich widmet er mehr als die Hälfte seiner Apostelgeschichte dem Manne Paulus. Neben dem zahlenmäßigen Ausschluß aus dem Apostelkreis läuft daher ein ideen- und rollenmäßiger Einschluß des Paulus in diesen Kreis – stillschweigend nimmt Lk eine „Domestikation“ des Paulus vor (Apg 1, 21 vgl. mit 9, 28).¹⁶

Dazu wird Paulus ganz den Zügen des Petrus angeglichen. Ja, in der Schilderung seiner Wirksamkeit übertrifft er den Erstapostel. Die Apg verleiht Paulus das greifbarste Profil, zugänglicher als das des Petrus und selbstverständlich aller übrigen Apostel. Damit führt die Apostelgeschichte zum Ergebnis: Paulus, der eigentlich Nicht-Apostel, wird zu der am meisten ausgezeichneten Apostelgestalt. Das erlaubt, daß sich gerade an seinem Bild die *imitatio apostolorum* aufhängen kann.

2. Nachapostolische Zeit

a) Im ältesten außerkanonischen Schriftstück der frühchristlichen Kirche, im sog. 1. Klemensbrief, stoßen wir bereits auf ein Dokument, das zur *imitatio apostolorum* aufruft.

Auf die genaue Vorstellung der Apostel legt das römische Schreiben eigentlich wenig Wert. Sie sind die Jünger des Herrn. Er hat ihnen die Heilsbotschaft aufgetragen.¹⁷ Seine Auferstehung hat sie ihres Auftrages gewiß werden lassen und die Fülle des Hl. Geistes befähigte sie zum Verkündigungsdienst.¹⁸ Ihre Aufgabe ist die Ansage „der frohen Botschaft von der Nähe des Gottesreiches in Stadt und Land“.¹⁹ Namentlich werden aus diesem Kreis von Christusverkündigern nur Petrus und Paulus erwähnt. Paulus erhält ohne jede Einschränkung den Aposteltitel.²⁰

Zu welchem Zweck verweist Clemens auf die beiden Apostel? Der Brief der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth will dort einen Streit

¹⁵ H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung im Neuen Testament* (Tübingen 1967).

¹⁶ Den Begriff der „Domestikation“ erbrachte G. Klein, *Die zwölf Apostel* (Göttingen 1961) 215; er verwendet ihn aber in anderem Sinn.

¹⁷ 1 Clemens 41, 1–2 (76, 20–24 Fischer).

¹⁸ ebda 42, 3–4 (76, 24–78, 5).

¹⁹ ebda 42, 4–5 (78, 3–8).

²⁰ ebda 5, 3 (30, 7).

– dessen Anlaß für uns nicht mehr ganz ergründbar ist – schlichten.²¹ Das Schriftstück wird damit zur Paränese und arbeitet eifrig mit dem Hinweis auf menschliche Vorbilder. In diese menschliche Vorbildethik sind nun auch Petrus und Paulus eingespannt: Wegen Neid und Eifersucht wurden sie verfolgt – Petrus hat wegen unberechtigter Eifersucht vielerlei Mühseligkeiten erduldet – Paulus wurde in den Intrigen von Eifersucht und Neid und in den Strapazen seines Aposteldienstes – in Ost und West – zum größten Beispiel der Geduld.²² Wohl hat in dieser Anführung das literarische Schema einer Vorbildreihe die Feder geführt.²³ Damit ist von vorneherein anzunehmen, daß die gegebene Auskunft nicht unbedingt aus genauer Kenntnis des Apostellebens geschöpft sein müsse. Für Petrus finden wir – außer der Apg – keinerlei Anhaltspunkt für eine derartige Vorbildlichkeit. Eher läßt sie sich für Paulus aus seinen Briefen und wiederum aus der Apg erheben. Damit stoßen wir schon auf die vorher anvisierte Tatsache: Was sich von Paulus ermitteln läßt, wird verallgemeinert und dient zur Ausstaffierung der sonst nicht greifbaren Apostelgestalt. Die Aufstellung der beiden Apostel als Vorbilder der Geduld, also einer Haltung, die für die zerstrittene Christengemeinde von Korinth besonders dringlich ist, zeigt uns, daß in der imitatio apostolorum der Apostel recht schnell zur variablen Größe wird. Er wird zum Vorbild für die gerade drängende Situation umgeprägt, Die *μίμησις τοῦ ἀποστόλου* ist damit aus ihrem ursprünglichen kultischen Bezugfeld gelöst und ethisiert. Daß diese Ethisierung des Apostelbildes mit der Enteschatologisierung der christlichen Botschaft korrespondiert, darf schließlich nicht übersehen werden.

b) Zu gleichem Ergebnis führt eine genaue Durchsicht der Ignatiusbriefe. Ignatius spricht sehr häufig von den Aposteln.²⁴ Wiederum werden nur Petrus und Paulus mit Namen erwähnt²⁵ und sind gleichberechtigt nebeneinander gestellt.²⁶ Für Ignatius sind die Apostel wohl eine feste, bekannte Größe, die keiner näheren Deutung bedarf. Als irdische und himmlische Begleiter des Herrn sind sie Autoritäten, an deren Weisungen die Gemeinden sich zu halten haben.²⁷ In einem besonderen Verhältnis steht Ignatius zu

²¹ Unmittelbarer Schreibanlaß ist die in den Augen der römischen Gemeinde ungerechtfertigte Absetzung von untadeligen Presbytern in Korinth. Zum mutmaßlichen Hintergrund der Affäre vgl. W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Tübingen 1964) 99/109; O. Knoch, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes (Bonn 1964).

²² 1 Clemens 5, 2–7 (30, 5–32, 6 Fischer).

²³ M. Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert (Heidelberg 1941/2), verweist auf kynisch stoisches Vorbild; K. Beyschlag, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus (Tübingen 1966) macht besonders auf jüdische Vorbilder aufmerksam – freilich in oft recht überraschender Beweisführung.

²⁴ Vierzehnmal findet sich *ἀπόστολος* in den Briefen des Ignatius.

²⁵ Ignatius von Antiochien, ad Rom 4, 3 (186, 12–13 Fischer); ad Smyrn 3, 2 (206, 4); ad Eph 12, 2 (152, 1).

²⁶ Ignatius, ad Smyrn 3, 2 (206, 4).

²⁷ Ad Magn 13, 1–2 (170, 1–8); ad Trall (172, 16–18); 7, 1 (176, 10).

Paulus, dem Geheiligten, Wohlbezeugten und Preiswürdigen.²⁸ In seinen Spuren möchte Ignatius erfunden werden, wenn er zu Gott kommt.²⁹ Auf dem Wege der Nachahmung möchte Ignatius zur Vollkommenheit des Apostels gelangen. Bei aller ehrfürchtigen Distanz vom Apostel,³⁰ geht es Ignatius andererseits doch wieder um ein Einrücken in die Stellung des Apostels seinen Gemeinden gegenüber:³¹ Wie Paulus will er ein „Sühnopfer“ für die Epheser sein.³² Auch Ignatius weiß sich als „Letzter der Kirche“ und als „Fehlgeburt“.³³ Ignatius geht damit für sich den Weg der Angleichung an den Apostel, der ihm Vorbild auf dem Weg der Vollendung ist.³⁴

Neben diesem individuellen Bezug rückt der Bischof von Antiochien die Apostel in Beziehung zur christlichen Gemeinde. Dabei stellt er die Unterordnung der Apostel unter „Christus dem Fleische nach“ in den Vordergrund.³⁵ In dieser Stellung sind sie als ethische Vorbilder auswertbar. An die Stelle der gepriesenen Geduld (*ὑπομονή*) der Apostel aus dem 1. Klemensbrief tritt jetzt die Unterordnung (*ὑποταγή*) der Apostel unter Christus. Schien Clemens die Geduld für die Korinther eine besonders notwendige Tugend zu sein, so ist es für Ignatius die gehorsame Unterordnung der Gemeinde unter ihren Bischof. Wie die Apostel dem Vater und Jesus Christus untergeordnet waren, so soll jetzt die Gemeinde ihrem Bischof zugeordnet sein. Die *imitatio apostolorum* ist also wiederum für eine bestimmte gemeindliche Situation ausgewertet. Sie ist auf das ganz persönliche Anliegen des Ignatius zugeschnitten: Auf die Förderung des Monepiskopates.

c) Die Didache

Aus der urkirchlichen Literatur³⁶ soll hier nur noch die Didache aufgegriffen werden. Diese älteste der christlichen „Gemeindeordnungen“ gibt sich als „Unterweisungen der Apostel“ aus.³⁷ Als Verfasser gelten namenlose Apostel, die als Prediger von Gemeinde zu Gemeinde zogen.³⁸

In der Schrift selber ist diesen Aposteln (neben den Propheten und Lehrern) besondere Aufmerksamkeit geschenkt: „Was die Apostel (und die Propheten) betrifft, so befolgt die Regel des Evangeliums. Jeder Apostel, der zu

²⁸ Ad Eph 12, 2, (152, 1–2); zur Frage Paulus-Ignatius vgl. H. Rathke, Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe (Berlin 1967).

²⁹ Ad Eph 12, 2 (152, 2–3).

³⁰ Ad Rom 4, 3 (186, 12–13); ad Trall 3, 3 (174, 11); vgl. ad Eph 12, 1 (150, 18).

³¹ Ad Trall 5, 1 (174, 18–175, 1) vgl. mit 1 Cor 3, 1–2.

³² Ad Eph 8, 1 (148, 5); 18, 1 (156, 4) vgl. mit 1 Cor 4, 13.

³³ Ad Rom 9, 2 (190, 20) vgl. mit 1 Cor 4, 9; 15, 8.

³⁴ Hier kann noch verwiesen werden auf ad Trall, inscriptio, wonach Ignatius die Gemeinde „in apostolischer Weise“ grüßt (172, 6).

³⁵ Ad Magn 13, 2 (170, 6–8); ad Trall 2, 2, (172, 16–18).

³⁶ Für Polykarp sei hingewiesen auf 2 Phil 9, 1–2 (258, 13–260, 1 Fischer), wo auch „Paulus und die übrigen Apostel“ als Vorbilder in der Geduld genannt sind.

³⁷ So die Fassung des Titels nach J. P. Audet, La Didaché. Instructions des Apôtres (Paris 1958).

³⁸ Audet, aO. 187/210 tritt für die Entstehung der Didache in drei aufeinanderfolgenden Bearbeitungen ein.

Euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr selbst. Er soll nicht länger als einen Tag dableiben; nur wenn es nötig ist, noch einen zweiten. Wenn er aber drei Tage bleibt, so ist er ein falscher Prophet. Wenn der Apostel weiterzieht, soll er nichts mitnehmen, außer Brot bis zur nächsten Station. Wenn er aber Geld verlangt, so ist er ein falscher Prophet.“³⁹

Danach sind die Apostel als Wanderprediger anzusehen. Im NT entsprechen ihnen etwa die Vertreter des paulinischen Gemeindeapostolats. Die Didache schreibt ihnen genaue Verhaltensregeln vor: Selbsterloser Verkündigungsdienst, Beanspruchung des Gastrechtes einer christlichen Gemeinde im Rahmen des antiken Brauches, der dabei stillschweigend zur „Regel des Evangeliums“ geworden ist. Auffallend ist die betonte Forderung nach völligem Verzicht auf jeden Eigennutz. Vermutlich hat die Gemeinde auch schon die Entartung der Institution erfahren.⁴⁰ Daß man mit Christus Geschäfte machen kann, darum weiß die Didache auch an anderer Stelle.⁴¹ Für unsere Frage ist besonders wichtig, daß der Didachist eine ganz bestimmte Vorstellung einer „apostolischen Lebensform“ besaß. Das von ihr gemeinte Verhalten ist der eigentliche Prüfstein für die Aufrichtigkeit des Apostels. Apostel ist man damit nicht nur durch eine bestimmte Tätigkeit, sondern ebenso durch eine bestimmte Lebensweise.

d) Das weitere kirchliche Schrifttum des 2. Jhs. ist für die Frage der eigentlichen vita apostolica weniger ergiebig. Nicht etwa, daß die Apostel jetzt keine Rolle mehr spielten; im Gegenteil, sie werden mehr und mehr zur eigentlichen Normgröße des Kirchlichen und Katholischen. Sie sind ohne jede Diskussion längst mit den Zwölfen identifiziert und gelten als Urmisionare, erste Gemeindegründer und letzte Garanten der wahren Glaubensüberlieferung.⁴² Das mehrfach betonte völlige Ungebildet- und Ungelehrtsein der Apostel⁴³ will zeigen, daß sie nur aus der Fülle des Gottesgeistes die Wahrheit verkünden konnten. Die Betonung ihres Auftretens in Demut und bescheidener Nüchternheit⁴⁴ ist sicher eine gezielte Spitze gegen alle Pseudopostel in und außerhalb der kirchlichen Gemeinde. Jeder verantwortliche Lehrer in der Gemeinde will und soll nichts anderes sein als ein „Schüler der Apostel“.⁴⁵ Apostolisch wird zum Synonym für rechtgläubig. Der Bischof ist „apostolischer Lehrer“,⁴⁶ ein Bischofssitz ist überall dort, wo er auf apostolische Gründung zurückgeführt werden kann, „sedes apostolica“.⁴⁷ Die Herausstellung der katholischen Kirche als der wirklich apostolischen ist beson-

³⁹ Did 11, 3–6 (236, 17–22 Audet).

⁴⁰ Did 15, 1–2 (240, 19–24) sieht die Wahl von Bischöfen und Diakonen als ortsansässige Gemeindeleiter vor.

⁴¹ Did 12, 5 (238, 20–21); vgl. Hermas, Sim IX 26, 3 (GCS 95, 18–21 Whittaker).

⁴² Justin, Apol I 67, 3 (FP 88, 108 Rauschen) die „Denkwürdigkeiten der Apostel“ als Grundlage der gottesdienstlichen Glaubensverkündigung.

⁴³ Justin, Apol I 39, 3 (70/2).

⁴⁴ Aristides, Apol 15, 2 (19/20 Goodspeed).

⁴⁵ Ad Diognetum 11, 6 (Apost. Väter I 149, 2–5 Funk-Bihlmeyer).

⁴⁶ Martyrium Polycarpi 16, 2 (6, 9 Knopf-Krüger).

⁴⁷ Tertullian, De praescriptione haeret. 36, 1–3 (CC 216/7 Refoulé).

dere Leistung des Irenäus von Lyon, der damit jeder ungerechtfertigten Beanspruchung einer Apostolizität durch häretische Gemeinden wehren will. Nur in der katholischen Kirche leben die Apostel fort, denn die *successio apostolica* erhält sie ihr gegenwärtig.⁴⁸ Bischöfe und Priester sind ihre alleinigen Nachfolger, die ihren Platz und ihren Anteil übernommen haben.⁴⁹ Die Apostel, ohne jede Differenzierung von Irenäus als homogene Größe der kirchlichen Anfänge gesehen, erscheinen rückblickend als die Vollkommenen.⁵⁰ Ihre Vollkommenheit ergibt sich zuerst aus ihrem Offenbarungsbesitz. Dazu schließt sie ethische Vollkommenheit ein, die die Apostel in ihrer Bereitschaft, alles zu verlassen und dem Herrn zu folgen, bewiesen haben.⁵¹ Sie rückten deshalb zu „Freunden des Herrn“ auf.⁵²

Die Apostel sind Norm der christlichen Lehre und damit auch Norm rechten christlichen Lebens. Aus der verkehrten Lehre der Häretiker kommt dort das verkehrte Leben.⁵³ Folgerichtig ist bei den Christen rechter, guter Lebenswandel zu finden.⁵⁴ Dieser hat wiederum sein Vorbild in den Aposteln. Selbstverständlich sind sie Vorbild für den rechten Glauben.⁵⁵ Sie sind das besondere Vorbild der Priester und Bischöfe.⁵⁶ Die Vorbildlichkeit bleibt dabei freilich in allgemeinen Weisungen: Ehrliche, untadelige Lebensführung, wahre und unverfälschte Lehre.⁵⁷ Im bewußten Gegensatz zum aufgeblähten Vielwissen der Gnostiker fordert sie die Haltung geistiger Kleinheit und Bescheidenheit und dazu die Tat der Nächstenliebe.⁵⁸ Von ihr her leitet sich die Forderung geistiger Wachsamkeit und Beherrschung von Fleisch und Blut.⁵⁹ Die so erfaßte apostolische Lebenshaltung umschließt ein Stück Weltent-sagung: Die Apostel haben auf irdisches Hab und Gut verzichtet⁶⁰ und die ihnen darin nachfolgen, dürfen den „Lohn der Apostel“ erwarten.⁶¹ Eine an sich naheliegende asketische Ausweitung der „apostolischen Lebensform“ versagt sich Irenäus. Solche Lebensweise sieht er mit gnostischen, marcionitischen und enkratitischen Prämissen verknüpft. Deshalb wird sie von ihm abgelehnt.⁶² Doch bleibt zu beachten, daß Irenäus die Aufgabe materiellen

⁴⁸ Irenaeus, *adv. haereses* III 3, 2–3 (SC 34, 102). Vgl. dazu G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus* (Berlin–Hamburg 1963).

⁴⁹ Irenaeus, *adv. haer* IV 8, 3 (SC 472).

⁵⁰ *ebda* III 12, 13 (242).

⁵¹ IV 5, 3–4 (PG 7, 985/6); 8, 3 (995/6).

⁵² IV 13, 4 (SC 534/8); 16, 3–4 (564/70).

⁵³ II 32, 3–4 (832/3); III 12, 1–3 (SC 206); 15, 2 (274) u. a.

⁵⁴ III 4, 2 (116).

⁵⁵ IV 1, 1–2 (382/6); 26, 5 (726/8).

⁵⁶ III 3, 1 (102); IV 26, 3–5 (720/8).

⁵⁷ IV 26, 5 (728).

⁵⁸ II 26, 1 (800).

⁵⁹ IV 10, 1–2 (490/6); vgl. *Demonstratio* I 1, 13 (BKV 10); 2, 22 (16).

⁶⁰ IV 5, 3–4 (432/4); 8, 3 (470/6).

⁶¹ IV 12, 5 (520/5).

⁶² Beachte jedoch die originelle Deutung der „Feigenblätter“, die sich Adam und Eva als „*frenum continentiae*“ angelegt haben: III 23, 5 (390/7) und die nachsichtige Beurteilung der kulturlosen „Waldmenschen“: IV 30, 3 (780).

Besitzes als Ausdruck intensiverer Christuszugehörigkeit mit dem Apostel-leben in Verbindung gebracht hat. Gleichzeitig hat sich Irenäus dem früh-christlichen Lohngedanken angepaßt, in dem abgestufte jenseitige Vergeltung von diesseitiger Lebenshaltung abhängig gemacht wird. Der „Apostel Erb-anteil“ ist dabei ein zuvor nicht aufgestelltes Maß.⁶³

II. Die Ausgestaltung der imitatio apostolorum in den ältesten apokryphen Apostelakten

1. Das Apostelbild

Die wichtigeren Bausteine für die vita apostolica lieferten im ausgehenden 2. und im 3. Jh. zweifellos die apokryphen Apostelakten. Sie leisteten eine folgenreiche Umdeutung des Apostelbildes. Es ist hier nicht nötig, die ver-worrenen und reizvollen Wege nachzuzeichnen, die zur Entstehung dieser neuartigen Literatur im christlichen Raum geführt haben. Wir greifen daraus die fünf ältesten auf: Johannes-, Petrus-, Paulus-, Andreas- und Thomas-akten; sie datieren aus der Zeit 180–220. Geographisch sind sie syrischem und kleinasiatischem Milieu zuzuordnen.⁶⁴

a) Der Apostel als Wanderer

Die Erinnerung an die ntl. Jüngeraussendung führte die Aktenverfasser zum Bericht über die Aufteilung des Kosmos unter die zwölf Apostel.⁶⁵ Der Herr selbst weist jedem Apostel sein Arbeitsgebiet zu: Petrus und Paulus wirken in Rom, Johannes im kleinasiatischen Raum um Ephesus, Andreas in Achaia und Thomas im fernen Indien. Der Apostel ist unterwegs von Be-gleitern umgeben. Das gastliche Haus von Freunden nimmt ihn auf.⁶⁶ Fehlt ein solches, so gibt ihm die Herberge am Wege Unterkunft.⁶⁷ Zwar zieht er arm und mittellos über die Straßen, doch die bereitwillige Hilfeleistung, die ihm von allen Seiten zukommt, läßt ihn keine wirkliche Not leiden.⁶⁸ Seine Wanderung unterbricht der Apostel zur Predigt. Diese dient der Stärkung und Auferbauung der Gemeinden und der weiteren Verkündigung des Glau-bens.⁶⁹ Die Glaubenspredigt ist begleitet von liturgischem Tun: Taufe, Ölsal-bung, Sündenvergebung und Feier der Eucharistie – stets als Brot- und Was-

⁶³ V 36, 2 (1223 A) kennt eine verschieden gestufte Vergeltung im Jenseits, die aber noch nicht mit bestimmten irdischen Lebenshaltungen in Verbindung gebracht wird.

⁶⁴ Kurze Behandlung aller Fragen zu den apokryphen Apostelakten bei E. Hen-necke, W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II (Tübingen 1964).

⁶⁵ Z. B. Acta Thomae 1 (Acta II 2, 99, 2–100, 5 Lipsius-Bonnet); vgl. Hennecke-Schneemelcher 17/20.

⁶⁶ Acta Pauli et Theclae 2 (I 236, 5–237, 3) – Auf die Anführung weiterer Pa-ralleltexte verzichte ich.

⁶⁷ Acta Johannis 60 (II 1, 180, 11–13).

⁶⁸ Actus Vercell 17 (I 65, 18–25); 19 (66, 14–16).

⁶⁹ Acta Joannis 18 (161, 4–7); 33 (168, 7–19); 55 (179, 4–5).

sermahl.⁷⁰ Im Apostel als Liturgen finden wir damit – von ganz geringen Ansätzen im NT abgesehen – eine neue Größe für die weitere imitatio apolorum.

b) Der Apostel als Wundertäter

Viel wichtiger für die weitere Geschichte der vita apostolica ist freilich der Apostel als Wundertäter. In der Tat steht den Aposteln der apokryphen Akten unbegrenzte Wundermacht zur Verfügung. Die Aktenverfasser mögen sich an die Verheißung des Herrn (Mk 16, 17–18) erinnert haben – auch an den Bericht der Apg über Petrus und Paulus, in dem die beiden Apostel bereits zu Wundermännern im Stile des heidnischen *θεῖος ἀνὴρ* herangewachsen sind: Petrus ist bis in seinen Schatten hinein wundermächtig (5, 15) und Paulus teilt seine Wundermacht gar seinen Kleidungsstücken mit (19, 12). Die in den apokryphen Akten erzählten Wundertaten umgreifen das ganze Repertoire aller erdenklichen Mirakel: Krankenheilungen – Totenerweckungen (bei Petrus und Johannes bis zur Peinlichkeit gehäuft) – Dämonenbeherrschung (Tempelzerstörung) – unheimliche Straf Wunder – Kenntnis von Geheimnissen – Herrschaft über das Tier und die Natur. Die Wundertaten werden leicht zur spektakulären Angelegenheit.⁷¹ Zum rechten Verständnis ist jeweils der Kontext zu berücksichtigen. Dadurch verlieren die Wunderberichte manches von ihrem spektakulären und grotesken Gepräge. Die Wundertat wird nie im eigenen Namen vollbracht. Sie ist immer als Gottes Tat ausgegeben.⁷² Damit heben sich die Wunder der Apostel von den Schau stücken der *θεῖοι ἄνδρες* ab. Dazu sind die Wunder dem missionarischen Wirken der Apostel eingebunden: Sie wollen zum Glauben führen und im Glauben bestärken. Das Bekenntnis: „Unus deus, unus deus Petri“⁷³ ist ganz folgerichtig die rechte Reaktion der Menge auf eine Wundertat des Apostels.

c) Der Apostel als Asket

Besonders folgenschwer ist der letzte Zug am Apostelbild der apokryphen Akten: Es ist beherrscht vom asketischen Profil. Die Apostel sind durch und durch zu asketischen Gestalten geworden: Besitz-, Nahrungs- und Geschlechtsaskese sind für alle asketischen Bewegungen selbstverständliche Haltungen. Für die Akten aber nicht nur das: Die Askese wird zum wesentlichen Inhalt des apostolischen Kerygmas. Bei näherem Zusehen schrumpft die ganze Christusbotschaft zusammen auf das „Wort von der Enthaltensamkeit und

⁷⁰ Liturgische Feiern werden besonders in den Thomasakten geschildert. Vgl. dazu H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 238/49.

⁷¹ Einzelbelege erübrigen sich. Zum Zusammenhang mit außerchristlichen Parallelen vgl. R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Stuttgart 1932).

⁷² Das wird besonders ersichtlich aus den Gebeten vor und nach einem Wundervollzug.

⁷³ *Actus Verc.* 26 (73, 36) – Vgl. E. Peterson, *Εἰς θεός* (Göttingen 1926).

Auferstehung“;⁷⁴ die beiden inhaltlichen Bestimmungen sind dabei in konditionaler Zuordnung zu verstehen: Auferstehung gibt es nur, wo die Enkrateia gelebt wird. Zwar meint Enkrateia allumfassende Askese. Im Bereich unserer Akten ist sie jedoch auf geschlechtliche Enthaltensamkeit eingeschränkt. Der Apostel selbst tritt ehelos auf und seine Predigt zielt auf die Auflösung schon bestehender oder die Verhinderung bevorstehender Ehen. Petrus läßt seine Tochter in ihrer Krankheit; diese ist ihr zum Heil, denn so wird sie jungfräulich bleiben.⁷⁵ Das Gut der körperlichen Unversehrtheit steht also über dem der körperlichen Gesundheit. Von hier ist nur ein kleiner Schritt bis zur weiteren Festlegung, nach der das Gut der Jungfräulichkeit über dem des Lebens steht.⁷⁶ Paulus veranlaßt die Ikonierin Thekla zur Auflösung ihrer Verlobung mit Tamyris.⁷⁷ Er nimmt Thekla zum apostolischen Dienst an und lebt mit ihr in wunderlicher Syzygie, die m. E. rein literarische Erfindung ist, eine Konkurrenzerscheinung zum gleichlautenden Phänomen in gnostischen Kreisen, wo dem Apostel ebenfalls die Jüngerin zugeordnet ist. Thomas löst in Andrapolis die eben geschlossene Ehe der Königstochter auf,⁷⁸ bekehrt den Obersten Sifôr und seine Familie zur Auflösung der ehelichen Gemeinschaft,⁷⁹ trennt Mygdonia und Tertia von ihren Gatten⁸⁰ und führt das junge Prinzenpaar Vazan und Mnêsar zu nur geistiger Lebensgemeinschaft⁸¹ – um nur ein paar Beispiele aufzugreifen. Es sind geschlechts- und ehefeindliche Tendenzen, die sich in diesen Apostelpredigten kundtun. Die Ehe ist dem Menschen etwas Fremdes – ein *ἀλλότριον*.⁸² Die Ehelosigkeit ist grundsätzliche Forderung für den Eingang in das Reich Gottes: „Es ist unmöglich, daß ihr in das ewige Leben eingeht, das ich euch verkünde, wenn ihr euch nicht von euren Frauen befreit, desgleichen ihr Frauen von euren Männern“⁸³ Die Tendenz wird noch überboten, wenn in den Paulusakten „der getaufte Löwe die Löwin nicht mehr ansieht“.⁸⁴

Der Apostel als wundermächtiger Asket, das ist der entscheidende Fund der apokryphen Akten. Wunder und Askese sind in der antiken Welt einander eng zugeordnet: Das Wunder ist die Folge der Askese zum einen und der Beweis für wirkliches asketisches Leben zum andern. Der Apostel ist damit zum Heroen geworden und wird in dieser Gestalt die weitere imitatio apostolorum beherrschen. Gerade die monastische und kanonische vita apo-

⁷⁴ Acta Pauli et Theclae 5 (238, 11).

⁷⁵ Petrusakten, kopt. Fragment (188/90 Hennecke-Schneemelcher).

⁷⁶ Ebda 190 (aus Ps-Titus, de dispositione sanctimonii. – Vgl. dazu die Verherrlichung des Selbstmordes zum Schutze der Jungfräulichkeit bei Eusebius von Emesa, Homilie VI de martyribus (Discours conservés en latin (Louvain 1953) 151/75 Buytaert).

⁷⁷ Dies ist das eigentliche Thema der Paulus-Thekla-Akten.

⁷⁸ Acta Thomae 11–15 (115, 13–122, 5).

⁷⁹ Ebda 62–67 (178, 14–185, 3).

⁸⁰ 82–118 (197, 12–229, 4).

⁸¹ 139–158 (245, 17–269, 7).

⁸² Acta Andreae 8 (II 1. 41, 23–24).

⁸³ Acta Thomae 101 (214, 5–8).

⁸⁴ Paulusakten, kopt. Fragment (269 Hennecke-Schneemelcher).

lica des MA wird mit diesem Pfund wuchern, wenn sie außerhalb des monasteriums die Möglichkeit zum apostolischen Leben rundweg verneint.⁸⁵

2. Die Quellen des Bildes

Aus welchen Quellen zog diese neue Vorstellung vom Apostel ihre Nahrung. Daß die mageren – zum Teil auch gegenteiligen Auskünfte – des NT dazu nicht ausreichen, ist einsichtig. Daß bei der literarischen Gestaltung des tendenziösen Apostelbildes in weitem Maße der heidnische *θεῖος ἀνὴρ* Pate gestanden hat, bedarf keiner weiteren Ausführung. Doch wir fragen nach dem Ursprung dieser tendenziösen Gestaltgebung.

a) Dafür ist zunächst ganz allgemein an den Aufbruch asketischer Strömungen in der Kirche des 2. Jhs. zu erinnern. In schüchternen Ansätzen läßt er sich innerhalb der Kirche verfolgen. Seine eigentlichen Träger sind freilich Randexistenzen: Montanus, Tatian und der Enkratismus, Markion mit seiner eigenen Kirche und die gnostischen Gemeinden. Gerade diese aus der Kirche hinausgedrängten Männer und Gruppen tragen rückwirkend ihre Bausteine zum asketischen Leben innerhalb der Kirche bei. Die Weise der Beeinflussung geschieht in der Denkstruktur des *quo-magis*: Wenn schon die . . . um wieviel mehr dann wir. In einem askesefreundlichen Milieu sicher ein Beweis, dem der Erfolg nicht versagt bleibt.⁸⁶

b) Der Beitrag der Gnosis

Es ist eine verlockende Versuchung, die Apostelgestalt der Akten in ihrer Gänze in der Gnosis anzusiedeln. Sicher hat die gnostische Bewegung einen ganz entscheidenden Beitrag geleistet. Das jedoch nicht in dem Sinne, daß die Apostel der Akten nun ganz und gar in den gnostischen Mythos eingespannt würden.⁸⁷

Die unmittelbare Beeinflussung kommt von anderer Seite: vom gnostischen Apostel. Auch die Gnostiker hatten sich der 12 Apostel bemächtigt und sie in ihre Systeme eingespannt.⁸⁸ Dabei sind die Apostel zu notwendigen Erscheinungen des gnostischen Weltbildes geworden. Sie werden zu überragenden Gestalten.⁸⁹ Diese Überhöhung der gnostischen Apostel ist eine Folge der gnostischen Christologie, die ganz und gar doketisch ist. Die Verkürzung der

⁸⁵ Ps-Rupert von Deutz, *De vita vere apostolica* II 15–17 (PL 170, 631 D/3 B).

⁸⁶ S. Frank, *Angelikos Bios* 161; H. Chadwick, *Art. Enkrateia* = RAC 5, 361/2.

⁸⁷ Solche Versuche liegen z. B. vor in G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten* (Göttingen 1938); C. L. Sturhahn, *Die Christologie der ältesten Apostelakten* (Heidelberg 1951 = Mikrofilm, Göttingen 1952). Das von diesen Verfassern übernommene Schema vom „erlösten Erlöser“ ist grundsätzlich überprüft und korrigiert worden von C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen 1961). Wohlthuend setzen sich z. B. die gottesdienstlichen Feiern der Akten von denen der Gnostiker ab; vgl. L. Fendt, *Gnostische Mysterien* (München 1922).

⁸⁸ Dagegen wehrte sich vor allem Irenäus in seiner antignostischen Polemik.

⁸⁹ Vgl. dazu besonders die Rede der Apostel in den „gnostischen Evangelien“.

Christusgestalt im Verzicht auf die Realität ihrer irdischen Existenz korrespondiert mit der Erhöhung der gnostischen Apostelgestalt. Die Nahtstelle zwischen Gott und Mensch ist im gnostischen System nicht mehr ein menschengewordener Gottessohn, sondern der in den göttlichen Äon emporgehobene Apostel. Die Apostel werden zu neuen Heilandsgestalten und übernehmen die irdische Erlöserfunktion, nachdem der irdische Jesus aller Eigenbedeutbarkeit beraubt ist. Dazu weiß sich die gnostische Gemeinde im Besitz besonderer Offenbarungen, die die Apostel vom Herrn erhalten haben. Ihre Schulgründer haben sie übernommen und in der Schultradition werden sie treu und unverfälscht weitergegeben. Durch solche Diadoche bleibt der Apostel der gnostischen Gemeinde erhalten; im gnostischen Lehrer und Verkünder lebt er fort. Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, wie dieses System die kirchliche Lehre von der apostolischen Sukzession beeinflusst hat.⁹⁰ Es ist hier nur festzuhalten, daß diese gnostische Apostelgestalt – vermischt mit einem kräftigen Schuß derber Vulgarisation – das Apostelbild der apokryphen Akten entscheidend mitgestaltet hat.

c) Die Entwicklung eines neuen „Heiligkeitsideals“

Damit kommen wir zu einer innerkirchlichen Entwicklung, die ebenfalls am Apostelbild der Akten mitgemalt hat.

Die Heilsbotschaft Christi umschließt eine Relativierung der gegenwärtigen Welt, da sie ihr ein sicheres Ende setzt. Die Botschaft von der vergänglichen Welt führt aus sich heraus zu distanzierter Haltung ihr gegenüber. Von daher ist es selbstverständlich, daß zur christlichen Verkündigung auch Elemente gehören, die ein asketisches Leben begünstigen. Der asketische Ansatz in der Christusbotschaft läßt verschiedene Deutemöglichkeiten zu und erlaubt eine Aktualisierung in verschieden mächtiger Intensität. Das führt innerhalb der urkirchlichen Gemeinschaft rasch zu einem neuen Verständnis christlicher Heiligkeit. Die Christen der Paulusbriefe sind heilig, weil sie von Christus erlöst sind. Ihr Heiligsein ist zunächst indikativische Aussage. Der Imperativ „seid heilig“ ist nur die Konsequenz aus dem vorausliegenden Indikativ. Die christliche Lebenshaltung ist also primär gar nicht konstitutiv für die Heiligkeit. Sie wird es aber, sobald die stufenweise Erfüllung des genannten Imperativs zum Gradmesser der Heiligkeit wird, sobald Heiligkeit mit ethischer Vollkommenheit gleichgesetzt wird. Dann wachsen aus der Christengemeinde, die an sich heilig ist, Einzelglieder heraus, denen in besonderer Weise Heiligkeit zugestanden wird. Ein überaus wichtiges Dokument dieser Entwicklung ist in der nachapostolischen Zeit der 1. Klemensbrief mit seiner umfassenden Ethisierung der christlichen Heilsbotschaft. Im Hirten des Hermas ist die perfektionistische Deutung der Heiligkeit besonders greifbar. Im „Weinberggleichnis“ wird ein Arbeiter geschildert, der mehr an persönlicher Leistung aufbringt als das von ihm ausdrücklich Geforderte.⁹¹ Damit sind

⁹⁰ G. G. Blum, aO.; N. Brox, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Salzburg 1966) 116/68.

⁹¹ Pastor Hermae, Similitudo V 2 (GCS 52, 20–54, 10 Whittaker).

zwei Verhaltensmöglichkeiten des Christen angedeutet: Der Christ kann sich in seinem Leben mit der Erfüllung der notwendigen Gebote begnügen – er kann aber auch mehr tun.⁹² Das Christenleben kann in mehrstufiger Intensität gelebt werden: „Wenn du die Gebote hältst, wirst du Gott wohlgefällig sein. Wenn du über das Gebot hinaus etwas Gutes tust, erwirbst du dir überreichen Lohn und du wirst angesehener sein bei Gott.“⁹³ Dem Mehr an ethischer Leistung im Diesseits, entspricht der reichere Lohn im Jenseits.⁹⁴ Ein gleich wichtiges Zeugnis sind einige umstrittene Texte des Didache-Interpolators. Der letzte Bearbeiter der Didache weiß von der Notwendigkeit liturgischer Kasuistik⁹⁵ und von ethischem Minimalismus oder Maximalismus: „Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein. Wenn du es aber nicht kannst, dann tue wenigstens das, was du vermagst.“⁹⁶ Auch hier ist wieder von einer zweigestuften Erfüllungsmöglichkeit der Forderung des Herrn die Rede. Beim Hirten des Hermas war der Weg nach oben geöffnet, hier wird eine untere Grenze angegeben. Solche Unterscheidungen in Notwendiges und Mögliches lassen individuelle Heiligkeit auf Grund ethischer Vollkommenheit in der Kirche selbstverständlich werden. Eine Kirche, die sich in dieser Welt einrichten muß, die die Realität der Sünde auch in der eigenen Gemeinschaft erfährt, wagt es nicht mehr, sich rundweg als außerwählte eschatologische Gemeinde der Heiligen zu verstehen. Nomismus und Perfektionismus verteilen die Heiligkeit auf ethisch besonders vollkommene Glieder der Kirche.⁹⁷

Die besondere Heiligkeit ist von Anfang an auch mit asketischer Haltung und Leistung verbunden. Sie bekundet sich in einer Lebensform, in der die dem Christen immanente Weltstanz in sichtbarer Weise demonstriert wird. Wie in allen asketischen Lebensformen äußert sie sich in Besitz-, Nahrungs- und Geschlechtsaskese. Die Glieder der Urkirche werden in der lukanischen Idealschilderung als Vertreter einer Güteraskese vorgestellt. Die nachapostolische Zeit trägt unbedenklich feste Fastenvorschriften und damit Ansätze zu einer Nahrungsaskese ins Christentum. Die Hervorhebung der Virginität zeigt von Paulus an eine kontinuierliche Linie.

Die Entwicklung läuft dahin, daß einzelne Glieder der Gemeinde diese Haltungen an sich ziehen. Die verklärende Rückschau späterer Generationen spricht ihnen noch die Wundermacht zu. So ist der Grund gelegt für eine besondere, individuelle Heiligkeit. Die Stufen der Entwicklung können nur angedeutet werden. Das Papiaszeugnis über die jungfräulichen Töchter des

⁹² ebda V, 3, 2–3 (54, 11–18); vgl. die „opera supererogatoria“ der klassischen Moraltheologie.

⁹³ Similitudo V, 3 (54, 11–55, 12).

⁹⁴ In V, 3, 5–7 (54, 21–55, 7) ist besonders Fasten als solche Mehrleistung angegeben; in Mandatum V 4 (28, 20–29, 3) die Enthaltung von der zweiten Ehe.

⁹⁵ Didache 7, 2–4 (232, 19–25 Audet) zur Taufspendung.

⁹⁶ Ebda 6, 2–3 (232, 14–17).

⁹⁷ Bei Ignatius von Antiochien wird ersichtlich, wie die Enteschatologisierung nicht nur zur Ethisierung und Moralisierung der Heiligkeit führt, sondern auch zu ihrer Institutionalisierung, die bereits das cyprianische „Extra ecclesiam nulla salus“ vorwegnimmt.

Philippus, die mit einer Totenerweckung verbunden werden, über den Herenjünger Justus Barsabas, der tödliches Gift trinken konnte ohne Schaden zu nehmen⁹⁸ – das negative Spiegelbild solcher Heiligkeit: die phantastische Judas-Überlieferung beim gleichen Schriftsteller.⁹⁹ Das Martyrium des Herenbruders Jakobus ist der wichtigste Markstein in diesem Prozeß. Jakobus vereinigt Askese, Wundermacht und dazu den gewaltsamen Tod für Christus.¹⁰⁰ Die ältesten Zeugnisse über die Martyrer verbleiben in dieser Bahn und erklären ihre Helden durch die genannten drei Elemente zu den eigentlichen Heiligen. Damit ist der Martyrer das bevorzugteste Glied der Kirche.

Die Apostel sind daher in Gefahr, ihre Vorzugsstellung einzubüßen. Dem wird am besten dadurch begegnet, daß der Apostel eben selbst zum Martyrer wird. Die Apg hatte ihn zum Zeugen Christi gemacht. Die Literatur des späten 2. Jhs. macht ihn nun – von Johannes abgesehen – zum Blutzegen. Mit der Verbindung Apostel – Martyrer ist die Dominanz des Apostels gewahrt – er ist zum Heiligen schlechthin geworden. – In einer Zeit, da die Kirche im schmerzvollen Prozeß der Selbstfindung steht, da sie die exakte Trennung von Rechtgläubigkeit und Ketzerei zu leisten hat und sich als die apostolische Kirche erkennt, mußte der Apostel notwendig zur konkurrenzlosen Idealgestalt erhoben werden.

III. Die Deutung der vita apostolica bei Origenes

Den letzten Baustein zur Geschichte der frühchristlichen vita apostolica trägt Origenes bei.¹⁰¹

a) Größe und Vorbildlichkeit der Apostel

Der Alexandriner weiß um die zwölf Jünger als die Apostel des Herrn.¹⁰² Des Celsus' Polemik fordert ihn zu ausführlicher Verteidigung der Apostel heraus.¹⁰³ Aus diesem Grunde muß er sich auch mit dem Verräter Judas be-

⁹⁸ Eusebius, Hist. eccl. III 39, 9–10 (GCS II 1, 288, 17–290, 4 Schwartz).

⁹⁹ Papias über Judas, Papiasfragment III (Aland, Synopsis 470).

¹⁰⁰ Eusebius, Hist. eccl. II 23 (164, 16–174, 17).

¹⁰¹ Selbstverständlich bietet auch Klemens von Alexandrien reiches Material für die vormonastische Geschichte der vita apostolica. Die Wege seiner Deutung verlaufen ähnlich wie bei Origenes: Im Apostel erkennt Klemens den „wahren Gnostiker“ seines Systems. Die Apostelgestalt ist damit spiritualisiert und enthistorisiert; der „wahre Gnostiker“ der Gegenwart kann jetzt an der Stelle der Apostel stehen: „Kurz, dieser Gnostiker tritt an die Stelle der dahingeshiedenen Apostel, indem er richtig lebt, genau erkennt, die Geeigneten unterstützt, die auf den Nächsten lastenden Berge versetzt und die Unebenheiten ihrer Seelen ausgleicht“ (Strom VII 77, 4 (GCS 55, 8–11 Stählin).

¹⁰² Neben dem Kreis der „zwölf Apostel“ weiß Origenes auch um andere Jünger, die Apostel waren.

¹⁰³ Contra Celsum I 62–65 (GCS I 113, 6–116, 8).

schäftigen.¹⁰⁴ Mit besonderer Liebe und Begeisterung verweilt Origenes bei Paulus, der ganz und gar dem Kreis der Apostel einverleibt ist, ja als hervorragendster Vertreter der Apostel gezeigt wird.¹⁰⁵ Von der Problematik des paulinischen Apostolats spricht Origenes nie. Paulus ist der Ersthahmer Christi,¹⁰⁶ der größte unter den Aposteln,¹⁰⁷ der für alles geeignete Zeuge,¹⁰⁸ der Lehrer der Kirche einfachhin,¹⁰⁹ Die auszeichnenden Würdenamen gehen noch weiter: Paulus ist heilig,¹¹⁰ selig und weise.¹¹¹ Er ist der wissenschaftlichste unter den Pontifices und der erfahrenste unter den Priestern.¹¹² Wie den anderen Aposteln steht auch ihm das Prädikat des *θεῖος ἀνὴρ* zu.¹¹³ Weder für seine Autorität noch für seine Vollkommenheit gibt es eine Einschränkung. In Moses, dem größten der Propheten, verfügt Paulus über sein eigenes atl. Vorbild.¹¹⁴

Die Quelle des origenischen Paulusbildes sind die Paulusbriefe, die der Alexandriner freilich gerade auch in den Passagen der Selbstaussagen mit seinen eigenen Augen liest. Daher stellt er ihn an die Spitze der wenigen Ausgewählten, Frommen und Gerechten.¹¹⁵ In allen Tugenden ist er bewährt: Er besitzt die wahre Demut,¹¹⁶ in Leiden, Versuchungen und Verfolgungen bewahrt er die *ἀπάθεια*.¹¹⁷ Er lebt in der Sorge um die Brüder¹¹⁸ und ist zum stellvertretenden Opfer für sie bereit.¹¹⁹ Er erweist sich als der große Athlet im Kampf gegen die Sünde und den Satan.¹²⁰ Darüber hinaus darf ihm Origenes auch geistige Vorzüge zusprechen: Paulus ist im Besitz sonst verborgenen Wissens.¹²¹ Ihm ist die Schau in die jenseitige Welt zuteil geworden.¹²² Sein Schauen und Wissen bewahren ihn in der ständigen Gottesgemeinschaft.¹²³ An die Stelle der *πίστις* setzt Origenes bei Paulus die vollkommene *γνωσις*. Damit wird Paulus zum vollkommenen Pneumatiker im origenischen

¹⁰⁴ Contra Celsum II 1 (118, 26–28); 12 (141, 13–15); 19 (149, 8–11) u. a. – Eine recht originelle Deutung des Judas in Ex hom. VI 2 (VI 193, 10–15): Judas war zunächst das vom Herrn gerittene Pferd, dann aber nahm er den Teufel als Reiter auf und ritt gegen den Herrn.

¹⁰⁵ W. Völker, Paulus bei Origenes = ThStK 103 (1931) 258/79.

¹⁰⁶ Com. in Mt X 5 (X 5, 18–6, 2).

¹⁰⁷ In Num hom. III 3 (VII 7, 4).

¹⁰⁸ In Num hom. XXVI 6 (VII 253, 10); vgl. in Cant Cant II (VIII 126, 22–23).

¹⁰⁹ In Gen hom. V 1 (VII 184, 21).

¹¹⁰ Com. in 1 Cor, fragm. XXXV (JthSt 9, 505).

¹¹¹ Contra Celsum V 65 (68, 14).

¹¹² In Lev hom IV 6 (VI 324, 17–18).

¹¹³ De princ. IV 2, 6 (V 317, 15).

¹¹⁴ Eine Textzusammenstellung bei K. Rahner, Le début d'une doctrine de cinq sens spirituels chez Origène = RAM 13 (1932) 136.

¹¹⁵ In Num hom. XXI 2 (201, 26–207, 1).

¹¹⁶ In Jer hom. VIII 4 (III 59, 19–22); in Ex hom. IX 5 (VIII 414, 25–415, 7) u. ö.

¹¹⁷ In Jer hom. III 1 (305, 5–19); fragm. XXX (III 214, 23–24).

¹¹⁸ In Lew hom. IV 6 (VI 324, 18–325, 20).

¹¹⁹ In Num hom. XXIV 1 (225, 28–226, 3).

¹²⁰ De oratione XIV 6 (II 333, 14–16); in Num hom. XXV 6 (242, 4–9) u. ö.

¹²¹ In Cant Cant II (157, 15–19).

¹²² Exhort. ad mart XIII (I 13, 15–19); com. in Jo I 28 (IV 35, 14–36, 26) u. ö.

¹²³ In Leo hom. XII 4 (VI 462, 9–26); in Num hom. IX 2 (57, 8–14).

Stil. Das ist das Anliegen des Alexandriner in seiner Pauluszeichnung.¹²⁴ Am tatsächlichen Paulusleben, wie dem der übrigen Apostel, ist Origenes dagegen weniger interessiert. Die Bevorzugung der geistigen Eigenschaften des Apostels verraten, daß Origenes' Interesse der bleibenden, zeitlosen Apostelgestalt geglont hat. Die Lösung aus dem ursprünglichen historischen Rahmen erleichtert die Spiritualisierung der vorgegebenen Persönlichkeit. Durch die Enthistorisierung kann Origenes den Apostel besser aktualisieren. Freilich nimmt in diesem Prozeß der Gezeichnete die Züge des Zeichners an. Der Paulus des Origenes wird notwendig zum vollkommene Pneumatiker, den Origenes in sich selbst Gestalt gewinnen lassen will. Damit verfälscht Origenes den ursprünglichen Paulus eigentlich nicht. Es ist die legitime Interpretation für eine veränderte Situation und die Ausrichtung der ursprünglichen Gestalt auf ein neues Ziel. Dieses Ziel, der vollkommene Pneumatiker, steht nicht im Gegensatz zum originalen Paulus und seiner Botschaft. Was uns hier Origenes zeigt, ist übrigens nicht ganz neu. Er geht unmittelbar in der Spur des alexandrinischen Klemens. Davor und daneben gingen die apokryphen Apostelakten den gleichen Weg. Marcion kann mit seiner eigenwilligen Formung eines Paulusbildes in diesem Zusammenhang ebenfalls erwähnt werden. Schließlich sei auf die Anfänge dieser Untersuchung bei Klemens Romanus und Ignatius verwiesen. Die als vorbildliche Gestalt erwählte Persönlichkeit wird jeweils für die eigene Zielsetzung umgeformt. Das Vorbild ist gar keine vorgegebene, starre Größe; es ist vielmehr Produkt subjektiver Überlegungen und wird durch deren Projektion zu neuem Leben erweckt. So kommen wir zur paradoxen Feststellung: Nicht der „Heilige“ bestimmt das Maß seiner Nachahmung, sondern seine vom späteren Bewunderer aufgestellte Nachahmung formt das Bild des „Heiligen“. Diese Art, einem Heiligenleben zu begegnen, wird lange Grundgesetz christlicher Hagiographie bleiben.

Was bislang von Paulus allein gesagt wurde, gilt auch von den übrigen Aposteln. Auch sie sind Heilige,¹²⁵ Selige,¹²⁶ Bewunderungswürdige¹²⁷ und Vollendete.¹²⁸ Derlei auszeichnende Epitheta dienen Origenes dazu, die Apostel als vollkommene Pneumatiker darzustellen. Das wird besonders deutlich aus Texten, in denen er die Wandlung beschreibt, die die Berufung zum Apostolat durch den Herrn bewirkte. Die Auserwählung führte die Apostel in die ständige Gemeinschaft mit dem Herrn. Das gab ihnen Anteil an seiner Lichtfülle und bestellte sie selber zum „Licht der Welt“.¹²⁹ Als Lichtmenschen sind sie ohne „Makel und Runzeln“ und bilden für Origenes die wahre Kirche.¹³⁰ Der Herr führte sie in seiner Unterweisung weg vom Irdischen,

¹²⁴ Vgl. zu dieser Umwandlung W. Völker, aO. 279 und de Lubac, aO. 309/10.

¹²⁵ Com. in Jo II 20 (77, 8); XIII 47 (274, 1–14); vgl. F. Fäßler, Der Hagionsbegriff bei Origenes (Freiburg 1958).

¹²⁶ In I Sam, fragm. IX (III 298, 12).

¹²⁷ In Jer hom. XIV 14 (III 120, 14); XIX 13 (169, 12).

¹²⁸ Ebda. XVI 5 (137, 25–26); com. in Mt XII 40 (X 158, 30).

¹²⁹ In Gen. hom. I 6 (VI 7, 22–8, 12); vgl. Com. in Jo II 20 (IV 77, 7–10); XIII 48 (274, 12–20).

¹³⁰ In Gen hom. I 6 (8, 10–12).

von den Sinnendingen zum Übersinnlichen. In ihnen hat er das ursprüngliche Gottesbild wiederhergestellt. Die *imago diaboli* ist in ihnen durch die *imago Dei* ersetzt.¹³¹ Damit erreicht Origenes sein Ziel, denn im Pneumatiker ist das reine Gottebild erhalten. Er spricht dies auch deutlich aus, wenn er den Aposteln „pneumatische Natur“ zugesteht.¹³² Ihr Pneumatikertum ergibt sich vorab aus ihrem Schriftverständnis und ihrer Fülle an Gnosis.¹³³ Daneben zeigt sich die pneumatische Natur auch in ihrer ethischen Vollkommenheit.

Aus der Umformung der Apostel zu origenischen Pneumatikern ergibt sich ihre umfassende Vorbildlichkeit für das Christenleben, auf der Origenes eifrig beharrt. Die ständige Gemeinschaft mit dem Herrn lernt der Pneumatiker von den Aposteln.¹³⁴ Diese sind ihm Vorbilder im rechten Beten.¹³⁵ Sie gehen ihm voran in der Demut und im Kampf gegen die Sünde.¹³⁶ Auch die Haltung rechter Enthaltensamkeit kann der Pneumatiker an den Aposteln ablesen.¹³⁷

Der Vorbildlichkeit auf seiten der Apostel soll die Nachahmung (*μίμησις*, imitatio) auf seiten derer, die Origenes zu wahren Pneumatikern machen will, antworten. Die geistige Führung des Origenes zielt dabei darauf ab, im Pneumatiker das ursprüngliche Gottesbild wiederherzustellen, wie er es in den Aposteln verwirklicht sieht. Auch der Pneumatiker soll ganz „pneumatischer Natur“ werden. Wo auf dem Weg zu diesem Ziel die Vorbildlichkeit der Apostel erkannt und angenommen wird, da gesteht Origenes Ähnlichkeit mit den Aposteln zu. So sieht er in rechtem Beten die Weise des apostolischen Betens aufgenommen.¹³⁸ Der Christ, der nach Mt 19, 16–30 auf materiellen Besitz verzichtet, lebt wie die Apostel.¹³⁹ In der Gemeinde, die in friedlicher Glaubenseinheit verbunden ist, weiß Origenes den Idealzustand aus Apg 4, 32 erhalten.¹⁴⁰ Jede vollendete Beherrschung des somatischen Menschen rückt an die Seite der Apostel.¹⁴¹ Wer Lehre und Leben der Apostel nachahmt, darf wissen, daß auch er den Herrn trägt.¹⁴²

b) Die Nachfolge der Apostel

Die Nachahmung der Apostel führt mit innerer Notwendigkeit zur Nachfolge in dem Sinne, daß der apostelgleiche Pneumatiker an die Stelle der

¹³¹ Ebda. I 13 (VI 18, 5–15).

¹³² Com. in Jo II 20 (IV 77, 7–10).

¹³³ Ebda. XIII 48 (274, 12–20); in Lib. Jesu Nave hom. XX 5 (VII 424, 13–17).

¹³⁴ In Gen hom. I 7 (VI 9, 28–10, 5).

¹³⁵ Z. B. De oratione XXIX 4 (II 383, 10–29).

¹³⁶ In Ez hom. IX 5 (VIII 414, 32–415, 4).

¹³⁷ Contra Celsum III 76 (I 268, 7–10); VII 50 (II 201, 19–20); in Num hom. VII 3 (VII 43, 8–27) u. ö.

¹³⁸ Exhort. ad mart. III (I 4, 25); de oratione XXVIII 8 (II 380, 8); 9 (381, 2).

¹³⁹ Com. in Mt XV 17 (X 398, 1–16); 18 (402, 31–35).

¹⁴⁰ In Lib. I Reg hom. I 4 (VIII 6, 7–11); in Ez hom. IX 1 (VIII 406, 1–4); com. in Mt XIV 1 (X 275, 15–25). Apg 4, 32 wird jedoch bei Origenes noch nicht mit dem Begriff *vita apostolica* verbunden.

¹⁴¹ Com. in Mt, ser. 94 (XI 212, 4–6).

¹⁴² In Lucam hom. XXXVII (IX 218, 25–219, 3).

Apostel tritt. Dieser Prozeß ist bei Origenes erleichtert durch die von ihm durchgeführte Enthistorisierung und Spiritualisierung der Apostelgestalten. Bei der Nachfolge der Apostel ist hierbei nicht an eine amtsmäßige Sukzession zu denken. Wohl legt Origenes auch auf eine Diadoche dieser Art Wert. Die apostolische Lehre lebt in der Kirche fort. Eine Reihe von Tradenten, angeführt von der Erstgeneration der Apostelschüler, ist ihr Träger.¹⁴³ Doch läßt sich die Apostelnachfolge nicht auf die amtliche Hierarchie einschränken; den Amtsträgern gesteht Origenes ohnehin nur eine „scheinbare Vorrangstellung“ zu.¹⁴⁴ Für Origenes liegt die Linie der Apostelnachfolge vor allem auf der pneumatischen Ebene. Dabei weiß er um zwei Wege, um an die Stelle der Apostel zu gelangen.

Der eine Weg ist der des Martyriums. In der Tat sind die Martyrer für Origenes legitime Apostelnachfolger. Schon ihr Titel (*μαρτυρς*) verbindet sie mit den Aposteln. Diese haben durch ihr Wort und ihr Leben Zeugnis für den Herrn abgelegt, die Martyrer in ihrem Tode.¹⁴⁵ In ihrem Tode vollziehen sie die gleiche Weltentsagung wie die Apostel sie in ihrem Leben verwirklichten.¹⁴⁶ Sie trinken genauso wie die Apostel den Kelch des Herrn.¹⁴⁷ Sie besitzen wie die Apostel die Vollmacht der Sündenvergebung.¹⁴⁸ Mit solchen Angaben stellt Origenes die Martyrer an die Stelle der Apostel, deren Präsenz der Kirche damit auf eine neue Weise vermittelt ist. In den geist-erfüllten Martyrern leben und wirken die Apostel weiter. Die Martyrer dürfen deshalb auch für sich den Lohn der Apostel erhoffen: Tiefere Gnosis wird ihnen zuteil¹⁴⁹ und Anteil an der Freude und dem Tanz der Apostel versprochen.¹⁵⁰ Lohnverheißung dieser Art gehört zu jedem Nachfolgeschema.

Den anderen Weg der Apostelnachfolge geht der Pneumatiker. Hat er in seinem stufenweisen Aufstieg die vorbildlichen Haltungen der Apostel nachgeahmt, so darf er – am Ziel angekommen – wissen, daß er den Aposteln gleichgestellt ist. Er ist nun wahrer Nachfolger der Apostel. Während die einfachen Gläubigen in ihrer Lebensführung sich an das Wort der Propheten und Apostel zu halten haben, überspringen die Pneumatiker diese Zwischenstufe. Ihnen ist wie den Propheten und Aposteln der unmittelbare Zugang zum Herrn eröffnet. Der Vollkommene wird vom Herrn selbst belehrt.¹⁵¹ Er versteht schon das „ewige Evangelium“ und kann danach leben.¹⁵² Daher kann der pneumatische Apostelnachfolger auch über den kirchlichen Amtsträgern stehen.¹⁵³ Wenn Origenes in den Aposteln die vera ecclesia anwesend

¹⁴³ In Lew hom. VII 5 (VI 387, 2–5); in Lib. Jud hom. II 5 (VII 478, 23–479, 1); com. in Mt XIII 29 (X 259, 24).

¹⁴⁴ Com. in Jo XXXII 12 (444, 31–32).

¹⁴⁵ Exhort. ad mart. XXI (I 19, 9–21); vgl. bes. XXXIV (29, 5–32, 5).

¹⁴⁶ Ebd. XIV (14, 3–33).

¹⁴⁷ Ebd. XXVIII (24, 18–25, 2).

¹⁴⁸ In Num hom. X 2 (VII 71, 13–19).

¹⁴⁹ Exhort. ad mart. XIII (I 13, 23–25).

¹⁵⁰ Ebd. IV (5, 12–17); vgl. XIV (14, 3–33).

¹⁵¹ In Gen hom. I 5 (VI 7, 19–21); in Lev hom. XIII 1 (467, 7–10).

¹⁵² In Lev hom. V 3 (VI 340, 7–15); XIII 3 (472, 1–8).

¹⁵³ In Jer hom. XIV 16 (III 122, 18–21); in Lib. Jesu Nave hom. IX 5 (VII 350, 27–351, 5); in Cant Cant III (IV) (VIII 232, 21–22).

sah, dann sieht er jetzt folgerichtig in seiner Zeit die wirkliche Kirche in den genuinen Apostelnachfolgern, in den Pneumatikern.¹⁵⁴ Die Kirche als apostolische Kirche ist für Origenes die Gemeinschaft der Pneumatiker. Allerdings stehen die apostelgleichen Pneumatiker nicht stolz über den einfachen Christen, die noch auf dem Wege zur wahren Kirche sind. Auch darin sind sie Nachfolger der Apostel, daß sie die Sorge um das Wort Gottes und die Belehrung der Unvollkommenen zu der ihren machen.¹⁵⁵ In diesem Sinne muß der Vollkommene ein zweiter Johannes werden, um das Geheimnis Christi ganz erfassen und verkünden zu können.¹⁵⁶ In gleicher Weise wird er zu einem anderen Petrus, auf dem jetzt die Kirche ruht und der die Gewalt des Bindens und Lösen in seinen Händen trägt.¹⁵⁷ In gleichem Zusammenhang wird der Pneumatiker auch zu einem zweiten Paulus.¹⁵⁸ Die Selbstaussagen des Paulus darf der Pneumatiker auf sich beziehen.¹⁵⁹ Paulus, Petrus und Johannes sind hier als die bedeutendsten Vertreter der Apostel aufgegriffen. In den origenischen Pneumatikern leben sie fort und mit ihnen auch die übrigen Apostel. So kann Origenes zur Formel vom *ἀποστολικὸς βίος* gelangen und mit diesem Begriff die Lebensweise des Pneumatikers umschreiben, der in dieser Lebensform den Platz der Apostel einnimmt und nun auch Lohn und Anteil der Apostel für sich erwarten darf.

c) Der *ἀποστολικὸς βίος*

Das Programm der Nachahmung und Nachfolge der Apostel umschreibt Origenes mit dem Begriff *ἀποστολικὸς βίος*. Im Mt-Kommentar verspricht er das den Jüngern verheißene Richteramt (Mt 19, 20) allen, die das Apostelleben nachahmen.¹⁶⁰ Es geht dabei wieder um die Lohnverheißung. In Mt 19, 28 sieht Origenes den Aposteln besondere Vergeltung zugesagt dafür, daß sie um des Herrn willen alles verlassen haben. Der versprochene Lohn wird nun auf jene ausgedehnt, die darin den Aposteln nachgefolgt sind. Nach dem bisher Dargelegten sind dies die Pneumatiker. Ihr apostolisches Leben darf apostolische Belohnung erwarten. Allerdings warnt Origenes davor, das apostolische Leben als sklavische Nachahmung des einstigen Lebens der Apostel zu verstehen. Einfache historische Imitation ist dabei fehl am Platze.

¹⁵⁴ In Cant Cant Lib. III (VIII 232, 21–22).

¹⁵⁵ Zur Verpflichtung des Pneumatikers gegenüber der empirischen Kirche vgl. F. H. Kettler, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes (Berlin 1966) 40/54.

¹⁵⁶ Com. in Jo I 4 (IV 8, 18–19, 3).

¹⁵⁷ Com. in Mt XII 10–11 (X 84, 16–89, 35); de oratione XIV 6 (II 333, 14–15). (In der Diskussion um die Instanz der Sündenvergebung bei Origenes sollte mehr das Moment beachtet werden, daß der Pneumatiker durch seine „vita apostolica“ wirklicher Nachfolger der Apostel geworden ist und deshalb auch an ihrer Vergabungsvollmacht teil hat – neben den „Amtsträgern“ der Kirche, denen Origenes ja die Vergabungsvollmacht gleicherweise zugesteht).

¹⁵⁸ De oratione XIV 6 (II 333, 14–15).

¹⁵⁹ In Lucam hom. XXII (IX 144, 16–17); in Gen hom. III 7 (VI 49, 31–50, 4); in Lev hom. VII 2 (379, 9–15); in Num hom. VII 3 (VII 43, 10–14) u. ö.

¹⁶⁰ Com. in Mt XV 24 (X 420, 27–422, 10).

Unmenschlich und töricht wäre es doch, wenn etwa einer die Mahnung, niemand auf dem Weg zu grüßen (Lk 10, 4) wörtlich aufnehme, weil er apostolisch leben will.¹⁶¹ Es geht im apostolischen Leben nicht um die Nachahmung einzelner Züge aus dem Apostelleben. Origenes will das von ihm spiritualisierte Apostelbild in seinen Pneumatikern verwirklicht sehen. Damit muß wiederholt werden, was oben zum Paulusbild gesagt wurde. Die *vita apostolica* ist in gleicher Weise nicht einfach die am ursprünglichen Apostel abgelesene Lebensform, sondern eine Schöpfung des Origenes, die er freilich in jene Gestalten aus der Umgebung Jesu zurückprojiziert. Besonders markante Züge des originalen Apostellebens werden dabei verallgemeinert und zu vorzüglichen Charakteristica der origenischen *vita apostolica* umgeprägt. Das wird besonders deutlich in der 14. Jeremiashomilie, wo Origenes um den Anteil der Propheten und Apostel bittet: „Herr, Allherrscher, gib uns den Anteil der Propheten. Gib uns den Anteil der Apostel“.¹⁶² Doch in der Reflexion über diese Bitte spricht es Origenes aus, daß dieses Erbe nur dem werden kann, der das Leben der Propheten und Apostel neu lebt: Wer vom Geiste Gottes erfüllt, weltabgewandt in dieser Welt steht; wer in der Sorge um die Brüder mahnt, zurechtweist und verkündigt, wer Ausstoßung, Verachtung, Leiden und Verfolgung willig auf sich nimmt. Man ist bei dieser Umschreibung des „apostolischen Lebens“ versucht, nicht bis zu den Aposteln oder gar zu den Propheten zurückzugehen, sondern einfach an das Lebensgeschick des alexandrinischen Lehrers zu denken.

Schluß

Mit der Aufarbeitung der behandelten Quellen kann die Untersuchung über die „Grundlegung der apostolischen Lebensform“ im frühchristlichen Schrifttum abgeschlossen werden. Für die weitere *vita apostolica* in der Nachahmung und Nachfolge der atl. und ntl. Gottesboten hat die theologische Besinnung bis Origenes die wesentliche Arbeit geleistet. Die Auskünfte des NT über die Apostel haben eine solche Um- und Ausdeutung erfahren, daß sich nachfolgende Generationen des Apostelbildes bemächtigen können und die Lebensform des Gottesboten als *Typos* und *Nomos* ihrer Lebensform wählen werden.

Als wichtigste Stufen im Umwandlungsprozeß können wir rückblickend festhalten:

1. Die von Paulus intendierte „kultische Mimesis“ wird von den Apostolischen Vätern nicht beachtet; die *μίμησις τοῦ ἀποστόλου* wird zur ethischen Nachahmung umgebogen. Der Apostel wird in die menschliche Vorbildethik eingespannt.

2. Die apokryphen Apostelakten zeichnen ein plastisches Bild des Apostels. Dessen Quellen sind die vielschichtigen und vielfältigen Strömungen in der

¹⁶¹ Ebda. XV 2 (352, 20–25); (Origenes sieht Lk 10, 4 als den Aposteln gesagt und nicht den „70 Jüngern“).

¹⁶² In Jer hom. XIV 14 (III 118, 22–120, 25). An dieser Stelle wird von Origenes auch der Begriff der „*vita prophetica*“ geprägt.

Kirche des 2. Jhs. Die Primärfunktion des Apostels ist dabei nur noch Rahmenwerk. Als Asket und geistlicher Heros übernimmt der Apostel eine neue Funktion. Er wird zum Vorbild christlicher Heiligkeit. – Der Apostel als Typ christlicher Vollkommenheit wird das Pfund sein, mit dem die späteren Träger der *vita apostolica* wuchern werden.¹⁶³

3. Die alexandrinische Theologie schließt den Umwandlungsprozeß auf eigene Weise ab. Sie enthistorisiert und spiritualisiert den Apostel. Die Apostelnachahmung kann damit in wirkliche Apostelnachfolge überführt werden. Die kommende *vita apostolica* wird auch diese Leistung in ihre Überlegungen einbringen und in ihrer Lebensform die Apostel der Kirche präsent erhalten wollen.

Eine Einschränkung der *vita apostolica* auf eine bestimmte Gruppe innerhalb der Kirche kennen die ersten drei Jhe. noch nicht.¹⁶⁴ Epiphanius berichtet von Ansätzen zu einer solchen Entwicklung, wenn er von einer enkratischen Gruppe schreibt, deren Anhänger sich „Apostoliker“ genannt hätten.¹⁶⁵ Eusebius weiß um die *vita apostolica* als einer Weise christlicher Existenz.¹⁶⁶ Besondere Träger des apostolischen Lebens sind ihm die Martyrer.¹⁶⁷ Aber auch Kaiser Konstantin rückt er an die Seite der Apostel.¹⁶⁸ Die Nachwelt wird den Kaiser apostelgleich nennen.¹⁶⁹

Der Schritt zum Alleinanspruch auf die *imitatio apostolorum* wird im Laufe des 4. Jhs. getan. Das mächtig aufbrechende Mönchtum wird ihn erheben, da es sich als legitimer Erbe und ausschließlicher Träger der *vita apostolica* verstehen will.

¹⁶³ Dafür sei nochmals verwiesen auf den mittelalterlichen Dialog *De vita vere apostolica*.

¹⁶⁴ Für die weitere Entwicklung ist zu beachten, daß durch Tertullian der lateinischen Kirchensprache das Adjektiv *apostolicus* eingefügt wurde. Es findet sich bei ihm öfters in verschiedener Verbindung: als *apostolica ecclesia* z. B.: *De praescr. haeret.* XX 6 (CC I 202, 22–23); XXXII 1 (212, 1–7); 8 (213, 27–30); als *apostolicus vir*: *De virg.* vel II 1 (CC II 1210, 6–10 Dekkers); *de pud.* XVII 1 (1315, 1–4 Dekkers); *vita apostolica* findet sich bei Tertullian noch nicht.

¹⁶⁵ Epiphanius, *Adv. haer.* 61 (GCS II 380, 10–389, 3 Holl). Vgl. dazu L. Spätling, aO.

¹⁶⁶ Eusebius, *Hist. eccl.* III 37 (GCS II 1, 280, 22–284, 2 Schwartz), wo apostolisch die Lehreinheit mit den Aposteln meint

¹⁶⁷ Eusebius, *De mart. Pal.* VI 3 (GCS II 2, 920, 17–921, 4).

¹⁶⁸ Eusebius, *Vita Constantini* IV 60 (GCS I 141, 25–142, 20 Heikel); 71 (147, 1–18): Der Kaiser möchte durch die Verfügung über sein Grab „Gemeinschaft mit den Aposteln“ erhalten.

¹⁶⁹ Das Epitheton *ισαπόστολος* verwendet ein Menologion, zitiert bei H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* (Tübingen 1955) 154f. Der Titel bleibt für die byzantinische Liturgie und das Kaiserzeremoniell verbindlich. Spätere Zeit wird auch die Kaisermutter Helena in diese Titulatur einbeziehen; vgl. Verpeaux, J., *Pseudo-Kodinos, Traité des Offices* (Paris 1966) 354, 14–15. (Den Hinweis auf den letzten Text verdanke ich Frau Dr. U. V. Bosch). Zur Deutung der *vita apostolica* im frühen Mönchtum hoffe ich demnächst eine ausführlichere Darstellung vorlegen zu können.

Heidelberger Ketzerprozesse in der Frühzeit der hussitischen Revolution¹

Von Kurt-Victor Selge

Heinrich Bornkamm zum 70. Geburtstag

Die Geschichte existiert nicht bloß als vergangenes und vergehendes Geschehen. Als solches auch und sogar primär – aber als solches für sich seiendes Geschehen ist sie uns, genau betrachtet, gar nicht zugänglich. Und die Geschichtswissenschaft hat sicher nicht ihren geringsten Fehler gemacht, soweit sie die von ihr erzeugten Bilder, diese Ergebnisse eines das eine scharf belichtenden, das andere abblendenden Sehvorgangs, diese höchst artifiziellen Gebilde aus übriggebliebenen oder überlieferten Fakten, Verknüpfungen und Deutungen, für die abgebildete Geschichte selbst ausgegeben und mit dem Mantel einer vorgeblichen Objektivität und reinen Wissenschaftlichkeit umkleidet hat. Man kann heute auf weite Zustimmung rechnen, wenn man dies feststellt. Gegenwart und Vergangenheit stehen im Geschichtsbewußtsein in einer – hoffentlich – komplizierten, variablen, schwer – und nicht ein für allemal – aufzuhellender Wechselbeziehung zueinander. Wer sich die Geschichte zum besonderen Arbeitsgebiet gewählt hat, unterscheidet sich von seinen Zeitgenossen nicht darin, daß ihn alles Vergangene unterschiedslos und womöglich gleichzeitig interessiert.

Aber er hat eine besondere Aufgabe, zu deren Erfüllung er auf die Hilfe der gegenwärtigen wie der vergangenen Historiker angewiesen ist. Seine Aufgabe ist es, die ganze überlieferte Geschichte als das potentielle Feld des sich wandelnden gegenwärtigen Interesses zugänglich zu erhalten, damit jene Wechselbeziehung von Gegenwart und Vergangenheit im Geschichtsbild auch in Zukunft eine Wechselbeziehung bleibt. Nähme er diese Aufgabe nicht mehr wahr – und nähme man ihm die Möglichkeit, sie wahrzunehmen –, so verlöre die Gegenwart die Möglichkeit, an etwas anzuknüpfen, was nicht bloß Zufallserinnerung oder Projektion gegenwärtiger Wünsche und Abneigungen wäre. Sie würde nach rückwärts blind und beraubte sich der Möglichkeit eines Einspruchs gegen sich selbst von dort her; sie verlöre an Be-

¹ Überarbeitete Fassung meiner am 11. Februar 1970 in Heidelberg gehaltenen Antrittsvorlesung. – Die Widmung soll Dankbarkeit und Verbundenheit ausdrücken. Erstere schulde ich Heinrich Bornkamm für viel Geduld und Freiheit zum Gehen meiner eigenen Wege während meiner Assistentenjahre. Die zweite hat sich daraus ergeben in der Weise, daß ich reformations- wie allgemeinesgeschichtlich Heinrich Bornkamm heute in Freiheit meinen Lehrer hoffe nennen zu können.

wußtheit ihrer selbst, am Bewußtsein möglicher Alternativen und damit schließlich doch wohl auch an Zukunft.²

Das Interesse, das wir am Gegenstand dieser Vorlesung nehmen, ist kein stadteschichtliches, auch nicht ein einfach universitätsgeschichtliches, sondern zugleich ein allgemein politisches und damit auch ein kirchenpolitisches. Aber davon soll jetzt nicht vorweg – und überhaupt nicht allzu explizit – die Rede sein. Eher schon würde ich Wert darauf legen, ein anderes Interesse zu nennen. Es geht mir bei der Befassung mit diesem Thema wie mit dem Mittelalter überhaupt ein wenig um eine Rechtfertigung des evangelischen Kirchenhistorikers vor der allgemeinen Historikerschaft, die gegenüber Theologie und Kirche unserer Generation wohl den Vorbehalt hegt und hegen kann, sie hätten ein verengtes, verkümmertes Geschichtsbewußtsein. Am Verhältnis zum Mittelalter ist das besonders deutlich sichtbar.³ Aber ein verkümmertes Geschichtsbewußtsein ist nie nur auf einem Gebiet kümmerlich. Bis zu einem gewissen Grade ist das unvermeidlich, weil es mit jener ständigen Verlagerung des Interesses an der Geschichte zusammenhängt. Das Geschichtsbewußtsein ist der Geschichte jederzeit inadäquat, und jede Generation hat ihre spezifischen Lücken und Blendungen. Das geringe Interesse, das die letzte wie auch noch die gegenwärtige Generation evangelischer Kirchenhistoriker, von einigen Ausnahmen abgesehen, an der konkreten Kirchengeschichte des Mittelalters gezeigt hat und zeigt, scheint mir gleichwohl in

² Dies halte ich für das begrenzte, aber unaufgebbare und über die Existenz von Geschichtswissenschaft entscheidende Recht der in ihr vorgenommenen Objektivierung ihres Gegenstandes. Damit wird nicht der gegenwärtige Interessenszusammenhang, die praktische Abzielung der hermeneutischen Bemühung, geleugnet. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 287 ff. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968, S. 221 ff., und desselben Frankfurter Antrittsvorlesung von 1965 unter dem gleichen Titel, jetzt in *ders.*: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* (edition suhrkamp 287), Frankfurt a. M. 1968, S. 157 f. Die Thesen von Habermas über das „erkenntnisleitende Interesse“ sind in Heidelberg in affektgeladener und politisch gezielter Weise vergrößert, entstellt und damit mißbraucht worden. Sie meinen ja nicht Ausschaltung von Methode und Inthronisation von Willkür. Zumindest unter dem Aspekt dieses möglichen Mißbrauchs würde ich die Objektivität oder besser Selbständigkeit des Gegenstandes der historischen Erkenntnisbemühung stärker betonen, als Habermas und wohl auch Gadamer es getan haben. Der Ausgangspunkt der Erkenntnisbemühung liegt im Subjekt mit seinen Traditionen und seiner Umwelt; das Ziel ist intersubjektive Verständigung über Normen praktischen Handelns. Dabei ist aber jedenfalls ein Über-sich-selbst-hinaus, eine wirkliche Begegnung, eine Einschränkung, wo nicht Suspendierung der eigenen Subjektivität intendiert. Ohne diesen Antrieb kann man auf Hermeneutik der Vergangenheit bei der Verständigung über gegenwärtiges Handeln verzichten.

³ Gilt nicht für die deutsche protestantische Kirchengeschichtswissenschaft auf dem Gebiet des Mittelalters – und in Zukunft auf womöglich noch weiterem Gebiet –, was nach dem Referat von P. Kawerau Martin E. Marty über die amerikanische Situation sagt? „Die besten kirchengeschichtlichen Arbeiten würden von Profanhistorikern an Universitäten geschrieben, während sich die von Theologen betriebene Kirchengeschichte in einer Krise befinde... 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...“. ZKG 81 (1970), S. 426.

besonderem Maße der Aufmerksamkeit wert. Es scheint darin etwas vom Pathos der Rückkehr zu den maßgebenden *Anfängen* – sei es der Reformation, sei es des Urchristentums und der Alten Kirche – seine Auswirkung zu finden, zugleich mit einer Bevorzugung der maßgebenden *Worte*. Und diese gesteigerte Aufmerksamkeit für das Maßgebliche, Anfängliche, Worthafte hat zur Folge eine geringere Obacht auf die Übergänge, Umformungen, Depravationen samt ihren oft so wenig greifbaren, alltäglichen Ursachen, mit einem Wort auf das Realgeschichtliche, das materielle Substrat der großen historischen Veränderungen.

Die reformatorische Entdeckung des Antichrist hatte noch ein ganz ursprüngliches Interesse am Mittelalter begründet als an einer gottgewirkten *operatio erroris* in der Kirche, die es aber doch nie vermocht haben konnte, das Wirken des Gottesgeistes, den verheißenen Geistbeistand für die Kirche gänzlich auszulöschen: die Kirche mußte kontinuierlich bestanden haben, so wahr Gottes Wort das auch wirkte, was es besagte.⁴ Die Wahrheit mußte ihre Zeugen gehabt haben – und sei es als Blutzengen. Luther hat im Jahr 1522, ein Jahr nach dem Wormser Reichstag, der für ihn die Erfahrung bedeutete, daß die deutsche Nation dem Wirken des Antichrist nicht den gebotenen Widerstand entgegengesetzte, an den Ritter Hartmut von Kronberg im Taunus geschrieben: „Ich furcht, teutsch Nation machs zu vill, das uns zu letzt gehen werd gleych wie 4. Regum am letzten [2. Könige 25: Zerstörung Jerusalems und Wegführung nach Babylon] geschrieben ist, das [sie] die Propheten so lang tödten, biß das sie gott uber gab und keyn hülf mehr da war. Alßo förcht ich leyder, er werde der teutschen Nation zu letzt auch yhr lohn geben. Sie hat zu Costentz am ersten das Euangelium verdampt und unschuldig blutt umbracht an Johannes Huß und Jheronymus [von Prag], darnach zu Wormbs und zu Heydelberg am Dramßdorf und etlichen mehr. Item zu Mentz und zu Colen, der gantz Reynstrom ist bluttig und will noch nicht sich reynigen lassen von dem blutt vergissen, sonder feyret die Christ mörder, die ketzer meyster an [= ohn] aufhören, biß das gott hereyn platz und auch keyn hülf mehr da sey. Sie versucht gott zu off. Itzt ists abermals zu Wormbs an myr verdampt, und ob sie meyn blutt nicht vergossen haben, hats doch nit gefeylt an yhrem vollen gantzen willen, und mörden mich noch on underlaß yn yhrem hertzen. Du unselige Nation, mustu denn vor allen andern des Endchris stockmeyster und hencker seyn uber gottes heyligen und Propheten?“⁵

Einen Teil des Heidelberger Prozesses gegen den hier von Luther genannten und in die nach der Leipziger Disputation – zugleich mit der allmählichen Identifikation des Antichrist im römischen Papsttum – aufgebaute Ahnenreihe der neueren Märtyrer des Evangeliums eingefügten Drändorf

⁴ W. Höhne, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*, Berlin – Hamburg 1963, S. 75 f. Besser: W. Maurer, mit demselben Titel, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*. Hg. v. Ivar Asheim, Göttingen 1967, S. 95 ff. Abgedruckt in: W. Maurer, *Kirche und Geschichte*. Ges. Aufsätze I, Göttingen 1970, S. 76 ff.

⁵ WA 10 II, S. 59, Z. 21.

hat 1730 der Leipziger Rhetorikprofessor Johann Erhard Kapp veröffentlicht, der auch sonst viele reformationshistorische Urkunden publiziert und der die von Valentin Ernst Löscher begründete erste theologische Zeitschrift Deutschlands, die „Unschuldigen Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, Büchern, Uhrkunden, Controversien“, von 1746 bis zu seinem Tode 1756 redigiert hat.⁶ Die protestantischen theologisch-historischen Lexika geben über ihn keine Auskunft. Er hat bei seiner Publikation bemerkt: „Vielleicht gebe ich hierdurch jemand Gelegenheit, den Rest zu ergänzen.“⁷ Einige Stücke hat der um die Erforschung der mittelalterlichen Ketzergeschichte Deutschlands höchst verdiente Gießener Universitätsbibliotheksdirektor Herman Haupt – auch über ihn geben die neueren Lexika keine Auskunft – am Ende des letzten Jahrhunderts ergänzt.⁸ Den ganzen Drändorfprozeß und zwei weitere damit in engster Verbindung stehende Prozesse hat 1969 Hermann Heimpel veröffentlicht. Er hat dabei die irrtumsreiche Überlieferungskette über Drändorf seit der Reformation skizziert und zur Gegenwart festgestellt: „Religion in Geschichte und Gegenwart“ hat die „Wahrheitszeugen“ Drändorf und Turnau und ihren Dresdner und Prager Lehrer Peter von Dresden vergessen.⁹

Vergessen ist freilich menschlich, in weitem Ausmaß sogar lebensnotwendig. Das gilt nicht nur für Einzelpersonen, sondern auch für Generationen, die ihren Wissenshaushalt in Lexika und Handbüchern speichern. Es wird erst

⁶ Vgl. über ihn ADB 15 (1882), S. 105 (G. Lechler) und vermutlich demnächst einen Artikel in der NDB. Ferner: Zeitschriften, theologische, in: RE³, Bd. 24 (1913), S. 663.

⁷ Kleine Nachlese einiger ... zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlichen Urkunden, Bd. 3, Leipzig 1730, S. 31; s. Heimpel (Anm. 9), S. 16.

⁸ Husitische Propaganda in Deutschland. In: Historisches Taschenbuch, 6. Folge, 7. Jg. (1888), S. 233–304, mit Quellenanhang S. 298 ff. – Johann von Drändorfs Verurteilung durch die Inquisition zu Heidelberg (1425). In: Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins, N.F. XV (1900), S. 479–493, mit Quellenbeilagen auf S. 487 ff. Diese sind bereits benutzt in Haupts Artikel „Drändorf“ in RE³, Bd. 5 (1898), S. 17 f.

⁹ Drei Inquisitions-Verfahren aus dem Jahre 1425. Akten der Prozesse gegen die deutschen Hussiten Johannes Drändorf und Peter Turnau sowie gegen Drändorfs Diener Martin Borhard (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 24), Göttingen 1969, S. 15 und 159. Heimpels ziemlich erschöpfender einleitender und neben dem Text fortlaufender Kommentar bewältigt den Fall, was das Faktische und sein unmittelbares Verständnis betrifft, monographisch, ordnet ihn aber noch nicht in den Gesamtzusammenhang der deutschen Ketzerhistorie im hussitischen Zeitalter ein (S. 51 f.). Dies will auch der vorliegende Vortrag nicht leisten, dem es um die Anwendung noch weiterer Deutungskategorien auf den Fall geht. Für das Interesse, das die Publikation erwecken kann, weise ich auf den ausführlichen Bericht von Karl Korn: Hundert Jahre vor der Reformation, in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 295/1970 (21. Dezember), S. 22 hin, eine Besprechung, die heute für die Geschichtswissenschaft mehr bedeutet als die Anzeigen in den Fachblättern. Mit diesem Vortrag, der für Studenten geschrieben ist, möchte ich ebenfalls ein etwas breiteres Publikum ansprechen, als historische Spezialitäten es heute sonst finden. – Heimpel ist der wichtige Artikel von Heinrich Boehmer, Magister Peter von Dresden, entgangen (Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 36, 1915, S. 213–231).

bedenklich, wo Dinge, die gewußt werden *sollten*, verdrängt werden oder durch eine allzu begrenzte Orientierung des Blicks gar nicht erst ins Blickfeld kommen. Es liegt nicht so viel an Drändorf. Bedenklich ist aber, wenn tausend Jahre Mittelalter, die der unabtrennbare Hintergrund der Reformation sind, ohne den sie ihren geschichtlichen Sinn verliert, in der evangelischen Theologie nicht mehr in ihrer vollen geschichtlichen Wirklichkeit und Problematik vergegenwärtigt und damit praktisch vergessen werden. Die Reformation selbst verflüchtigt sich damit zu einem ahistorischen Komplex von *Lehren*. Es ist reformiert worden, aber was? Und welche Antwort kann man auf die Frage geben, ob Reformation sein *mußte*? Und mit welchen Kriterien kann man die Reformationskirchen wieder reformieren, wenn man auf diese Fragen bewußte Antwort zu geben nicht in der Lage ist?

Der Heidelberger Prozeßkomplex, den wir hier passend in Kürze vermitteln, dient uns dazu, die Frage nach dem Mittelalter und den Gründen seiner Krise im 15. Jahrhundert zu stellen, und zwar in einer Form, die der historischen Wirklichkeit gegenüber wiederum sehr eng ist, aber doch gerechtfertigt; denn was mehr anzudeuten als auszuführen ist, ist zur Erklärung jener Prozesse in dem Abstand von fünfeinhalb Jahrhunderten, der für uns besteht, erforderlich. Wer entfernt ist, sieht wenig, aber es sieht größere Konturen.

I.

Wenn ein Prozeß geführt wird, sucht sich offenbar ein Rechtssystem, das von einer bestimmten politisch-sittlichen Ordnung entwickelt worden ist, an einem Fall zu bewähren und durchzusetzen, der diese Ordnung zu durchbrechen scheint. Die Vertreter der Ordnung, die sich in diesem Fall zur Geltung bringen wollte, waren die Bischöfe von Würzburg, Speyer und Worms – zu dessen Diözese Heidelberg damals gehörte –, der Pfalzgraf bei Rhein Ludwig III. (1410–1436), Kurfürst des deutschen Reiches, und die Universität seiner Residenzstadt Heidelberg. Diese stellte mit ihren Theologen und Kirchenrechtlern, unter dem Vorsitz des Wormser Bischofs, das Inquisitionsgericht gegen Drändorf und Borchard.¹⁰ – Auf der anderen Seite standen drei Männer: Johannes von Drändorf, aus ritterlichem Geschlecht in der Markgrafschaft Meißen, sein aus seiner Heimat stammender Diener Martin Borchard, ein Weber, und ein Freund Drändorfs, der aus bürgerlicher Familie

¹⁰ Bischof Johann II. (von Brunn) von Würzburg (1411–1440) war für Drändorf zuständig, weil dieser in seiner Diözese (Heilbronn) inhaftiert wurde. Auf dringende Aufforderung des Pfalzgrafen ließ er den Gefangenen diesem übergeben und übertrug seine Gerichtsgewalt dem Wormser Bischof Johann II. (von Fleckenstein) von Worms (1410–1426) oder einem von diesem zu beauftragenden Vertreter, zusammen mit den Heidelberger Lehrern der Theologie und des kanonischen Rechts oder wenigstens zweien von ihnen. Heimpel S. 64 f., 146. Text des Schreibens auch schon gedruckt von H. Haupt, ZGO 54 (1900), S. 487 f. Die Übertragung erfolgt „propter locorum distanciam et ex certis aliis causis rationabilibus“, worunter sicher die vom Pfalzgrafen urgierte Notwendigkeit eines schnellen Prozesses zu verstehen ist: für Glauben und Kirchenvolk (die *agri fertiles dominici*) ist schwerer Schaden zu befürchten, „nisi celeri remedio occurratur“.

in Tolkemit bei Elbing stammende Peter Turnau, der Theologie und Kirchenrecht studiert hatte und in Speyer Leiter der Domschule geworden war. Drändorf war 1417 in Prag zum Priester geweiht worden; die Legitimität dieser im Zusammenhang des Beginns der hussitischen Unruhen erteilten Weihe war jedoch in Heidelberg zweifelhaft.¹¹ Peter Turnau war als Akolyth Inhaber eines niederen kirchlichen Weihegrades.¹² Ein Mann aus Rittergeschlecht, ein studierter Bürger und ein niederer Handwerker also, die ersten beiden dazu Kleriker. Sie schienen aus dem System herauszufallen oder es zu bedrohen, zu dessen Sicherung die drei erstgenannten Instanzen in Tätigkeit traten.

An dieser Stelle sei, ehe wir den Einzelfall näher betrachten, eine allgemeine Erwägung angestellt.

Die Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens läßt sich aller Erfahrung nach von keinem gedanklichen und rechtlich-politischen Ordnungsschema, das sie organisieren und einheitlich gestalten möchte, *vollständig* erfassen. Jedes, auch das umfassendst gedachte Ordnungssystem erfaßt nur einen möglichst großen Teil der Wirklichkeit, und innerhalb seines Einflußbereiches gibt es verschiedene Grade der Normtreue oder Systemkonformität. Diese nimmt – im Bilde des Kreises gedacht – vom systemprägenden Zentrum zur Peripherie hin ab. Man stellt im Zentrum eines solchen Systems oder in seiner Nähe volle Normtreue fest. (Denkt man anstatt an das Schema an die geschichtliche Wirklichkeit, so muß man sagen: wo man volle Normtreue feststellt, befindet man sich eben im Zentrum oder, ohne Bild, im überall anzutreffenden, aber nirgends hundertprozentig die Wirklichkeit prägenden Bereich der Systemkonformität.) In weiterem Abstand vom Zentrum begegnet man der Konformität aus Tradition, dann aus Indifferenz, aus Toleranz, aus Angst – während die das Leben eigentlich prägenden Sachverhalte schon auf ein anderes, systemfremdes Zentrum bezogen sind. Dies verstärkt sich, je mehr man sich der Peripherie nähert, an der Normtreue nur noch vorgegeben wird, in Wirklichkeit aber nicht mehr vorhanden ist. Schließlich wird der Kreis des Systems durch offene Verwerfung gesprengt.¹³

¹¹ Drändorf (Dr.) Nr. 7 (diese Zahlen beziehen sich auf die Bezifferung der Prozeßaussagen durch Heimpel): er sei vor 8 oder 9 Jahren von einem später von den Hussiten getöteten Suffragan des Prager Erzbischofs ordiniert worden, d. h. wohl am 6. 3. 1417 auf Schloß Lipnice durch den Prager Weihbischof Hermann Schwab: einer der „frühen Akte der anlaufenden hussitischen Revolution“ (Heimpel S. 26). Zweifel des Gerichts an seiner gültigen Weihe: Drändorf Nr. 44 ff., 95. Schlechthin ungläubhaft scheint Drändorfs Aussage, er sei auch deswegen nach Südwestdeutschland gekommen, weil er in Rom päpstlichen Dispens für seine Ordination in loco suspecto (Böhmen) erlangen wollte (Nr. 131; Heimpel scheint das S. 27 nicht ganz ausschließen zu wollen). EB Konrad von Prag hat am 15. 3. 1417 seinen Weihbischof abgesetzt und die Geweihten in der Ausübung ihres Priesteramtes suspendiert, Heimpel S. 157. So konnte Drändorf natürlich keinen bischöflichen Dimissorialbrief (Formata; vgl. Gratian Dist. 73) vorweisen, Dr. Nr. 8, 95.

¹² Turnau Nr. 13: er hat die Formata über seine Weihe in der Diözese Ermland.

¹³ Ich beschränke mich hier darauf festzustellen, daß derartige aus einer Fülle geschichtlicher Erfahrungen abstrahierte Formalisierungen sinnvoll sind und kategoriale Handhaben für die Erfassung und Einordnung historischer Details bieten.

Das ist ein *allgemeines Schema*, das der individuellen geschichtlichen Betrachtung nicht substituiert und ihr auch nicht gewaltsam aufgezwungen werden kann. Es kann aber als durch Erfahrung bewährte, für politisch-gesellschaftliche, institutionell gesicherte, ideologisch gerechtfertigte Komplexe *passende*, weil auf deren formalisierbare Strukturkomponente zielende methodische *Hypothese* auch die historische Betrachtung anregen, entsprechende Sachverhalte wahrzunehmen und nach den Regeln der historischen Methode einwandfrei herauszuarbeiten. Eine solche hypothetische, aber keineswegs haltlose Betrachtung eignet sich besonders für abgeschlossene Geschichtsperioden, die den vorausgehenden und folgenden Perioden gegenüber ein so grundlegend unterschiedenes Profil zeigen und einen so starken einheitlichen Gestaltungswillen gehabt haben, wie das Mittelalter.

Nun mag der Historiker hier stocken und sein eigentliches Interesse anmelden. Die geschichtliche Wirklichkeit auch und gerade des Mittelalters ist nicht systematisierbar. Man muß das Mittelalter in seiner ganzen Wirklichkeit retten gerade auch vor den mittelalterlichen Systemen und Einheitsinstitutionen selbst.¹⁴ Sie sind nicht das Ganze, nicht die Geschichte. – Es han-

Der Historiker arbeitet ohnehin stets mit gewissen Allgemenkategorien, die dem Horizont seiner Lebenserfahrung entstammen. Dann ist es ein methodisches Gebot, diese Kategorien auch für sich formal zu betrachten und die Erfahrungsvoraussetzungen nicht der expliziten Auseinandersetzung zu entziehen. Es ist außerdem ratsam, weil die empirischen und ideologischen Voraussetzungen jeder historischen Arbeit an einen Konsens gebunden sind, bei dessen Schwinden zugleich zwar nicht die Gültigkeit sauberer Resultate verlorengeht, wohl aber das Publikum, das sich für sie interessiert. Gegenwärtig scheint – das ist jedenfalls die Heidelberger Erfahrung der letzten Jahre, von der ich bei den Überlegungen über diese Vorlesung nicht absehen konnte – vordringlich zu sein nicht so sehr die stetige Erweiterung des Wißbaren nach dem bloßen Instinkt und der Neigung des individuellen Forschers, sondern der Versuch, sich über das Wissenswerte und die Methoden seiner Erarbeitung zu verständigen. Kurt Dietrich Schmidt hat im Vorwort zur 1. Auflage seines „Grundriß der KG“ schon in diese Richtung gewiesen: „nachdem mehr als ein Jahrhundert sich mit beispiellosem Erfolg um die Erweiterung des kirchengeschichtlichen Materials bemüht hat, für den theologischen Unterricht mit Ernst an eine Reduzierung der Stoffmengen zu denken“. Das Problem ist also nicht „modischer“ Art. Aber es wird nicht um bloße Reduzierung eines an sich vorhandenen Stoffes gehen können, sondern um Verständigung über die Perspektiven, unter denen er zu untersuchen und dann gewiß auch zu erweitern ist. Die Spannung zwischen den Rollen eines dem sich in der Weise des Weltalls ausdehnenden Wissensstoff verpflichteten Forschers und des ihn zugleich reduzierenden Didaktikers wird ohne solche Verständigung nicht auszuhalten sein. Aus einer Verständigung über Erkenntniskategorien und -ziele empfangen Unterricht wie Auswahl aus der Forschungstradition und eigene Forschung ihre gemeinsamen Impulse, ohne darum schon einfach ineinanderzufallen.

¹⁴ Herbert Grundmann hat in einem seiner letzten Aufsätze auf die Prägung unseres Mittelalterbildes durch das klerikale Bildungsprivileg und die daraus resultierende lateinische, überwiegend klerikale Pergament-Literatur hingewiesen, die „in Sprache, Formen und Gehalt stetiger, konformer, traditionsverhafter“ blieb als die Lebensrealität, zumal die laikale. „Sie erweckt wie alle kirchliche Tradition am ehesten den Anschein geschlossener, beständiger Einheit und Einheitlichkeit. Sie suggeriert auch nachhaltig die falsche Vorstellung, als sei dies lateinisch-katholische Europa allein ‚die Christenheit‘ gewesen, deren anderer, griechisch-orthodoxer Zweig mit einer Art ‚Alleinvertretungsanspruch‘ als schismatisch verachtet, wenn

delt sich um einen Scheineinwand. An diesem Punkt begegnen sich gerade das historische Interesse und das Interesse jenes angedeuteten allgemeinen, sozusagen empirisch- (weil aus der Erfahrung *abstrahiert*) kritischen Schemas, das ja gerade die abgestufte und unzureichende Prägekräft der gesellschaftlich-politisch-theoretischen Einheitssysteme feststellen will. Es ist in doppelter Weise *heuristischer* Art: einmal will es die Struktur- und Funktionszusammenhänge realer übergreifender Ordnungssysteme erforschen helfen, zum anderen will es die von ihnen nicht erfaßten Wirklichkeiten negativ auf sie beziehen und als herausfallende Wirklichkeiten von grundsätzlicher, nicht nur individueller Bedeutung ins Gesichtsfeld bringen.

Wir können diese Betrachtungsweise hier nur einmal grob und modellartig andeuten, in einer Weise, die noch keineswegs befriedigt. Das Verfahren ist sehr viel weiter auszubauen und zu verfeinern, um seine Fruchtbarkeit zu beweisen; es ist vor allem vom Markt populären Geredes fernzuhalten, der sich mit dem Schema begnügt, anstatt sich von ihm zur Wirklichkeit weisen zu lassen, und das noch gar nicht konkret Erarbeitete womöglich bereits aktuell ausmünzen will.

Sucht man nach dem Ursprung jener Ordnung, die sich schließlich einige Jahrhunderte lang im Extremfall durch ein Mittel wie das der Inquisition – und, in unserem Fall, auch des Kreuzzugs: des Reichskreuzzugs gegen die Hussiten – zu erhalten gesucht hat, so kann man verschieden weit ausgreifen. Man kann zurückgehen bis ins vierte Jahrhundert, als die gewaltsame Ketzerbekehrung mit den Zwangsmitteln der staatlichen Gewalt im Fall des Donatismus zum erstenmal praktiziert wurde. Man kann auf dieser Linie an die verschiedenen Formen des Zusammenwirkens von irdisch-herrscherlicher und kirchlich-geistlicher Gewalt erinnern in dem, was man die karolingische Theokratie oder das ottonisch-salische Reichskirchensystem nennt. Diese Perspektive ist richtig, aber sie ist zu global und unspezifisch.¹⁵ Sie

überhaupt noch zur Kenntnis genommen wurde...“ (Das Mittelalter-Problem. Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1967, S. 41–54, auf S. 49 f.). Vgl. auch die treffenden Bemerkungen von Léopold Génicot über die Notwendigkeit eines phänomenologisch-statistischen und methodisch bewußten soziologischen („la mauvaise sociologie guette toujours. Celle de l'évidence, aussi médiocre que la crétériologie de la même farine, qui postule plutôt que de démontrer vraiment“) Ansatzes zur Erfassung der mittelalterlichen Wirklichkeit gegenüber der Präponderanz des politischen (Histoire de l'Église, du catholicisme, du christianisme ou de la vie religieuse. RHE 65, 1970, S. 68–80; Zitat S. 79).

¹⁵ Kirchengeschichtlich kann man das Mittelalter, wie ich bei meinem anderen Heidelberger Lehrer Hans Freiherrn von Campenhausen gelernt habe, mit dem Jahrhundert Konstantins und Theodosius' als dem Beginn des Unternehmens christlicher Gesamtgestaltung der Welt beginnen lassen. Die römische Komponente ist hierfür wichtiger als die germanische. Natürlich befriedigt diese alte, auf Christoph Cellarius (1685) zurückgehende, aber auch noch von einem Mann wie Michael Rostovtzeff vertretene Periodisierung den gemeinhistorischen Blick auf die Realität der 1200 Jahre bis zur Reformation oder gar der 1400 Jahre bis zur frühen Aufklärung nicht, und man wird sie streng auf den kirchenhistorischen Aspekt begrenzen müssen; für ihn aber scheint sie mir im Vergleich zum Christentum der ersten Jahrhunderte und zur neuzeitlichen Situation des Christentums die entscheidende Perspektive zu bieten: welche grundsätzlich entscheidendere wollte man nen-

erklärt noch nicht, unter welchen Bedingungen ein Instrument wie das der systematischen Aufspürung und Aburteilung der Häresie – die Inquisition – oder das des Abwehr- oder gar Angriffskrieges – der Kreuzzug – geschaffen werden konnte. Sie erklärt das Frühmittelalter, aber noch nicht in historisch genügendem Maß die spezifischen Hervorbringungen des Hochmittelalters, so wie es sich im 13. Jahrhundert und in unserem Prozeßfall in einem Ausläufer bis ins 15. Jahrhundert hinein darstellt.

Vielmehr muß man an die kirchlich-gesellschaftliche Umwandlung erinnern, die in einem qualitativen Umschlag von Reform zu struktureller Revolution in den fünfziger Jahren des 11. Jahrhunderts begonnen wurde. Damals, am Vorabend des Investiturstreits und als seine unmittelbare Vorbereitung, wurde das sakrale Herrschertum seiner religiösen Weihe entkleidet und zum laikalen Herrschertum herabgedrückt. Damals übernahm der Klerus die Führung in der Kollaboration der geistlichen und der weltlichen Gewalt zum Heil der Menschheit. Damals trat das römische Papsttum als der Gipfel dieser geistlich-klerikalen Gewalt in seine hoch- und spätmittelalterliche Rolle als tatsächlich zentral regierende und verwaltende Höchstinanz der Christenheit ein, die im Interesse des Heiles der Menschheit auch in den weltlichen Regierungsbereich dirigierend eingreifen kann.¹⁶

Legitimiert sah dies Papsttum sich dazu durch altbekannte, doch kaum je so verstandene und jedenfalls kaum je so benutzte altkirchliche, ja angeblich urchristliche Texte, die nicht nur seine göttliche Stiftung, sondern auch seinen göttlichen Auftrag zur effektiven zentralen Regierung der gesamten Christenheit behaupteten. Es handelt sich um die pseudoisidorischen Dekretalen – jene als Kodifikation des gesamten Kirchenrechtes gedachte Kompilation aus echtem altkirchlichem und neufabriziertem, angeblich urkirchlichem Rechtsstoff – die um 850 im Frankenreich entstanden, kurz danach in Rom angewandt, danach aber für zwei Jahrhunderte zwar nicht vergessen, aber wenig beachtet worden waren.¹⁷ Sie gerieten jetzt, um 1050, aus konkretem

nen? Schließlich hat das römisch-staatliche Element, vom Papsttum um 400 endgültig in sein Selbstverständnis aufgenommen und als spezifisch kirchliches deklariert, auch auf der Höhe des Mittelalters im 12./13. Jh. jene Rechtsmittel bereitgestellt, mit denen die christliche Einheit der Gesamtgesellschaft gegenüber deren zentrifugalen Tendenzen sich doch noch und endgültig sichern zu lassen. Aber mehr als eine spezifisch kirchenhistorische Perspektive zur Gesamtdiskussion kann und soll dies nicht sein. Vgl. bes. den Aufsatz von Karl Friedrich Stroheker (1950, 1965), abgedruckt in dem von P. E. Hübinger herausgegebenen Sammelband „Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und MA“ (Wege der Forschung 51), Darmstadt 1969, S. 206 ff., auf S. 209, 213 f.

¹⁶ Damit ist freilich eine Komponente im Selbstverständnis des Papsttums hervorgetreten, die – wie in der vorigen Anm. gesagt – in römischer Tradition ihre Wurzel hat. Aber in der Antike wäre es doch niemals das Papsttum gewesen, das an solche realen Konsequenzen hätte denken können, sieht man allenfalls von der Gestalt Leos I. ab.

¹⁷ Horst Fuhrmann hat gezeigt, daß Pseudoisidor zwischen 870 und 1050 in Rom nicht vergessen war, wie J. Haller behauptete. „Nicht Pseudoisidor: die Kirche wurde neuentdeckt“ (Pseudoisidor in Rom vom Ende der Karolingerzeit bis zum Reformpapsttum. Eine Skizze. ZKG 78, 1967, S. 15–66, auf S. 66). Das ist richtig – aber die neuentdeckte Kirche hatte die Züge Pseudoisidors.

kirchenpolitischem Anlaß, in Rom ins helle Licht der gespanntesten Aufmerksamkeit und wurden gewissermaßen zum noch unverwirklichten Grundgesetz der zentralen päpstlichen Kirchenregierung. Jetzt wurde – wenn es erlaubt ist, einen langen Prozeß, der zu seinem theoretischen Abschluß zwei Jahrhunderte gebraucht hat, in einem doch wohl das Wesentliche treffenden Satz zusammenzufassen – *das tatsächlich die ganze Christenheit regierende Papsttum zum heilsnotwendigen Glaubensgegenstand*.¹⁸ Und es ist ja kein Zufall, daß eben in diesem Augenblick der alte Gegensatz zwischen abendländischer und griechischer Kirche, Rom und Konstantinopel, die Verschärfung erfuhr, die zum nun über neunhundertjährigen Bruch führte.

Aber vielleicht bilden wir uns diesen revolutionären Wandel in der Kirchenverfassung und im kirchlichen Glauben nur ein.¹⁹ Denn der Historiker wird ja, will er seinen Gegenstand genau erfassen, auch nicht allzu viel klüger sein dürfen als die Zeitgenossen der Geschehnisse, die er beschreibt. Wie konnte ein so revolutionärer Bruch mit der bisherigen Kirchenverfassung übersehen werden, wie dieser Wandel im päpstlichen Führungsanspruch einen so breiten Konsens in der abendländischen Christenheit erzielen, daß die weni-

¹⁸ In dieser Zuspitzung wird man das erst für das Jahrhundert Innocenz' III., Gregors IX. und Innocenz' IV. sagen können, das die bekannten theoretischen Formulierungen dieses Anspruchs durch Thomas von Aquino und Bonifaz VIII. hervor gebracht hat. Das Programm lag aber doch bei Pseudoisidor bereit. Und ist vor Petrus Damiani in seinem Bericht über seine Mailänder Legation, an Hildebrand, der Widerspruch gegen das Privileg der römischen Kirche schon explizit als Häresie bezeichnet worden? „*Quisquis cuilibet Ecclesiae jus suum detrahit, injustitiam facit; qui autem Romanae Ecclesiae privilegium ab ipso summo omnium Ecclesiarum capite traditum auferre conatur, hic procul dubio in haeresim labitur, et cum ille notetur injustus, hic est dicendus haereticus. Fidem quippe violat, qui adversus illam agit, quae mater est fidei; et illi contumax invenitur, qui eam cunctis Ecclesiis praetulisse cognoscitur.*“ PL 145, col. 91.

¹⁹ Die Revolutionsthese scheint zu wurzeln in Luthers Vorbereitung auf die Leipziger Disputation mit Eck im Winter/Frühjahr 1518/19, die ihn zur Auffassung von dem kontradiktorischen Widerspruch zwischen dem Kirchenbild der Evangelien und dem einiger Papstdekretalen brachte, die sei es direkt aus Pseudoisidor stammen (Pseudo-Anaklet, dessen Echtheit er aus solchen Sachkriterien, auch aus sprachlichen Beobachtungen bestritt), sei es inhaltlich nur auf dem Hintergrund von Pseudoisidor möglich geworden waren (Innocenz III.). Bei einem von ihm auch kritisierten Text Leos I. dagegen ließ Luther noch Verständnis für entschuldbaren Irrtum walten, wohl weil er hier geistliche Absicht und Dienst-, nicht Herrschaftswillen spürte. *Resolutio Lutheriana super propositione sua XIII. de potestate papae*, WA 2, 198, 3 (Leo I., Gratian Dist. XIX, c. 7 *Ita dominus noster*); 202, 4 (Ps. Anaclet, Dist. XXI, c. 2); 203, 14 (Nikolaus I., Dist. XXI, c. 4); 204, 6 (Nikolaus II., in Wahrheit Petrus Damiani, Dist. XXII, c. 1); 207, 29 (Ps. Anaclet, Dist. XXII, c. 2 *Sacrosancta*); 212, 14 (Paschalis II.; X, I, 6, 4 *De elect.*); 217, 1 (Innocenz III.; X, I, 33, 6 *Solitae, De maior. et obed.*: diesen Text hat Luther erst für die zweite Auflage der *Resolutio* nach der Leipziger Disputation hinzugefügt). Die Revolutionsthese ist dann, auf Pseudoisidor konzentriert, von den Magdeburger Zenturien und Männern wie Febronius und Döllinger vertreten, von Johannes Haller in seiner Papstgeschichte auf den Beginn des Reformzeitalters im 11. Jh. angewandt worden. Vgl. den instruktiven problemgeschichtlichen Durchblick von Horst Fuhrmann, *Päpstlicher Primat und pseudoisidorische Dekretalen* (QFIAB 49, 1969, S. 313–336).

gen grundsätzlichen Gegenstimmen zur geschichtlichen Wirkungslosigkeit verteilt waren?

Die Revolution kam als Reform. Sie kam als Wiederherstellung des angeblich – und zum Teil eben auch wirklich – Alten und Maßgebenden. Das Bild der urchristlichen Wirklichkeit fing nicht erst jetzt an sich zu trüben; es hatte das in einem jahrhundertelangen Prozeß getan, und die falschen Dekretalen hatten das, was die Rolle des Papsttums betrifft, nur besiegelt. Das Wort „nur“ ist hier allerdings kaum am Platz; die Zusammenfassung des Verstreuten und vor allem seine Neuformulierung in scheinbar authentischen „Enzykliken“ und anderen Briefen der Märtyrer- und Bekennerpäpste vom ersten Jahrhundert an verlieh dem Ganzen doch eine ganz andere Überzeugungskraft, als es die wenigeren, meist viel weniger grundsätzlichen Geschäftsbriefe der römischen Bischöfe vom Ende des 4. Jahrhunderts an vermocht hatten.

Aber dennoch konnte ja nicht so schnell vergessen werden, daß es praktisch so, wie die Dekretalen es forderten, auch dort nicht gewesen war, wo lautere kirchliche Gesinnung herrschte, daß auch die Frommen jene Rechtsansprüche nicht für in reformierende Praxis umzuwechselnde bare Münze genommen hatten. Die wirkliche Vergangenheit und das wahre Bild der Alten Kirche waren nicht völlig vergessen. Petrus Damiani steht auch dafür als Zeuge.²⁰

Es war die besondere kirchenpolitische Situation, die alle Bedenken ausräumte. Das Reformverlangen war so gebieterisch, daß zur – ohnehin in jenen Zeiten nicht weniger als heute schwierigen – Prüfung der Reformmittel

²⁰ In dem Anm. 18 angeführten Bericht an Hildebrand. Für Petrus Damiani steht das Privileg der römischen Kirche natürlich schon vorher fest, so wie es überliefert ist. Aber er hat Hildebrands häufiges Drängen, er möge die besonderen Kompetenzen des apostolischen Stuhles aus den alten Texten zu einem Compendium zusammenfassen, für mehr *superstitiös* gehalten. Er glaubte, daß die Kirche einer besonderen Hervorkehrung dieser Rechtstitel nicht bedürfe. Sein Bild der alten Kirche ist zwar auch von der Idee des Primats geprägt, aber in der traditionellen Weise. Die Erfahrung seiner Legation nach Mailand aus Anlaß der von der Pataria hervorgerufenen Unruhen, wo man sich gegen diese römische Legation auf die Unabhängigkeit der ambrosianischen Kirche berief, hat ihn eines Besseren belehrt. Petrus Damiani hat gesiegt, indem er überzeugend vom Privileg der römischen Kirche sprach. Und er hat damit die Reformforderungen durchgesetzt. „*Privilegium Romanae Ecclesiae quantas habeat vires ad servandam canonicae aequitatis et justitiae regulam, quantumque vigorem ad disponendam ecclesiastici status contineat disciplinam, solus ille dilucide comprehendit, qui ecclesiasticis consuevit insudare negotiis. Quod utique privilegium, qui inexpertus est, parvipendit, exercitatus amplectitur... Hoc tu... frequenter a me... postulasti, ut Romanorum pontificum decreta vel gesta percurrrens, quidquid apostolicae sedis auctoritati specialiter competere videretur, hinc inde curiosos excerpere, atque in parvi voluminis unionem novae compilationis arte conflarem. Hanc itaque tuae petitionis instantiam cum ego negligens floccipenderem, magisque superstitioni quam necessitati obnoxiam judicarem, divinitus, ut reor, actum est, ut Mediolanensem urbem... adirem.*“ Die Anm. 18 angeführte Stelle stammt aus der Mailänder Predigt Petrus Damianis. Sie fand als angebliches Wort Papst Nikolaus' II. Eingang in die Kanonensammlungen Anselms von Lucca und des Kardinals Deusdedit, danach ins Dekret Gratians. Hier fand Luther es und unterzog es seiner Kritik, s. oben Anm. 19.

wenig Zeit blieb. Petrus Damiani hat die auf den Dekretalen beruhende Konzeption des Papsttums als einer göttlich gestifteten Zentralregierung der Christenheit in dem zitierten Brief an Hildebrand dargestellt als die wirksamste Waffe zur Herstellung und Einhaltung der rechten kanonischen Ordnung der Kirche. Sie war in den Augen der Reformpartei, die seit Leo IX. in Rom die Macht ergriffen hatte, in den Augen von Männern wie Hildebrand, Anselm von Lucca, Humbert von Silva Candida, aber nun auch Petrus Damiani, der Hebel, mit dem die seit Jahrzehnten immer klarer als notwendig erkannte kirchliche Strukturreform, die Befreiung des Klerus aus der sozialen Umklammerung durch die Adelherrschaft und seine Rückführung auf seine eigentlich kirchliche, urchristliche Aufgabe, bewerkstelligt werden konnte. Dies praktische, kirchenpolitische Ziel, an dem für diese Männer alles hing, hat jene Konzeption des Papsttums auch in den Augen jener zu neuer Bedeutung gebracht, die – wie Petrus Damiani –, ohne sie zu leugnen, an sich einen politisch-rechtlich bescheideneren, geistlicheren Begriff des Primats hatten.

Das Papsttum ließ sich nach der Reform nicht mehr auf die Rolle zurückstufen, die es zuvor gespielt hatte. Die Lehre vom heilsnotwendigen regierenden Papsttum wollte nicht bloßes Reformvehikel sein, sondern ewige, geschichtsbestimmende Wahrheit, und sie wollte das nicht als fromme Theorie sein, sondern als politische Wirklichkeit. Vom 11. bis zum 13. Jahrhundert ist in vielfältigen Formen die tatsächliche Kirchenregierung diesem Einheitsmodell angenähert worden. Das Kirchenrecht ist im 12. und noch mehr im 13. Jahrhundert daraufhin weiterentwickelt und in wesentlichen Punkten qualitativ umgestaltet worden.

Aber die Theorie hat nie vermocht, die ganze geschichtliche Wirklichkeit zur vollen geforderten Systemkonformität zu erziehen. Sie hat die Wirklichkeit zu prägen versucht, ist damit aber von Anfang an nicht ganz durchgedrungen. Der rätselhafte Normanische Anonymus steht noch im 11. Jahrhundert als ein einsamer Zeuge dafür, daß auch im lateinischen Westen an einer unbekanntenen Stelle der Bann der neuen Ideologie vollkommen versagte.²¹ Drei Wirklichkeitsfelder vor allem sind zu nennen, die nur unvoll-

²¹ K. Pellens, *Die Texte des N. A.*, Wiesbaden 1966. Nach ihm hat Rom seine kirchliche Stellung zur Wehr gegen Schismen um seiner Rolle als Welthauptstadt willen von den Vätern erhalten; alle Bischöfe sind Petrusnachfolger, und wer wie der Papst eine Überordnung beansprucht, spaltet die Kirche. Daß die RGG keine, das LThK nur knappste Auskunft über ihn gibt, ist verwunderlich. „Seine erstaunliche Lehre steht im ganzen hohen Mittelalter völlig allein“ (Tellenbach, *Libertas*, 1936, S. 174). Vgl. immerhin die 1143 auf Wunsch Rogers II. von Sizilien verfaßte „Geschichte der fünf Patriarchate“ des griechischen Klerikers Nilus Doxapatrus, die die Patriarchate, auch die von Petrus gegründeten Antiochia, Rom und Alexandria, unabhängig sein läßt und die Patriarchatsstellung Roms nicht aus der Gründung durch Petrus, sondern aus seinem Charakter als Kaiserstadt herleitet. Seit Rom aber in die noch andauernde Knechtschaft der Barbaren gefallen ist, ist Konstantinopel an die erste Stelle gerückt. „Das war der Fehdebrief des byzantinischen Reiches gegen eine halbttausendjährige Entwicklung in Westeuropa“ (E. Caspar, *Roger II.* [1101–1154] und die Gründung der normannisch-sicilischen Monarchie, 1904, Nachdruck Darmstadt 1963, S. 346 ff., auf S. 349).

kommen erfaßt wurden. Erstens die griechische Kirche. Ihre Sonderexistenz blieb eine ständige Beunruhigung für den dogmatischen Anspruch der lateinischen Kirche. Zweitens der Bereich des *gladius materialis*, dem auch nach der vorherrschenden kirchlichen Theorie bis ins 13. Jahrhundert hinein eine echte Eigenständigkeit in Harmonie mit dem geistlichen Schwert der Kirche zukam. Die Träger der weltlichen Herrschaft, vom Kaiser- und Königtum über den höheren und niederen Adel bis zu den städtischen Magistraten gerieten aus der Natur ihres Amtes oder aus konkretem politischem Interesse immer wieder in Spannung zu den Normen des kirchlichen Rechtssystems oder seiner konkreten politischen Handhabung. Grundsätzlicher Widerspruch gegen den in der Papsttheorie konzentrierten kirchlichen Anspruch auf Führung der geistlich-weltlichen Gemeinschaft der Christenheit nach ihrer geistlichen Seite, der doch immer wieder in strittige Kompetenzbereiche eingreifen mußte, wurde erst erhoben, als dieser Anspruch auf die Spitze getrieben wurde und einem auf die Spitze getriebenen Anspruch irdischer Souveränität begegnete.²² Aber auch vorher war der Ausgleich oft nur unter

²² Friedrich II. hat bis zu seiner zweiten Exkommunikation 1239 diese grundsätzliche Spannung offiziell ignoriert oder zu überspielen versucht, indem er an der ihm einst von der Kurie suggerierten Theorie des Zusammenwirkens der beiden Schwerter (nach kurialer Meinung: *ad nutum* des Papstes) in seiner Weise festhielt. Vgl. sein großes Schreiben an Gregor IX. vom 3. 12. 1232; Böhmer-Ficker, *Reg. Imp.* V, 1, Nr. 2011; Huillard-Bréholles, *Hist. diplomatique Frederici secundi*, IV, S. 409f. Nachher hat er gesagt, er habe immer die Kleriker, zumal die obersten, auf den Stand der Urkirche zurückführen wollen, als sie das apostolische Leben führten und die Demut des Herrn nachahmten (1246; Böhmer-Ficker 3541; Huill.-Bréh. VI, S. 393). Und den Griechenkaiser Vatatzes hat er glücklich gepriesen, daß er nicht wie die europäischen Herrscher den Mißbrauch der Kirchenfreiheit durch die Prälaten kenne (Böhmer-Ficker 3600; Huill.-Bréh. VI, S. 685f.); er hat ihm auch den „sogenannten großen Hohenpriester“ angeprangert, der „die allerorthodoxesten Griechen, von denen der christliche Glaube bis an die Enden der Erde gelangt ist, schamlos Ketzernenne“ und nun Minoriten und Dominikaner angeblich zu Religionsgesprächen mit dem griechischen Klerus entsende (Böhmer-Ficker 3820; Huill.-Bréh. VI, S. 772 in lateinischer Wiederherstellung nach der überlieferten griechischen Version bei Gustav Wolff, *Vier griech. Briefe Kaiser Friedrichs des Zweiten*, Berlin 1855, mit deutscher Übersetzung; besser ediert und korrekter ins Lat. übersetzt aber von N. Festa, *Le lettere greche di Federigo II*, *Archivio Storico Italiano*, Ser. V, Bd. 13, 1894, S. 1ff., hier S. 22f., Z. 22–30:) Πῶς; οὗτος ὁ λεγόμενος μέγας ἀρχιερεὺς, ὁ πάντων ἐνώπιον καθ' ἐκάστην τὴν βασιλείαν σου ὀνομασθὶ καὶ πάντας τοὺς ὑπὸ σέ Ῥωμαίους ἀφορισμῷ καθυποβάλλων, αἰρετικὸς τοῖς ὀρθοδόξοις Ῥωμαίοις, ἐξ ὧν ἡ πίστις τῶν Χριστιανῶν εἰς τὰ τῆς οἰκουμένης ἐξῆλθε πέρατα, ἀναισχύντως καλῶν, τοιοῦτους ἀνδρας πνευματικὸς κατ' αὐτὸν (= suo iudicio, bei Huill.-Bréh. falsch übersetzt) πρὸς τὴν βασιλείαν σου ἀποστέλλειν οὐκ ἠρῳθρίασε (= non erubuit); πῶς; ὁ τοῦ σχίσματος αἷτιος δολερῶς ὑπεισέρχεται, ἵνα τοῖς ἀναίτιοις εἰσφέρει ἀντέγκλημα (accusatio; Huill.-Bréh. falsch: iustificatio); πῶς; ὁ ἀγιοσύνην καθυποκρινόμενος, διὰ τοὺς ὑπηρετάς καὶ κήρυκας τοῦ οἴκειου θελήματος, ἀποστάτας τῆς πίστεως καὶ σκανδαλοποιούς τοὺς πρόσθεν καὶ ἄνωθεν ἀπ' ἀρχῆς πλουτοῦντας τὴν εὐσέβειαν καὶ τὴν εἰρήνην εὐαγγελιζομένους τοῖς πέρασι, τοῖς ὑπ' αὐτὸν Λατίνοις αἰεὶ κηρύττειν οὐ παύεται. – Dem Papst untergeben sind nur die Lateiner, und die – zumal die Herrscher – leiden unter seiner dem Urchristentum widerstreitenden weltlichen Amtsauffassung. Damit ist jedenfalls der Universalprimat, und auch für den Westen wenigstens die seit dem 11. Jh. zur Herrschaft gelangte Auffassung der priesterlichen Gewalt bestritten.

Spannungen oder gar nicht gewonnen worden, was auf der Seite der weltlichen Herrschaftsträger eine abgestufte Überzeugungsstärke hinsichtlich der Verbindlichkeit der kirchlichen Normen und eine Bestimmtheit von anderen Prägekräften verrät. Man denke nur an den Schutz, den der höhere und vor allem niedere Landadel des Languedoc bis zum Albigenkrieg und den die italienischen Kommunen in ihrer Mehrzahl bis weit über die Mitte des 13. Jahrhunderts wider alle päpstlichen Gebote den Ketzern gewährten, ohne sich doch zumeist mit ihnen zu identifizieren.

Der dritte nur unzureichend erfaßte Wirklichkeitsbereich ist das soziale Substrat der Herrschaft. Teile der unteren Bevölkerungsschichten, die von der gestaltenden geschichtlichen Mitwirkung in der früh- und hochmittelalterlichen Adelsgesellschaft zunächst ausgeschlossen waren, wurden vom 11. und in großem Maße vom 12. Jahrhundert an im Zuge der partiellen Auflösung und Ablösung der Feudalordnung in den Städten wie auch auf dem Lande zunehmend zur an ihrem Ort unübersehbaren, mitbestimmenden geschichtlichen Kraft.

All diese Bereiche gewährten der systemfeindlichen Häresie, die von den vierziger Jahren des 12. Jahrhunderts an als eine relative Massenerscheinung sichtbar wurde, ihren Lebensraum.²³

Dieser Ränder des Systems wurden das regierende dogmatische Papsttum und die von ihm geprägten kirchlichen und weltlichen Institutionen niemals ganz Herr. Die mannigfachen kirchlich-institutionellen Reformdiskussionen des Hoch- und Spätmittelalters haben offenbar nicht vermocht, die von den Rändern der politisch-kirchlichen Struktur ausgehenden grundsätzlichen Einwände wirklich wahrzunehmen und das kirchliche Herrschaftssystem daraufhin zu überprüfen.²⁴ Am ehesten ist eine solche Überprüfung noch

²³ Das Katharertum kam in diesen Jahren – nach vorherigen sporadischen Missionen – aus Byzanz und vom Balkan (A. Borst, *Die Katharer*, 1953, S. 90 f.); es gewann Raum in rheinischen Städten, mehr noch in Städten und auf dem Lande im Languedoc, wiederum in Städten in Ober- und Mittelitalien. Im Languedoc war es neben Teilen der Bürgerschaft wie besonders in Toulouse der niedere, wirtschaftlich schwache, mit der Kirche im Kampf um den Zehnten liegende Landadel, aber z. T. auch der höhere Adel, etwa das Haus des Vizegrafen von Béziers/Carcassonne, der die materiell geringere Ansprüche stellende katharische Sonderkirche als Alternative zur römischen förderte. Geistliche Motive für diese Förderung sind darum nicht ausgeschlossen. – Die Waldenser begannen als städtische Erscheinung, breiteten sich um Lyon und im Languedoc aber vor allem auf dem Lande aus; in Italien lag der Schwerpunkt ihres Wirkens wiederum mehr in den Städten. Als Gegner der Katharer, die den Glauben der römischen Kirche gegen diese verteidigten, haben sie anscheinend im Languedoc vom Adel weniger Unterstützung erhalten. Ihre Basis lag einseitiger im Volk.

²⁴ In diesem grundsätzlichen Sinn scheint mir das bemerkenswerte Schlußurteil von Karl August Fink in seinem Beitrag über das große abendländische Schisma und die Reformkonzilien des 15. Jh.s für die ganze Periode zu gelten, die mit dem Reformzeitalter des 11. Jh.s beginnt: „Rom hat die Reform verhindert und dafür wenig später die Reformation erhalten“ (Handbuch der KG, hg. H. Jedin, Bd. III, 2, S. 588). Die Reformen, die das Papsttum vom 11. bis zum 13. Jh. in seinen besten Stunden ja mit aller Leidenschaft immer wieder betrieben hat, blieben doch wegen des sie leitenden Geschichtsbildes im abendländisch-römisch-primatialen Hori-

erfolgt aus dem Bereich der sich differenzierenden weltlichen Herrschaft. Die territoriale Staatsbildung des Spätmittelalters und die Bünde freier Städte hatten die Macht, ihr Eigeninteresse der übergreifenden kirchlichen Einheitsinstitution gegenüber durchzusetzen. Aber sie blieben im ganzen der Sphäre ihres eigenen Interesses verhaftet und machten sich nicht die grundsätzliche Infragestellung des lateinisch-kirchlichen Einheitsmodells zueigen, die von der griechischen Kirche und dem häretisch infizierten gesellschaftlichen Untergrund ausging.

Indiz für das Versagen in der selbstkritischen Überprüfung ist die Radikalisierung der kirchlichen Ordnung zu einer gewaltsamen, an formalen Normen orientierten Zwangsordnung. Dafür steht die Ketzerinquisition als unübersehbarer Zeuge. Dafür steht zum Beispiel die Anwendung des kirchlichen Beicht- und Kommuniongebotes als eines Mittels zur Kontrolle der Rechtgläubigkeit.²⁵ Dafür steht allgemein die Formalisierung der kirchlichen Glaubens- und Verhaltensnormen im Zusammenhang der Entwicklung des Ketzerrechts.²⁶ Der normative Glaube der römischen Kirche ist bis ins Hochmittelalter hinein – und natürlich auch danach noch – immer inhaltlich beschrieben worden. Ketzer war, wer von bestimmten Glaubensinhalten aus Schrift und Vätertradition, die die ganze Kirche und besonders die römische Kirche bewahrte, hartnäckig abwich.²⁷ Im Zuge des Funktionswandels des Primates vom 11. Jahrhundert an und besonders dann im Verlauf der Ausbildung

zont befangen. Denkwürdig ist, wie Gregor IX., dieser verhängnisvolle Papst, der doch in seiner Weise wirklich ein geistlicher Mann war, als die Auseinandersetzung mit Friedrich II. dem Höhepunkt entgegentrieb, auf einmal von der Konstantinischen Schenkung und der *Translatio imperii* zu reden begann, als einer Grundlage päpstlicher Politik, von der zu reden er bis dahin nicht für nötig gehalten hatte. 23. 10. 1236 an Friedrich; L. Auvray, *Les Régistres de Grégoire IX*, Nr. 3362; Pottast, *Reg. pont. rom.* 10255; *Text MGH Ep. saec. XIII e reg. pont. rom. sel. I* (Rodenberg), Nr. 703, S. 604, Z.23 ff.

²⁵ So in den vom römischen Legaten promulgierten Statuten der Synode von Toulouse 1229 (Mansi XXIII, 191 ff.), cap. 13: Alle Männer vom 14., alle Frauen vom 12. Lebensjahr an (cap. 12) müssen dreimal jährlich beichten und kommunizieren, „*alioqui suspecti de haeresi habeantur*“.

²⁶ Ebd. cap. 12: vom 14. oder 12. Lebensjahr an muß jeder Mann prophylaktisch jeder Häresie wider die römische Kirche abschwören, den Glauben der römischen Kirche beschwören und sich eidlich zur Anzeige der Ketzer verpflichten. Die Namen der zum Eid Verpflichteten werden in jeder Pfarrei listenmäßig erfaßt. Der Eid ist alle zwei Jahre zu erneuern. Wer in Verzug gerät, ist häresieverdächtig. Schon in Verona 1184 hat Lucius III. Reinigungseid nicht nur für Ketzer und Leute, die heimlich Konventikel haben, sondern auch für alle „*a communi conversatione fidelium vita et moribus dissidentes*“ vorgeschrieben; Eidverweigerung galt als sichere Grundlage für eine Verurteilung als Ketzer (*Ad abolendam*; Dekretalensammlung Gregors IX. (Liber Extra: X), V, 7, 9 *De haereticis*; Mansi XXII, 476 ff.).

²⁷ Vgl. z. B. das Symbol, das Leo IX. 1053 als die *Fides romanae ecclesiae* an den Patriarchen Petrus von Antiochia übersandte; Migne PL 143, 771 ff.; die den Waldensern 1180 und 1208–1210 vorgeschriebene *Professio fidei* (Selge, *Die ersten Waldenser*, 1967, II, S. 3 ff.; PL 215, 1510; 216, 274; 216, 289); cap. 1 und 2 des 4. Laterankonzils; die *Professio fidei* des Michael Palaeologus, Mansi XXIV, 70 f. – *Decretum Gratiani*, Dist. IX, XI, XIX (c. 7 f. mit Kommentar Gratians); *Causa XI*, c. 95, 101; *Causa XXIV*, qu. 3, c. 31 u. ö.

der Regeln für die Überwachung der Rechtgläubigkeit der Christen und für den Ketzerprozeß wurde die Abweichung vom Glauben und Brauch der römischen Kirche zum formalen, eindeutigen, Diskussion entbehrlich machenden, für eine wirksame Inquisition praktikablen Häresiekriterium.²⁸ Und diese Formalisierung des Glaubenskriteriums blieb auch erhalten, als das Papsttum in die Krise geriet und die Wiederherstellung des rechten Zustandes der Kirche vom Konzil erwartet wurde. Der Konstanzer Konzilsentscheid gegen Wyclif und Hus wurde 1425 gegen Drändorf und Peter Turnau als für eine Verurteilung zureichendes formales Häresiekriterium angewandt.²⁹ Und an diesen formalen Kriterien ist auch Luther mit seinem Ver-

²⁸ Den Ansatz boten bereits die bekannten Ansprüche der römischen Bischöfe seit dem ausgehenden 4. Jh. (den Fall Stephans I., der mit der Herauskehrung seiner Autorität allzu kläglich Schiffbruch erlitten hat, lasse ich beiseite) auf Allgemeinverbindlichkeit der in Rom bewahrten Petrustradition, etwa im Schreiben Innocenz' I. an Decentius von Gubbio, das Gratian Dist. XI, c. 11 mit der Überschrift versieht: *Ab omnibus servari debet, quod Romana servat Ecclesia*. Aber es kommt hier darauf an, was daraus faktisch gemacht worden ist, und dabei ist der qualitative Sprung, der vom 11. Jh. an und besonders im 12./13. Jh. im Zuge der kanonischen und römischen Rechtsentwicklung und unter dem Stimulus der neuen Realitätsmacht der Häresie erfolgte, nicht zu übersehen. Gratian Causa XXIV, qu. 1, c. 15 faßt einen pseudoisidorischen Satz des Papstes Marcellus zusammen: *Aliud quam Romana ecclesia neque sentire, neque velle permittitur*. Die Dekretale „*Ad abolendam*“ (oben Anm. 26) verurteilt ganz formal diejenigen, die über die Sakramente „*aliter sentire aut docere non metuunt, quam sacrosancta Romana ecclesia praedicat et observat*“ (diese Stelle stand in der Reformationszeit hinter der These des Prierias, daß auch ein *factum* der römischen Kirche Glaubensentscheidung treffe, und sie wurde von Cajetan ausdrücklich dafür angeführt, daß die zum Komplex des Bußsakraments gehörige Ablasslehre nicht, wie Luther annahm, noch der theologischen Disputation offenstehe, jedenfalls soweit ein päpstlicher Erlaß vorliege. Prierias, *Dialogus de potestate papae*: Erlanger Lutherausgabe, lat. var. arg. 1, S. 346 f. – Cajetan, *Traktat De thesauro indulgentiarum* vom 7. 10. 1518, Ausgabe der *Opuscula omnia*, Lyon 1562, S. 98, Z. 29 ff.). – Eidverpflichtung von Toulouse 1229: s. o. Anm. 26. Abjurations- und Purgationseidformulare des Raimund von Peñafort von ca. 1240: *Consentio sancte Romane et apostolice sedi; et ore et corde profiteor me eandem fidem tenere et observare... quam b. mus Papa Gregorius, vel qui pater est Romane Ecclesie, et alii prelati sancte Romane et apostolice atque catholice Ecclesie tenent, predicant publice et affirmant*. Texte zur Inquisition, Gütersloh 1967, S. 54 f. – In Rechnung stellen muß man für diese Entwicklung und ihre rechtliche Verbindlichkeit für jedermann nicht nur die Entfaltung des Kirchenrechts, sondern auch die der römischen Rechtswissenschaft. Bekanntlich beginnt der *Codex Justinianus*, dem Friedrich II. seine Krönungsgesetze von 1220 gegen die Ketzer u. a. m. als Authentiken anfügen ließ, im Buch I *De summa trinitate et de fide catholica* mit dem Dreikaiseredikt von 380 als c. 1, das den Trinitätsglauben für alle Untertanen verbindlich macht gemäß „der Religion, die der Apostel Petrus den Römern überliefert hat“ und „der die Bischöfe Damasus“ von Rom „und Petrus von Alexandrien folgen“. Diese Erwähnung des Bischofs von Rom, die sicher schon beim Beginn der römischen Dekretalenüberlieferung seit Siricius ihre Wirkung gezeigt hat, konnte im Hochmittelalter nur extensiv im Sinne der vollausgebildeten kanonistischen Lehre von der römischen Kirche als Glaubenshüterin verstanden werden.

²⁹ Heimpel S. 91 unten (Drändorf; vgl. in seinem Verhör die Nr. 40, 61, 78 und S. 90, Art. 4); S. 139, Art. 1 und 5 und S. 144 (Turnau; vgl. in seinem Verhör die Nr. 51–55, 93–98). Vgl. überhaupt unten S. 193 ff., 199.

langen nach einer inhaltlichen Widerlegung noch gescheitert – einmal, 1518 vor Cajetan und überhaupt im römischen Prozeß, an der papalistischen Variante, das andere Mal, 1519 in Leipzig und 1521 in Worms, auch am konziliaristischen Standpunkt.³⁰

II.

Der Fall des Johannes Drändorf³¹ zeigt uns den kirchenkritischen Untergrund in der Gesellschaft, der seit dem 12. Jahrhundert existierte. Wir dürfen ihn uns nicht numerisch stark vorstellen, aber er war über ganz Europa verbreitet. Immer wenn es der – ja keineswegs ständig und lückenlos funktionierenden – Inquisition gelingt, in ein Ketzernest hineinzustechen, sehen wir, daß es ihn gibt – in nicht einheitlichen Formen, aber nicht ohne Zusammenhang.³² Die hussitische Revolution verleiht ihm neue Lebenskraft.

Drändorf wurde um 1390 in Schlieben im Kreis Schweinitz, Markgrafschaft Meißen, aus ritterlichem Adelsgeschlecht geboren. Dort hatte er ritter-

³⁰ Zu Cajetan s. o. Anm. 28; G. Hennig, Cajetan und Luther, Stuttgart 1966, S. 67 ff. u. ö. – Hinsichtlich der Leipziger Disputation und des Wormser Reichstags beziehe ich mich nicht auf Eck und die Vertreter der Kurie und ihre Anhänger, sondern auf die der Konzilsüberordnung zuneigenden Zuhörer, bei denen es Eck in Leipzig gelang, Luther nicht mit seinen Papstthesen, sondern mit seiner Anzweiflung der Autorität des Konstanzer Konzils in die Ketzerecke zu drängen, und auf die Verhandlungen der Ständekommission unter dem Trierer Erzbischof Richard von Greiffenklau mit Luther am 24./25. 4. 1521, bei denen Luther auch den letzten Vorschlag, eine Liste seiner inkriminierten Sätze einem künftigen Konzil ohne Vorbehalt zur Entscheidung vorzulegen, ablehnte. S. die neueste Darstellung von Aloys Schmidt, in: Der Reichstag zu Worms 1521, Reichspolitik und Luthersache. Zum 450-Jahrgedenken, hg. von F. Reuter, Worms 1971, S. 278–290, auf S. 290.

³¹ Allgemein zum folgenden biographischen Überblick: Heimpel S. 25 ff. Selbstbezeichnung: Johs. Drändorf (Nr. 3, ferner S. 61 und 64), auch nach seinem Geburtsort, der Stadt (vom dortigen Familienschloß, Heimpel S. 53, wird nichts gesagt) Schlieben, „Johannes Slevin“ (Nr. 33). Im Urteil wird er einmal Johs. „de Draendorff“ genannt, S. 93.

³² Vgl. neben meinem hier sehr knappen Literaturbericht „Die Erforschung der mittelalterl. Waldensergeschichte“, ThR 33 (1968), S. 336 ff.: Dietrich Kurze, Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jh., in: Jahrbuch f. d. Gesch. Mittel- und Ostdeutschlands 16/17 (1968), S. 50–94, und auch den alten, kaum bekannten Aufsatz von Heinrich Boehmer, Die Waldenser von Zwickau und Umgebung (Neues Archiv f. Sächs. Gesch. und Altertumskunde 36, 1915, S. 1–38), zu einem Altenburger Prozeß 1462, S. 30 f. auch zu Zeugnissen über Waldenser im Meißnischen 1328, 1366 und 1391. Kurze stellt S. 84 für das 1392–94 inquirierte brandenburgisch-pommersche Waldensertum, das nachweislich mit anderen Waldenserkernen Mitteleuropas Verbindung hatte (S. 69), „eine ganze Skala verschiedenartiger Verhaltensweisen“ fest, „von einem Grenzgängertum zwischen dem Katholizismus der Umwelt einerseits und der Befolgung der Waldenserverlehren andererseits über nüchternes Vertreten des eigenen Standpunktes bis hin zu feindselig-grober Polemik gegen die Normen der Großkirche“. Die Sekte repräsentierte „ziemlich genau den gesamten gesellschaftlichen Mittel- und Unterbau: gehobene und einfache Handwerker, Bauern mit eigenem Haus und Hof sowie unselbständige Arbeiter und Bedienstete, Städter und Landbewohner“; sie war, wie Belege von anderwärts zeigen, „nach oben prinzipiell offen“, zum gehobenen Bürgertum und zum Adel (89 f.).

liche „und andere“ Freunde. Es war also kein von den nichtadligen Schichten abgekapselter Adel.³³ Einflüsse, denen er in diesen Kreisen ausgesetzt war, werden es bewirkt haben, daß er „sich der reinen Armut Christi ergab“, nicht in irgendeiner kirchlich institutionalisierten Form, sondern ungebunden. Man mag hier an eine Auswirkung der heimlichen Propaganda waldensischer und ihnen verwandter Wanderprediger denken, deren Wirken im 14. und 15. Jahrhundert bis nach Brandenburg, Pommern und Polen bezeugt ist. Waldenserprediger ist er aber nicht geworden; denn er behielt ein Patrimonium in Geld und bot 1425 noch an, eine Geldbuße von 300 Gulden zu leisten. Heimpel spricht darum von einer „Wendung des wohlhabend Bleibenden zur Bedürfnislosigkeit des armen Christus“ und zur „geistlichen Wanderschaft“.³⁴ Sicher ging es um positiv gefüllte Heimatlosigkeit und geistliche Armut. Der waldensische Wandermissionar des Spätmittelalters trug Mittel mit sich herum, die von den Gläubigen stammten und ihm Leben und Mission ermöglichten, ohne daß man von Wohlhabenheit reden könnte; es ging um die Existenz und um die Möglichkeit, den Anhängern das seligmachende Gesetz Christi, die zwei Wege zum Heil und zum Unheil zu bezeugen.³⁵ Auch wenn Drändorf nicht sogleich Wandermissionar geworden ist – er war dazu als junger Anfänger noch gar nicht berechtigt und in der Lage³⁶ –, wird man sein Bekenntnis zur „pura paupertas Christi“ als weltlichen Statusverzicht, Heimatlosigkeit und wirkliche Armut in der Lebensweise ernstnehmen müssen. Zwar handelt es sich hier um ein Selbstzeugnis von 1425. Aber es besteht kein Anlaß zu bezweifeln, daß Drändorf damals wirklich die paupertas Christi gesucht hat und darum seine Familie verließ. Im übrigen zeigt auch sein weiterer Weg, daß er damals keinen Anhalt an einer bestimmten Sekte mit sei es rudimentären institutionellen Formen besaß. Man könnte seinen Bildungsweg zunächst auch als normale Klerikeraufbahn eines nachgeborenen Sohnes ansehen, wenn jenes Selbstzeugnis nicht wäre.³⁷

Vor seiner „Bekehrung“ war Drändorf bereits zum Elementarunterricht in eine Stiftsschule gegangen (in Aken an der Elbe);^{37a} nach ihr ging er wohl bald zum Studium an die Universität Prag. Kein waldensischer Wanderlehrer nahm ihn zum Studium und zur Vorbereitung auf ein eigenes Prediger-

³³ „in quo etiam opido plures amicos habet tam militares quam alios“, Nr. 33. Zu Stadt und Familie Heimpel S. 155. Den Fehler „Schweidnitz“ (S. 11, 25, 155) korrigiert Heimpel in „Zwei Wormser Inquisitionen“ (unten Anm. 59), S. 81.

³⁴ Ebd.: „dedit se ad puram paupertatem Christi“; Heimpel S. 25, S. 164 f. z. St., Nr. 14 „aliunde satis dives fuit“.

³⁵ Ein Urmotiv der waldensischen Predigt; Selge, Die ersten Waldenser, I, S. 113; Boehmer, Art. „Waldenser“, RE³, 20 (1908), S. 827, 4 ff.

³⁶ Boehmer ebd., S. 829, 45 ff.

³⁷ Heimpel S. 25 schließt aus dem Patrimonium, das er als „Anteil am Vatererbe auch dieses Nachgeborenen in Liegenschaften“ versteht, und aus der Erklärung Drändorfs, er „habe“ noch Freunde im Ritterstand in Schweinitz (Heimpel S. 164 zu Nr. 33: = „Verwandte“), Dr. könne seine Laufbahn im Einvernehmen mit seiner Familie begonnen, vielleicht auch vollendet haben. Es bleibt hier eine gewisse Unsicherheit.

^{37a} Nr. 4.

leben mit sich. Bereits 1409 verließ er Prag wieder, zusammen mit seinen dortigen deutschen Lehrern, Friedrich Eppinge und Peter von Dresden, um an die jetzt neugegründete Universität Leipzig zu gehen, in der Folge des Kuttenberger Dekrets des böhmischen Königs Wenzel, das die deutsche Nation der böhmischen gegenüber an der Prager Universität in die Viertelminorität gedrängt hatte.³⁸ Schon in Prag ist Drändorf in das Klima eines das kirchliche System bedrohenden Orthodoxiestreites geraten und wird mit den kirchenkritischen Thesen Wyclifs vertraut geworden sein, die 1408, vor der Abwanderung der Deutschen, an der Prager Universität hatten verurteilt werden müssen: auf Betreiben von Prager Wyclifgegnern, die mit Heidelberger Unterstützung an der römischen Kurie gegen die freie Wyclifdiskussion und -rezeption in Prag geklagt hatten.³⁹ Zweifelhaft war aber auch die Orthodoxie der beiden nach Dresden zurückgekehrten Lehrer, zu denen Drändorf sich nach sehr kurzem Aufenthalt in Leipzig wieder begab. Drändorf sagt aus (Nr. 64), er habe die Lehre, Christus, nicht der Papst sei das Haupt der *ecclesia militans* (sein Zusatz, der Papst sei *caput minus principale*, mag Schutzbehauptung sein, Nr. 63), von den beiden. Sicher hat er bei ihnen wesentlich mehr gelernt.⁴⁰ Als der Meißner Bischof Rudolf von Planitz am 18. 11. 1411 den Partikularschulen Unterricht in Theologie (Schrift) und Kirchenrecht verbietet, weil dieser besonders in Dresden Anlaß zu Irrtümern, ja Ketzerei gegeben habe,⁴¹ kehren beide bald nach Prag zurück. Drändorf ging zunächst zu einem Magister in Zittau. Hier lernte er den zum Logik-

³⁸ Heimpel S. 25, 156; F. Seibt, in: Handbuch der Gesch. der böhmischen Länder, hg. K. Bosl, Bd. I, Stuttgart 1966/67, S. 501.

³⁹ F. Seibt ebd. S. 501; F. M. Bartoš, Praha a Heidelberg v Kostnici (Jihočeský sborník historický 19, 1950, S. 6–9); ders., Am Vorabend des Kuttenberger Dekrets (tschech.) (Časopis Českeno musea 101, 1928, S. 97–113).

⁴⁰ Daß Peter Hussit wurde, ergibt sich eindeutig daraus, daß Drändorf Nr. 13 bei der Nennung der beiden Namen sagte, *Friedrich* sei kein Hussit gewesen. Der mit Drändorf zugleich und am selben Ort 1417 zum Priester geweihte Bartholomäus Rautenstock erklärte um 1450, er habe „den Unglauben und die Ketzerei“ in Prag von Peter und Magister Nikolaus gelernt (Döllinger, Beiträge zur Sekten-geschichte des Mittelalters II, 1890, S. 628 f.). Boehmers Verfahren in dem Anm. 9 genannten Aufsatz, S. 229 f. (zum Datum der Aussage Rautenstocks s. auch ebd. S. 32), die beiden Lehren, in denen Rautenstock und Drändorf übereinstimmen (Laienkelch und Eidverbot), darüberhinaus aber auch alle nur bei einem der beiden bezeugten Lehren schon Peter zuzuschreiben – beide hätten nur die Häresien offenbart, nach denen sie gefragt wurden –, ist anfechtbar und kann nicht zu verläßlichem Resultat führen. Bohmer schließt insbesondere aus der für beide schon 1417 bezeugten Ablehnung des Eides, die er als untrügliches Spezifikum der Waldenser ansieht, was aber in dieser Zuspitzung kaum richtig ist (s. Heimpel S. 47: „damals längst allgemein ketzerisch, besonders waldensisch, dem Nikolaus von Dresden ebenso eigen wie den Taboriten“), Peter sei nicht nur Hussit, sondern entweder von Haus aus Waldenser gewesen oder aber Wyclifit, der dann von böhmischen Waldensern einiges übernahm. Über allgemeine Wahrscheinlichkeiten, auf die sich keine Schlüsse bauen lassen, kommt man hier nicht hinaus; sicher ist die kirchenkritische Tendenz der Dresdner, besonders Peters, die im Klima der Wyclifrezeption in Prag auch von waldensischer Propaganda befördert worden sein mag.

⁴¹ Bohmer ebd. S. 226; Heimpel S. 158 (im Register s. v. Rudolf v. Planitz falsche Zahlen).

studium aus seiner Heimat Tolkemit bei Elbing hierhergekommenen Peter Turnau kennen. 1412 begab er sich – nun mit Turnau – wieder nach Prag, sicher, um vor allem bei den Dresdner Lehrern zu studieren, während Turnau bei verschiedenen Lehrern hörte, auch einen Eindruck von Peter von Dresden bekam, aber mehr vom Hörensagen: er behauptet, nicht bei ihm gehört zu haben.⁴² Sein Weg war mehr der einer normalen universitären Berufsausbildung zum Gewinn des Lebensunterhalts. Nachdem er in Prag neben der Fortsetzung seines Logikstudiums auch Bibelauslegung studiert hatte, begab er sich 1414 oder 1415 zum Studium des kanonischen Rechts nach Bologna, wo er bis 1422 blieb und als Baccalaureus in decretis auch schon zu lehren begann.⁴³ Drändorf empfing 1417 im Zusammenhang des Beginns der hussitischen Unruhen nach der Hinrichtung des Hus die Priesterweihe. Es war am 6. März, vier Tage bevor die Prager Universität das berühmte Reformprogramm in vier Punkten aufstellte, mit den Forderungen der Kelchkommunion für die Laien, der freien Predigt, der evangelischen Armut der Priester und der obrigkeitlichen Bestrafung von Todsündern. Die Kelchforderung vor allem war seit 1415 zum Symbol der Reformforderungen geworden, die gleichwohl auf viel weitergehende Wiederherstellung des Gesetzes Christi zielten und im böhmischen Adel kräftige Unterstützung mit ständischen und nationalen Nebentönen fanden.⁴⁴ Der Weiheakt für utraquistische Priester vom 6. März erfolgte auf Druck eines adligen Herrn. Warum Drändorf diese Weihe irgendwie für irregulär angesehen haben sollte, ist schwer einzusehen – doch höchstens, weil sie dem Gesetz Christi noch nicht vollkommen entsprach. Jedenfalls hat er sich – ebenso wie der mit ihm geweihte Bartholomäus Rautenstock – hier wie schon zuvor an der Universität geweigert, irgendeinen Eid zu leisten, weil das „wider Gott und die katholische Kirche“ sei, d. h. gegen die wahre evangelientreue Kirche.⁴⁵ Die in diesem Punkt faßbare Evangelientreue, in den Begriff der paupertas Christi gefaßt, ist offenbar ein Element seiner Überzeugung schon seit seiner Berührung mit ketzerischer Propaganda in seiner Heimat: „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ (Mt. 5, 34). Ebenso wird es darauf zurückgehen, wenn er sich geweigert hat, irgendeinen akademischen Grad zu erwerben: Doktorat, Magisteramt, Bakkalaureat seien Mittel, mit denen der Teufel die (wahre) Kirche bekämpfe.⁴⁶ Es mag sich hierbei aber um einen allgemeinen, nicht nur auf eine spezifische häretische Wurzel zurückzuführenden volkstümlichen Affekt gegen das frömmigkeitsfeindliche, den klaren Bibelbuchstaben ins Unklare ziehende gelehrte Studium handeln;⁴⁷ denn Drändorf

⁴² Heimpel S. 26; Verhör Turnaus Nr. 5 f. (Studium in Logik „et in aliis facultatibus“, also nicht nur Theologie, sondern auch Recht), Nr. 8–11, 21.

⁴³ Turnau Nr. 14 f.

⁴⁴ F. Seibt, Handbuch (oben Anm. 38), S. 512 f., 503, 516; D. Girgensohn, Peter von Pulkau und die Wiedereinführung des Laienkelchs, Göttingen 1964.

⁴⁵ Vgl. oben Anm. 11. Drändorf Nr. 50 (Eid), 131. Rautenstock: oben Anm. 40.

⁴⁶ Drändorf Nr. 80.

⁴⁷ Faßbar in einem berühmten Beispiel, das Tendenzen des gesamten Umgangs der populären religiösen Bewegungen seit dem 11./12. Jh. mit den Evangelien zum Ausdruck bringt, und seinerseits im selben Sinn weiterwirkt, bei Franz von Assisi,

kannte ja auch frommes Studium und fromme Magister.⁴⁸ Sagen kann man aber, daß er mit seinem Studium nichts anderes kennenlernen wollte als eben das Gesetz Christi, dessen „reiner Armut“ er sich ergeben hatte. Das ist sein primäres Motiv.

Nach seiner Weihe hat Drändorf drei Jahre lang in Prag und in Neuhaus in Südböhmen gepredigt.⁴⁹ Das waren die Jahre, in denen – im Sommer 1419 – die offene Revolution ausbrach. Nach dem Tode König Wenzels werden der neue König und die Stände aufgefordert, an der Erneuerung der Christenheit mitzuarbeiten. Die Prager übergeben ihre Stadt nicht an den deutschen König Sigmund als neuen böhmischen König, weil er sich die vom Konstanzer Konzil ausdrücklich verworfene Kelchforderung nicht zueigen machen will.⁵⁰ Papst Martin V. erläßt am 1. März 1420 die Kreuzzugsbulle gegen Böhmen, und sie wird am 18. März in Breslau bekanntgemacht, wo Sigmund den Reichskrieg vorbereitet.⁵¹ Aber dieser „Kreuzzug“ und Reichskrieg zur Beseitigung der Neuerungen in der Christenheit und zur Unterwerfung der böhmischen Nation unter die Botmäßigkeit des deutschen Reiches und Königs scheitert jämmerlich. Das von dem neuen Führer der radikalen Hussitenpartei, der Taboriten, Žižka, geführte Heer bringt dem Kreuzzugsheer im Dezember 1421 bei Kuttenberg eine vernichtende Niederlage bei.⁵² Die böhmische Krone wird dem Großfürsten Witold von Litauen angeboten, der seinen Neffen als Statthalter in das Land schickt. Nachdem Witold dann die Krone abgelehnt hat, will dieser Neffe den Thron für sich selbst erobern; er wird nach Žižkas Tod zum militärischen Führer und schlägt 1426 ein meißnisches Expeditionskorps gegen Böhmen bei Aussig ab.⁵³ 1426 beginnt dann unter Führung des Priesters Prokop^{53a} die Reihe der hussitischen Kreuzzüge

Testament Nr. 12 und *Speculum perfectionis* c. 1 (ed. Sabatier, Paris 1898, Manchester 1928) in der Rede Christi: *Volo quod regula* – und die Regel ist für Franz der Inbegriff der Evangelien – *servetur „ad litteram, ad litteram, ad litteram, sine glosa, sine glosa, sine glosa“*. Vgl. zur großen gesamteuropäischen Überlieferungsgeschichte dieser Legenden im Spätmittelalter die imponierende Zusammenstellung bei S. Clasen, *Legenda antiqua S. Francisci*, Leiden 1967.

⁴⁸ Drändorf Nr. 64 über die Magister Friedrich und Peter von Dresden: „asseruit eorum doctrinam esse sacram et veram et eos esse mortuos in via et fide Christi. Et utinam ipse sic mori posset“. Turnau Nr. 10 über Peter: „homo simplex, timoratus et rectus fuit, ut audivit“.

⁴⁹ Heimpel S. 27, Drändorf Nr.15.

⁵⁰ Seibt, Handbuch S. 515 f. Tod Wenzels IV.: 16. 8. 1419.

⁵¹ Die Bulle „*Omnium plasmatoris*“ ist gedruckt u. a. bei Franz Palacký, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Hussitenkriege* I, 1873, Nr. 12 (S. 17–20). Sie entfaltet die komplette Stilistik eines päpstlichen Kreuzzugs- und Ketzererlasses, als ob noch das Jahr 1200 wäre, doch formal erstarrt, ohne die Frische des Anfangs. Vgl. auch die weiteren kirchlichen Erlasse ebd. Nr. 74 f., 110, 166; hier entscheidet Martin V., Kriegführung und Tötung von Ketzern im Krieg mache Geistliche nicht ungeeignet zur Ausübung ihrer kirchlichen Funktion (28. 2. 1422). – Bekanntmachung am 18. 3. 20: Seibt ebd. S. 516; *Regesta Imperii* XI (Urkunden Kaiser Sigmunds, hg. W. Altmann, I, 1896/97), Nr. 4062a (17. 3. 20).

⁵² Seibt ebd. S. 520; vgl. *Reg.Imp.* XI, Nr. 4684 ff.

⁵³ Seibt S. 522; Palacký, *Urkundl. Beiträge* I, Nr. 262 ff., vgl. Nr. 318.

^{53a} Dessen deutschen Sekretär Lorenz von Reichenbach (Schlesien) nennt Drändorf Nr. 146 als „Komplizen“!

nach Deutschland, eine Offensive, die die Anerkennung durch die Christenheit erzwingen soll. In den Jahren 1426 bis 1433 wird Schlesien erobert, werden die deutschen Nachbargebiete tributpflichtig gemacht; ein Zug führt – zur Unterstützung Polens gegen den deutschen Ritterorden – bis an die Ostsee.⁵⁴

Das sind die Jahre, in denen Drändorf – weder Böhme noch radikaler Hussit – Böhmen verläßt. Er geht 1424 mit einem „Diener“ aus seiner Heimat, dem Weber Martin Borchard, über das Vogtland und Franken – wo er einen zweiten „Diener“, einen Schneider namens Hans zu sich nimmt – an den Oberrhein. Beide Begleiter waren von sich aus Eidverweigerer: auch sie haben also wohl unter dem Einfluß einer auf das wörtliche Evangelium gestützten, kirchenkritischen Propaganda gestanden, und in den hierfür empfänglichen Kreisen hat Drändorf verkehrt.⁵⁵ Drändorf lebt nun als Gesandter Jesu Christi, wie es Apostelrecht ist und wie es vor allem die waldensischen Wandermissionare für sich in Anspruch genommen haben, vom Evangelium; er nimmt für seine Lehre den Unterhalt an, obwohl er im Notfall darauf auch verzichten kann.⁵⁶ Er wirkt ohne Erfolg in Basel und Umgebung und zieht dann rheinaufwärts bis nach Brabant, wo er vor Begarden, frommen Laiengemeinschaften, die oft im Häresieverdacht standen,⁵⁷ predigt, wie überall, wo sich ihm die Möglichkeit dazu bot, so in Köln und bei Bonn.⁵⁸ Offenbar treibt ihn in dem erregten Klima dieser Kriegsjahre etwas zur Eile. Er ist nach Deutschland gekommen, „um zu sehen, ob er Priester fände, die nach der Regel Jesu Christi leben wollten.“⁵⁹ Er sucht Kontakt zum Untergrund des kirchlichen Systems, weiche Stellen im Unterbau der hierarchischen Kirche, an denen er mit seiner Vorstellung vom Wesen der Kirche

⁵⁴ Seibt S. 522, zum – auch geistigen – Einwirkungswillen der Taboriten auf Deutschland: S. 524 f.; Friedrich von Bezold, Zur Geschichte des Husitentums, München 1874, S. 112 ff. Schon hier das von Seibt S. 529 wiederholte Droysenzitat (Gesch. der preuß. Politik I, Berlin 1855, S. 546): „Nur eines Aufrufs der daherziehenden Hussitenhaufen schien es zu bedürfen, um die Masse des deutschen Volkes zu entfesseln.“

⁵⁵ Drändorf Nr. 147, Heimpel S. 27.

⁵⁶ Drändorf Nr. 70: „in Basilia et in illis vicinis partibus nihil acceptavit vel alios docuit in doctrina sua, quia non habuit ibidem modum loquendi“, vgl. Nr. 31. Ganz ursprünglich waldensischer Auffassung entspricht die Begründung seines Predigtrechtes mit dem Missionsbefehl Mt. 28, 29: Nr. 21.

⁵⁷ H. Grundmann, RGG³ I (1957), 959; ders., Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (Sussidi eruditi 20), Rom 1967, Nr. 533 ff., 557, 564. Drändorf hat zu Martin Borchard gesagt, er habe sich in Brabant unter Begarden aufgehalten „et quod plures fecit infideles fideles“ (Verhör Borchards Nr. 3 f.). Heimpel schließt S. 27, 197, Dr. habe also Begarden bekehrt, soweit sie Ketzer waren. Er verweist auf Dr. 139 (Gespräche mit Turnau in Speyer über böhmische Lehrartikel, „um ihnen widerstehen zu können“) und Dr. 15 (Predigt in Prag, Neuhaus und am Oberrhein, u. a. gegen Leugner der wahren Gottmenschheit Christi und der immerwährenden Jungfrauschafft Marias).

⁵⁸ Dr. Nr. 35, 146: hier fand er zwei Priester als Gesinnungsgenossen.

⁵⁹ Dr. Nr. 70. Zur „Gemeindebildung“ Heimpel S. 28, zu deren Chancen auch *ders.*: Zwei Wormser Inquisitionen aus den Jahren 1421 und 1422 (Abh. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 73), Göttingen 1969, S. 12 (Helwig Dringenberger und die ketzerischen „Grüblingsleute“).

offenes Gehör findet, er sucht Gemeinden, kleine Gruppen auf parochialer Ebene, die sich den universalen Normen des hierarchischen Systems entziehen, er sucht anscheinend selbst so etwas wie Gemeinden zu bilden. Struktur in jene noch amorphen Ränder des kirchlichen Systems zu bringen. Er scheint, durch seine böhmischen Erfahrungen beeinflusst, der Meinung zu sein, eine Wandlung in der gesellschaftlich-kirchlichen Ordnung, eine Rückkehr zum Evangelium auf breiterer Ebene, sei im territorial zersplitterten Südwestdeutschland nicht mehr ganz ausgeschlossen.

Im Spätsommer 1424 ist Drändorf in Speyer, und hier trifft er Peter Turnau als Domschulrektor wieder. Turnau hat 1422 von Bologna aus eine Fahrt in den Osten „ad videndum mirabilia mundi“ angetreten; sie führte ihn aber nur bis Kreta, wo er die griechische Kirche kennenlernte. War nicht sie das mirabile, das er kennenlernen wollte? Jedenfalls hat er als Frucht dieses Aufenthalts eine kurze Schrift über die von den lateinischen abweichenden Riten der Griechen verfaßt. In ihr bemerkt er auch so merkwürdige Differenzen wie diese: „Bei ihnen gibt man die Erlaubnis zum Beicht hören nicht allen Priestern, sondern nur den wohlgelehrten und wohlbeleumdeten,⁶⁰ die keine Frauen haben und in fortgeschrittenem Alter stehen . . . Ist ein Junge, der Priester werden soll, 15 Jahre alt, so gibt man ihm eine Frau, damit er nicht Unzucht begeht; denn die würde ihn für das Priestertum ungeeignet machen . . . In ihrem Reich wird niemand hingerichtet; selbst wenn jemand den Sohn des Kaisers vor dessen Augen töten würde, würde er, sagen sie, doch nicht getötet . . .⁶¹ Die Strafe für einen Ketzer ist nur, daß man ihn meidet . . . Ein Bischof oder Patriarch darf keine Pferde haben; er geht zu Fuß und hat nur einen Diener . . . Er besitzt nichts, sondern lebt von der Gemeinde . . . Sie haben keinen Ablaß . . ., sie glauben nicht an Fegefeuer . . . Sie sagen, nach dem Evangelium sei jeder Eid vom Bösen, d. h. vom Teufel . . . Sie sagen, es sei gut, die Heiligen anzurufen, aber nicht notwendig, denn die Schrift lehre es nicht. Gegen niemanden führen sie Krieg; wer einen Angriffskrieg führe, sei kein Christ . . . Niemals verhängen sie das Interdikt. Jeder darf etwas gegen Patriarch oder Bischöfe sagen; darüber wird dann beraten, und er bekommt Gehör . . . Sie glauben, daß Christus allen Aposteln die gleiche Gewalt gegeben hat . . . In zeitlichen Dingen folgen sie den Gesetzen Justinians, in geistlichen aber der Schrift und den Kon-

⁶⁰ Heimpel, Zwei Wormser Inquisitionen, S. 18 ff., 26 ff.: der inquirierte Lektor des exemten Wormser Minoritenklosters, Peter Wyrach, hat, unterstützt aus seinem Orden und von führenden Bürgern der Stadt, sachlich gestützt auf päpstliche Ordensprivilegien und andere Kirchenrechtstexte, das Beichtmonopol des Pfarrklerus bestritten und das Recht des Beichtkinds auf Wahl eines mit Beichtprivileg versehenen Ordensbruders zum Confessor behauptet. Sein erster Satz: „ignarus . . . sacerdos non potest sibi confitentem legitime absolvere“ (S. 26).

⁶¹ Als Grundlage solcher so nicht zutreffender Information ist deutlich populäre Unterhaltung bei Turnaus Blitzbesuch zu erkennen. Allerdings hat die Ekloge Leons III. (726) gegenüber Justinian an einigen Stellen, nicht an allen, die Todesstrafe abgeschafft, dafür aber neu Verstümmelungsstrafen eingeführt, die Turnau auch bemerkt. G. Ostrogorsky, Gesch. des byzantinischen Staates, ²München 1952, S. 128. – Interessanter ist das sich hier indirekt ausdrückende Unbehagen Turnaus am Rechtssystem des Westens.

zilien . . . Sie lassen in der Kirche keine Orgeln und Posaunen zu . . . Thomas von Aquino nennen sie den größten Ketzer, der mit seinem Sophismus alles verdorben habe, und was *schlimmer* scheint: sie halten den apostolischen Herrn, den Papst, für einen Ketzer, weil er die Schrift verdrehe.“⁶²

Im Wissen um diese *mirabilia* ist Peter Turnau noch im Jahr 1422 kurz nach Prag zurückgekehrt und hat wieder mit hussitischen Freunden verkehrt. Noch im selben Jahr ging er – ein Deutscher ohne viel Eigentum, nur mit Berufskennntnissen – aus dem von den Deutschen mit Krieg bedrohten Land nach Deutschland, um hier seinen Unterhalt zu gewinnen.⁶³ Er wurde für kurze Zeit bei Würzburg Lehrer; dann ging er nach Speyer, gewann hier die Protektion von angesehenen Bürgern, die dem Domkapitel nahestanden, und wurde zum Rektor der Domschule bestellt – ein Posten, für den seine gelehrten Kenntnisse ihn wohl auswiesen. Vielleicht hätte er auch für sich allein auf die Dauer Schwierigkeiten bekommen; zum Verhängnis aber wurde ihm die Verbindung mit Drändorf, der ihn hier wiederfand und nun in seine Pläne einbezog.⁶³

Turnau hat ausgesagt, es habe ihm nicht gefallen, daß Drändorf zu ihm kam; er habe immer vor Schrecken gezittert, wenn er ihn sah. Aber der alten Freundschaft wegen habe er ihm die Gastfreundschaft gewährt, auf die jeder fremde Reisende ja angewiesen sei.⁶⁴ Einen Zeugnisbrief, der ihn als Priester bei anderen Priestern einführte, hat er ihm aber nicht geben mögen,⁶⁵ sicher aus Furcht vor Drändorfs subversiver Entschlossenheit. So weit wie Drändorf war er lange nicht – er hatte mit seinem latent kritischen Wissen doch einen angesehenen Platz in der Sozialordnung gefunden, der ihm Leben und Arbeit zu ermöglichen schien. Daß er Drändorf nicht verriet, war ihm selbstverständlich. Er half ihm auf weniger auffällige Weise. Drändorf nahm in Speyer Quartier bei einem Weber.⁶⁶ Turnau wies ihn auch auf Kleriker in Speyer und Dürkheim hin, zu denen er gehen könne.⁶⁷

⁶² Německého Husity Petra Turnova spis o řádech a zvycích církvě východní (Die Schrift des deutschen Hussiten Peter Turnau über die Ordnungen und Gebräuche der Ostkirche), hg. von F. Bartoš (Sitzungsberichte der Kgl. Böhm. Ges. d. Wiss., Kl. f. Philosophie usf., 1915), Prag 1916, S. 13–25. Es bleibt außer dem Angeführten genug Fremdartiges an der Ostkirche für Turnau, der sich hütet, sich mit ihr zu identifizieren. Unbeeindruckt ist er aber offensichtlich nicht. Er sieht und denkt zuviel, hier wie in Böhmen, als daß er dann in Speyer ein sicherer Vertreter des westlichen Rechtssystems werden könnte. In seinem Prozeß Nr. 161 vertraut er es Gott an, ob die Griechen exkommuniziert seien oder nicht. Vgl. auch den Brief der Prager an die Venezianer vom 10. 7. 1420, in dem sie sich auf die Urkirche und die Ostkirche berufen und erklären, gegen sie werde nicht das Kreuz Christi, sondern die *impia crux* des Antichrist mit Waffen geführt. Palacký, Urkundl. Beiträge I, Nr. 37, S. 39 ff.

^{63a} Turnau Nr. 17, 19. Als Hauptmotiv nennt T. die Absicht, Schüler – und dadurch sich selbst – zu unterrichten.

⁶³ Heimpel S. 27 f.

⁶⁴ Turnau Nr. 26: *semper tremores habuit et territus erat, quando eum vidit. Ob er ein guter Katholik sei oder nicht, könne er aber nicht sagen, „quia non sciverat conscienciam suam“.* Vgl. auch Drändorf Nr. 58.

⁶⁵ Drändorf Nr. 134.

⁶⁶ Turnau Nr. 25.

⁶⁷ Turnau Nr. 169 f.

Aber Drändorf, dessen Pläne nun eine konkretere politische Richtung nahmen – er war ja nun nicht mehr ein bloßer Wandermisionar, der nur in den unteren Gesellschaftsschichten Aufnahme fand, keine wenigstens indirekte Verbindung zu städtischen Kreisen von gewissem Einfluß erhoffen konnte –, trieb auch Turnau weiter, mit dem er den Herbst über sprach. Er hat Turnau dazu gebracht, ihm auf seinen Reisen, die ihn jetzt nach Heilbronn und Weinsberg – der Kurpfalz unmittelbar benachbarten schwäbischen Reichsstädten – führten, zu folgen. Drändorf zielte auf die politischen Möglichkeiten, die der 1420 zum Schutz der Stadtfreiheit von Weinsberg gebildete schwäbische Bund von 33 Städten zu bieten schien. Es handelt sich um einen Sonderfall des allgemeinen spätmittelalterlichen Konflikts zwischen städtischem Freiheitswillen und landesfürstlich-stadtherrlichem Streben nach territorialer Arrondierung und nach Mediatisierung der Reichsstädte. Einen ebensolchen Konflikt, der kriegerische Formen annahm, hatte es kurz zuvor zwischen der Stadt Speyer auf der einen Seite, dem Bischof von Speyer als Stadtherrn und dem Pfälzer Kurfürsten auf der anderen Seite gegeben.⁶⁸ Weinsberg war eine Bürger- und Handwerkerstadt ohne reiches Patriziat, deren geringe reichsstädtische Freiheitsrechte vom Grafen von Weinsberg bedroht waren, der die Stadt 1417 von König Sigmund zu Lehen empfing. Dagegen richtete sich der Widerstand der Bürgerschaft, der der 1420 hierfür gebildete Städtebund zu Hilfe kam. Darauf traf 1422 die Reichsacht die Stadt, und zum Überfluß gelang es dem Grafen von Weinsberg auch noch, 1424 Kirchenbann und Interdikt über die Stadt zu erwirken.⁶⁹

Eine des Gottesdienstes, der Sakramente und der kirchlichen Begräbnisse zur Beugung des städtischen Freiheitswillens beraubte Bürgerschaft: darauf setzte Drändorf, als er nun in einem großen Manifest Rat und Stadtvolk zum Widerstand gegen dies Kirchenwesen aufrief, das seinen widerchristlichen Charakter so deutlich offenbarte. Man kann hierbei in Rechnung stellen, daß in der politischen Front gegen die böhmische Häresie die Städte das relativ unsicherste Glied waren und daß ihnen, wirtschaftlich zum Teil mit Recht, kirchlich meist zu Unrecht, öfter der Vorwurf gemacht wurde, sie förderten die Böhmen.⁷⁰ Drändorf selbst will noch im Verborgenen bleiben;

⁶⁸ Heimpel S. 41 f.

⁶⁹ Heimpel S. 33 ff. Vgl. D. Karasek, Konrad von Weinsberg, Diss. Erlangen 1967.

⁷⁰ Vgl. z. B. die Erlasse des päpstlichen Legaten Branda und König Sigmunds an Regensburg und an die schlesischen Städte gegen Verkehr mit den Böhmen (Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 293 ff., 297, 317), oder die Verwahrung von Nürnberg beim König gegen den Vorwurf, Nürnberger Kaufleute verkauften den Böhmen mancherlei Notdurft (ebd. Nr. 176), oder das von einem Nürnberger Bürger ausgestreute falsche Gerücht, der Nürnberger Rat sei hussitisch geworden (ebd. Nr. 115). Zum Verkehr Nürnbergs mit dem schwäbischen Städtebund in der Weinsberger Sache vgl. Deutsche Reichstagsakten, Ältere Reihe, Bd. 8, Nr. 323 (1424). Ende 1424 macht Sigmund den Städten den Vorschlag einer Landfriedensordnung, nach deren Erlaß sie gegen die Ketzerschlüssig werden sollen, und wendet sich auch besonders an den schwäbischen Städtebund um Hilfe für den Hussitenkrieg, worüber dieser dann im März 1425 in Ulm beraten will (ebd. Nr. 331, 334, 338). – Ein Heilbronner Prediger aus Bamberg wurde vom Volk „Hus“ genannt, Drändorfverhör Nr. 143.

„denn ich und viele Priester mit mir sind noch zu schwach, um uns gegen die Ungerechtigkeit der schlechten Pfaffen zu stellen, solange nicht das gemeine Volk und die Reichsstädte besser die Augen auf tun.“⁷¹ „Der barmherzige Gott gebe euch Mut, ihn zu ehren und seinen Willen mit großem Herzen und Entschlossenheit zu tun“, beginnt Drändorfs Manifest mit einem Wort aus dem 2. Makkabäerbuch (1,3). Weil das Christenvolk das sanfte Joch des Herrn abgeworfen hat, hat der Herr es unter das eiserne Joch Babylons, das Joch der Priester getan, die mit ihrer Bosheit den Erdkreis beflecken. Von den unzähligen Fesseln, die die Christen binden, weil sie den Gottesdienst in evangelischer Freiheit versäumt haben, nennt Drändorf fürs erste nur drei: den leichtfertigen Bann – der Weinsberg getroffen hat –, den blinden Gehorsam – der sich gegen ein ungerechtes Kirchengesetz nicht aufzulehnen wagt –, und als das Band, das beides verbindet und woher alles seine Kraft hat: „die weltliche Herrschaft der Priester, die ihnen vom evangelischen Gesetz untersagt ist“. Die Gläubigen sollen zu diesem Gesetz zurückkehren, ihre Fesseln zerreißen und das Joch der weltlichen Priesterherrschaft abwerfen.⁷² Drändorf schreibt ferner einen Brief an Rat und Gemeinde Weinsberg, der eventuell auf den Kanzeln verlesen und in Abschrift an andere Städte gesandt werden soll. Will man ihn schützen, so will er selbst nach Weinsberg kommen und die Ungerechtigkeit der Pfaffen aus der Schrift nachweisen.⁷³ Auf positive Antwort tut er das tatsächlich. Aber als er von Weinsberg nach Heilbronn weiterzieht, wird er dort verhaftet.⁷⁴ Turnau, der Drändorf schon im Herbst 1424, als dieser zum erstenmal zum Zweck der Gemeindebildung nach Heilbronn gezogen war, begleitet hat, folgt ihm jetzt ein zweites Mal dorthin, um sich beim Rat um eine von einer Patrizierwitwe gestiftete Prädikantenstelle zu bewerben; von einem vornehmen Bürger über Drändorfs Verhaftung unterrichtet, der ihn belastet habe, kehrt er nach Speyer zurück, wo er verhaftet wird.⁷⁵

Drändorfs Fall konnte von den politischen und kirchlichen Instanzen nicht leicht genommen werden; beide – aber noch mehr die kirchlichen – zeigten sich auf das höchste besorgt und interessiert, den glimmenden Brand rasch auszutreten. Die Theologen und Kirchenrechtler waren sich bewußt, daß Drändorfs zumeist verurteilte ketzerische Lehren längst „überall“ virulent waren und zumal jetzt, durch die hussitische Bewegung verstärkt, irre-

⁷² Text Heimpel S. 55 ff.; die kanonistischen Begründungen in dem Manifest könnten der Kollaboration mit Turnau entstammen (s. aber Dr. Nr. 58), S. 28: ungerechter Bann schadet nicht, sondern nützt; Gottes Gebot geht vor Menschengebot (Gratian, Causa XI, qu. 3). Auch Bernhard, De consideratione III, 1, 2 und IV, 3, 6 (In huius successisti non Petro, sed Constantino) wird S. 57 gegen die zeitliche Herrschaft des Klerus angeführt. Drändorf besitzt aber auch eigene Kenntnis des Kirchenrechts: vgl. S. 67 und Nr. 100.

⁷³ Heimpel S. 60. Tatsächlich hat Drändorf sich außer nach Heilbronn auch noch brieflich an Wimpfen und andere Orte gewandt; Überbringer war sein Diener Martin Borchard, S. 105, Dr. Nr. 67, Turnau Nr. 28.

⁷⁴ Zusammen mit beiden Dienern. Heimpel S. 65, 98, Dr. Nr. 85, Turnau Nr. 82.

⁷⁵ Turnau Nr. 23, 77 ff., 140, Dr. 135 ff.; Heimpel S. 218 ff., 221 (Empfehlung durch vornehme Speyrer Bürger).

parablen Schaden im Christenvolk stiften könnten.⁷⁶ Der Pfalzgraf, der an den Kämpfen gegen die Hussiten teilgenommen und sich mit den anderen Kurfürsten und Fürsten neu zur Ausrottung der Häresie auch im eigenen Territorium verpflichtet hat, ist darüberhinaus, ebenso wie die Fürstbischöfe von Speyer und Worms, besonders von der Perspektive betroffen, daß die hussitische Bewegung sich ernstlich mit der städtischen Freiheitsbewegung verbinden könnte. Ansätze, die so gedeutet werden konnten und in seiner Perspektive, zumal nach den Prager Vorgängen, so gedeutet werden mußten, waren ja tatsächlich gegeben.⁷⁷

Die Initiative geht von Heidelberg aus, von dem hier residierenden Pfalzgrafen Ludwig III., wohl zusammen mit dem ihm eng verbundenen Speyrer Bischof, dem für Heidelberg zuständigen Wormser Bischof und den Heidelberger Theologen und Kanonisten. Diese sind seit langem entschlossene anti-wyclifitische und antihussitische Hüter der Orthodoxie. Sie haben die Prager Wyclifgegner 1408 bei dem Appell an die Kurie unterstützt, der zur Verurteilung der Thesen Wyclifs in Prag geführt hat. Ihre Vertreter waren mit dem Pfalzgrafen auf dem Konstanzer Konzil zugegen, als Hus der Prozeß gemacht wurde. Zwei von ihnen haben den Pfalzgrafen 1421 auf den katastrophalen Reichskreuzzug gegen die Hussiten begleitet.⁷⁸ Einer von ihnen hat 1423 einen Traktat gegen die Hussiten verfaßt.⁷⁹ Kurz nach dem Drändorfprozeß wurde derselbe zum päpstlichen Inquisitor ernannt und ist in dieser Eigenschaft tätig gewesen.⁸⁰ Von dem bedeutendsten von ihnen, dem früheren Rektor und jetzigen Dekan der theologischen Fakultät, Nikolaus Gross von Jauer, ist eine nach dem Drändorfprozeß verfaßte Quaestio über die Behandlung der Ketzer, die dem Klerus Herrschaft und Eigentum nehmen wollen, erhalten.⁸¹ Die päpstlichen und konziliaren Lehrverurteilungen,

⁷⁶ „circumquaque maliciose serpentes“, „et specialiter istis temporibus... dictorum articulorum assertio sive dogma nisi celeriter de medio tolleretur, mala plurima generaret in statu ecclesiastico pariter et seculari... quia insuper experimur, quod more [= morae] qualiscumque dispendium post se trahit grande periculum populo christiano difficulter eciam vel forte nusquam reparabile in futurum“. Vgl. die Quaestio de haeticis des Nikolaus Gross von Jauer bei Adolph Franz, *Der Magister Nikolaus Magni de Jawor, Freiburg/Br. 1898*, S. 221: „maxime obviandum est principiis perversis; nam quam dampnosum quam[que] periculosum videatur non obstat principiis eorum claret ex dictis articulis philosophorum principis...“

⁷⁷ S. oben Anm. 68 ff.

⁷⁸ S. oben Anm. 39. Heimpel S. 148 ff., A. Franz (Anm. 76), S. 85 ff., 120 ff.

⁷⁹ Johannes von Frankfurt, Heimpel S. 150. A. Franz S. 86: 1421. Einen Traktat gegen die Böhmen hat auch der ebenfalls am Gericht gegen Drändorf beteiligte Johannes Plate verfaßt, Franz S. 89.

⁸⁰ Heimpel, *Zwei Wormser Inquisitionen*, S. 81, in Korrektur von „Drei Inquisitions-Verfahren“ S. 149. Die Ernennung des Johannes von Frankfurt erfolgte am 2. 6. 1425.

⁸¹ S. oben Anm. 76. Franz S. 217–223. „Utrum heretici asserentes clerum dominiis et possessionibus spoliandum sint iuxta evangelium Christi exterminandi et revertentes aliquociens ab heresi sint ab ecclesia tociens recipiendi.“ Zur ersten Frage unterscheidet Jauer explizite Häresien wider die in Symbolen, allgemeinen Konzilien, Dekreten und Dekretalbriefen der Päpste approbierten katholischen Wahrheiten, und implizite Häresien (illud de quo solummodo viris literatis in

aber auch die faktischen, impliziten Entscheidungen der Kirche galten für diese Fakultät als eindeutiges, in keiner Weise in Frage zu stellendes formales Häresiekriterium, und den Ketzerprozeß handhabte sie im vollen gesetzmäßigen Sinn, ja darüber hinaus; denn sie hat sich im Falle Drändorfs um der Gefahr für die Gläubigen willen darüber hinweggesetzt, daß die Konstanz Artikel gegen Wyclif und Hus nicht in eindeutiger und allgemeinverbindlicher Form vorlagen und allgemein als Gesetz promulgiert waren, und den Prozeß unter Verletzung einiger Formvorschriften in fünf Tagen durchgezogen.⁸²

Drändorfs Verhaftung erfolgte im Januar 1425. Auf Ersuchen des Pfalzgrafen befahl der Bischof von Würzburg, der für die Inquisition zuständig war, am 4. Februar 1425 dem Heilbronner Rat, Drändorf dem Pfalzgrafen auszuliefern, und übertrug dem Wormser Bischof und je drei Heidelberger Magistern der Theologie und der Dekrete die volle Prozeßgewalt gegen ihn, der als vehementissime de fide suspectus wie ein bereits verurteilter Gefangener in strengstem Kerker zu verwahren sei.⁸³ Neun Tage später, am 13. 2., wird Drändorf aus diesem Kerker im alten Heidelberger Schloß dem

sacris literis eruditi per subtilem considerationem patet, quomodo catholice veritati adversatur), wie die Lehre der Griechen über die Processio spiritus sancti nur vom Vater, ehe sie verurteilt wurde. Pertinacia macht in jedem Fall zum Ketze. Jauer stellt weiter fest, der *clerus ordinarius* – vom Papst bis zum Pleban – habe als Nachfolger der Apostel und der 72 Jünger von Christus die potestas erhalten, hierarchische Akte am ganzen Volk vorzunehmen. Zur Sachfrage stellt er fest, die Gütergemeinschaft bei den Judenchristen (Act. 4, 32) sei passend abgeschafft und dem Klerus Herrschaft und Eigentum zugeteilt worden, „postquam per orbem dilatata fuit ecclesia“ (219). Einer der Gründe für das frühere Gemeineigentum sei der missionarische gewesen. Am Anfang bedurfte es dieser beispielhaften größeren Perfectio. Nach der Ausbreitung der Kirche haben die Apostelnachfolger aufgrund ihrer potestas – endgültig zur Zeit Konstantins – Besitz übernommen, um den Armen ständig helfen zu können. Weltkleriker dürfen zwar persönliches Eigentum haben; für das Kirchengut – *praedia, villae, civitates* – sind sie aber nicht Eigentümer, sondern nur *dispensatores et procuratores*. Wer nun harnäckig behauptet, der gesamte Klerus müsse der Herrschaft und des Besitzes beraubt werden, ist Ketzer. Es handelt sich um explizite Häresie; denn er widerspricht den in Symbolen, allgemeinen Konzilien, Dekreten und Dekretalen approbierten katholischen Wahrheiten (221). – Anschließend behandelt Jauer die zweite Frage, ob sich bekehrende Ketzer auch nach Rückfall von der Kirche wiederaufgenommen werden müssen. Er rechtfertigt zunächst im Sinne des Ketzerrechts und des Thomas von Aquino die Ketzertötung, besonders unter Hinweis auf die ansteckende Gefährlichkeit Wyclifs, Hus' und des Hieronymus von Prag. Da Mörder getötet werden, muß man erst recht Seelenmörder (qui auferunt hominibus vitam spiritualem) hinrichten. Ketzer, die andere nicht anstecken, können an sich aber unter den Glaubensstarken geduldet werden – aber wo sieht Jauer diese Glaubensstarken? –, die versuchen können, sie zu bekehren. Nach ihrem Verbrechen ist aber auch deren Hinrichtung mit Thomas rechtmäßig. Die Abweichung von Thomas (Franz S. 118) ist also praktisch wahrhaft geringfügig. Wesentlich scheint, daß die Häresie noch stärker als bei Thomas als geistliches Sozialdelikt betrachtet wird, daher die rein theoretische Erwägung der Toleranzmöglichkeit bei fehlender Sozialgefährlichkeit. Ganz wohl scheint es Jauer bei dem Hinrichten allein *propter fidem falsam* nicht mehr zu sein.

⁸² Heimpel S. 22 ff. Zur Berufung auf Konstanz vgl. die oben Anm. 29 genannten Stellen.

⁸³ Heimpel S. 64 f.

Gericht vorgeführt, das im Heidelberger Haus des Speyrer Bischofs in der Augustinergasse tagt; anwesend sind außer dem Gericht der Pfalzgraf, der Bischof von Speyer und alle übrigen Heidelberger regierenden Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechts, ferner zwei Notare als Protokollanten.⁸⁴ Drändorf begegnet dem Gericht von Anfang an herrisch und selbstsicher, indem er den Eid auf das Evangelienbuch unter Berufung auf das Evangelium verweigert, was allein schon für ein Ketzerurteil mit Todesfolge genügte.⁸⁵ Wenn er lügen wolle, könne er das mit und ohne Eid tun. Er offenbart seine abgrundtiefe Abneigung gegen die Doktoren der Theologie, die die Menschen bei Pergament und Tinte, geschaffenen Dingen schwören ließen: nichts anderes sei das Buch, auf das er die Hand legen solle. Die Doktoren suchten mit Arglist seinen Tod, ärger als die beiden anwesenden Bischöfe.⁸⁶ Aber er ist zum Tode bereit; es sei für ihn besser zu sterben, als gegen das Evangelium zu verstoßen. Sarkastisch sagt er in einem späteren Stadium, als er sein Priestertum beschwören soll, darauf habe er nun ja schon geantwortet. „Wenn ich durch einen Eid gänzlich aus eurer Hand freikomme und euren Nachstellungen entgehe, will ich gern schwören, sonst nicht.“⁸⁷ In dem viele Punkte berührenden Verhör – das am Ende auch durch Anwendung der Tortur unterstützt wird; Drändorf wird an die Seile gehängt – suchen die Richter, ihn auf Übereinstimmung mit in Konstanz verurteilten Artikeln Wyclifs und Hus' festzulegen, weit über Drändorfs eigene Überzeugungen hinaus, ferner seinen Lebensweg und seine Kontakte festzustellen. Drändorf hütet sich aber, irgendjemanden zu gefährden, und gibt hier nur allgemeine Antworten.⁸⁸ Global wird er gefragt, ob er die vom Konstanzer Konzil verurteilten Artikel für verurteilt halte, also die formale Lehrautorität von Papst und Konzil anerkenne.⁸⁹ Die Kirche hat für Drändorf nicht die Vollmacht, irgendetwas gegen das Gesetz Gottes, wie es in der Schrift, näherhin in den Evangelien, enthalten ist, zu verfügen; es gibt für ihn nicht jene für das mittelalterliche Recht grundlegende Potestas, dem Fortgang der Geschichte gemäß Abweichungen von der Norm der Urkirche einzuführen und verbindlich zu machen. Die Kirche kann den Laien nicht den Kelch entziehen. Ein Konzil, das das Gegenteil verfügt, ist un-

⁸⁴ Heimpel S. 66. Altes Schloß: S. 85, 87.

⁸⁵ Heimpel S. 67f. Eidverweigerung als zureichendes Häresiekriterium: seit Ad abolendam (1184): oben Anm. 26. Nr. 2 wendet sich Dr. um Hilfe gegen die hartnäckige Nötigung zum Eid durch das Gericht an den Pfalzgrafen und die anderen Umsitzenden. Ähnlich in der Frage des Laienkelchs Nr. 17: erhofft Dr. beim Fürsten als Laien eine Spur von Verständnis hierfür? Zum Auftreten vgl. auch Nr. 19, 23, 25, 30, 32, 56, 66 (Hat Papst Martin potestas und auctoritas in der Kirche Gottes? An Pferden, Gold, Silber und Dienern mehr als ich), 69 (Hat Konstantin recht getan, die Kirche zu beschenken? Hätte er nicht bloß die Hälfte, sondern sein ganzes Reich der Kirche geschenkt, würde man ihn als Heiligen feiern), 91 (Wo sind Bischöfe, die tatsächlich predigen, Beichte hören, Sakramente spenden? Fast nirgends), 97 f., 106 (Ablaß ist klerikaler Volksbetrug).

⁸⁶ Nr. 23, 53, 61 und S. 67.

⁸⁷ Nr. 81 f., auch 47, 49.

⁸⁸ Nr. 35, 67, 84 ff., 89 f., 143 f., 146.

⁸⁹ Nr. 40, 43, 61 ff., 78, S. 86 Artikel 4 ff. Vgl. zu Turnau unten Anm. 101.

gültig. So besteht die Kirche auch nicht in der Hierarchie, die zu solchen schriftwidrigen Taten fähig ist, sondern allein in den Menschen, die den wahren Glauben bekennen. Die Kirche hat sich der armen, Gott gehorsamen, keine weltliche Herrschaft ausübenden Urkirche anzugleichen; sonst ist sie nicht die Kirche. Der Papst hat übel getan, vom Kaiser Konstantin die Herrschaft anzunehmen. „Auf all diese Artikel will er sterben.“⁹⁰

Der Fall war leicht abzuschließen. Die vorgeschriebenen Ermahnungen, er wolle sich zur Ehre Gottes und der Kirche und zum eigenen Heil dem Brauch und der Lehre der Kirche anpassen und der Irrlehre abschwören, blieben angesichts dieses Mannes formal.⁹¹ Am Samstag, 17. Februar, wurde er in die Sakristei der Heiliggeistkirche geführt und legte dort Priestergewänder an. Er bat um einen geeigneten Confessor. Der Wormser Bischof gab den Auftrag hierzu Nikolaus Gross von Jauer. Da er aber nur seine Todsünden, nicht seine Irrlehren bereuen, beichten und für sie Satisfaktion leisten wollte, sagte Nikolaus dem „Bruder Johannes“: „Wenn ihr das verschmäht, was belästigt ihr mich?“⁹² Darauf hielt der Theologieprofessor Johannes von Frankfurt eine Predigt vor dem Volk. Dann wurde Drändorf, dem ein leerer Kelch mit Patene in die Hand gegeben wurde, in vollem Ornat in den Chor geführt, wo ihn der Wormser Bischof und die Spitzen des Wormser und Heidelberger Klerus erwarteten. Nikolaus Gross von Jauer richtete eine vierfache Bußmahnung an Drändorf. Er antwortete: „Heute will ich auf diese Artikel sterben. Man darf in keinem Fall schwören. Man muß das Herrenmahl unter beiderlei Gestalt reichen. Kleriker, die zeitliche Herrschaft haben, sind im Stande der Verdammnis.“⁹³ Darauf wurde das Exkommunikationsurteil über Drändorf gesprochen: als unbußfertigen Ket-

⁹⁰ Nr. 40, 105: *ecclesia non potest tollere legem Christi*. Nr. 42, 68: *ecclesia consistit... in hominibus fidelibus veram fidem confitentibus, sed non in papa, cardinalibus, archiepiscopis, episcopis vel aliis prelatibus*. Die *sancta Romana ecclesia* kann Lehrurteile sprechen (61), aber diese Autorität hängt nicht an der Amtsgewalt bestimmter Vertreter. Die Kirche „fallit et fallitur“ (43). Das gilt nach X, V, 39, 28 *De sent. excomm.* vom kirchlichen Binden und Lösen; auch Turnau Nr. 55 bezieht es auf die Irrtumsfähigkeit des Konzils. Die Artikel, auf die Dr. sterben will, S. 86, die zahlreicheren, deretwegen er verurteilt wird, S. 90 f. Hier werden nur 21 Artikel aufgezählt, die „*erronei et heretici*“ und von der Römischen Kirche und den Vätern auf allgemeinen Konzilien, besonders in Konstanz, als solche „*pro maiori parte*“ (!) verurteilt sind; vgl. oben Anm. 81 Nikolaus von Jauer über explizite und implizite Häresie. Darüberhinaus hat Drändorf „*plurima sediciosa, protervia, rebellia et piarum aurium offensiva*“ mit Wort und Tat vertreten (S. 89).

⁹¹ S. 85 f. (*humiliter et caritative requisitus et monitus est et exhortatus, ut propter Ihesum Christum et eius gloriosum sanguinem, quem effudit pro nobis in ara crucis, revocare vellet*), S. 88 f. Sprecher immer: Nikolaus von Jauer.

⁹² „*Si hoc facere contempnit, ad que me vexaretis?*“ S. 87.

⁹³ „*Hodie volo mori in istis articulis, scilicet quod in nulla causa est iurandum, item quod est communicandum sub utraque specie, tertio quod clerici habentes dominium temporale sunt in statu dampnacionis*“, S. 88. Nr. 18 und 53 hat Drändorf aber erklärt, die *Communio sub utraque specie* sei gut, aber nicht unbedingt notwendig. Das jetzige rückhaltlose Bekenntnis meint nicht das Volk, das auch mit einer *species* selig werden kann, sondern die Kleruskirche, für die es Todsünde ist, dem Volk wider die Stiftung Christi den Kelch zu entziehen.

zer, Rebellen und Ggner der Entscheidungen, Autorität und Gewalt der Römischen Kirche, der darum von der Herde Christi zu trennen, seiner priesterlichen Würde zu entkleiden und, da die Kirche nun weiter mit ihm nichts zu schaffen habe, aus dem Bereich der kirchlichen Gerichtsbarkeit auszustoßen und dem weltlichen Arm und Gericht zu übergeben sei.⁹⁴ Drändorf wurde seiner Priestergewänder entkleidet und dem Gericht des Pfalzgrafen übergeben, mit der abschließenden formalen Bitte, das Urteil unterhalb der Todesstrafe und der Gliederverstümmelung zu halten. Denn der Grundsatz wurde im ganzen Mittelalter festgehalten, daß die Kirche kein Blut vergießt und für den straffälligen Sünder eintritt.⁹⁵ Aber das war eine leere Formel, mit der dem Recht Genüge getan wurde; denn sie wollte den Tod des hartnäckigen wie des rückfälligen Ketzers, nicht etwa aus Grausamkeit gegen ihn persönlich oder nur um des Buchstabens des Gesetzes willen, sondern zum Schutz der ihr anvertrauten Christenheit vor ketzerischer, das ewige Heil bedrohender Ansteckung.⁹⁶ Drändorfs Fall als der eines aggressiv-subversiven Missionars, der auch günstige politische Konstellationen für den Umsturz der kirchlichen Ordnung und die Herstellung der rechten Kirche ausnutzte, war eindeutig. Noch am selben Tag wurde er verbrannt, vermutlich vor der Stadt auf dem Schinderwasen, an der heutigen Berghheimer Straße, wo das Straßenbahndepot liegt.⁹⁷

Milder erging es Drändorfs Diener, dem Weber Martin Borchart, der zwar zunächst ebenfalls unter Berufung auf das Evangelium den Eid verweigerte, ihn zwei Monate später aber zu leisten bereit war. Er vollzog am 15. April, ebenfalls in der Heiliggeistkirche, den feierlichen Abschwur mit Selbstverurteilung zum Feuertod bei Rückfall und Nichtableistung der Buße, und

⁹⁴ Heimpel S. 93 f.

⁹⁵ „Ipsos tamen instanter requirimus et rogamus, ut citra mortis periculum et membri mutilacionem suam circa te sententiam habeant moderare“, S. 94. Gratian c. 7, C. XXIII, qu. 5: Gregorius: Reos sanguinis defendat ecclesia, ne effusione sanguinis particeps fiat. Gregor IX. rechtfertigt 1234 nach gesetzlicher Einführung der Todesstrafe durch Friedrich II., mit Willen und Billigung der Kirche, das Abweichen von diesem Grundsatz, mit alttestamentlicher Auffassung der päpstlichen Hirtenpflicht. Es ehrt ihn, daß er sich nicht auf den formal festgehaltenen Grundsatz zurückzieht, daß es nicht das kirchliche, sondern das weltliche Gericht sei, das Blutstrafe ausspricht. „Nec enim decuit apostolicam sedem, in oculis suis cum Madianita coeunte Iudaeo [Numeri 25, 6 ff.: Aarons Geschlecht erhält von Gott das Priestertum für alle Zeiten, weil Pinehas für seinen Gott geeifert und den mit der Midianitin – die Israeliten fingen an, den Baal Peor der Midianiter anzubeten – Beischlaf haltenden Israeliten getötet hat. Damit hat Pinehas Gottes Zorn von Israel gewandt], manum suam a sanguine prohibere, ne si secus ageret, non custodiret populum Israel, nec super grege suo noctis vigilias vigilare, sed dormire seu dormitare potius videretur.“ Auvray, Régistres de Grégoire IX, Nr. 1763 f.; Pott-hast, Reg. pont. rom. I, Nr. 9386 ff.

⁹⁶ Vgl. auch Nikolaus von Jauer oben Anm. 81. H. Maisonneuve, Études sur les origines de l'Inquisition, 2Paris 1960, S. 243 ff. Vgl. die Erörterung der Problematik der Einführung der Todesstrafe, die ich in einem Vortrag über „Die Ketzerpolitik Friedrichs II.“ vor dem Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte gegeben habe; s. Protokoll der Frühjahrstagung 1971.

⁹⁷ Dort fanden nach freundlicher Auskunft von Herrn Fachoberlehrer Ludwig Merz, Heidelberg, damals im allgemeinen die Hinrichtungen statt.

wurde zu der sehr milden Strafe verurteilt, ein Vierteljahr lang in Heidelberg zu bleiben, auf Brust und Rücken die seit dem 13. Jahrhundert für befristet büßende Ketzer vorgeschriebenen auffallenden großen blauen Kreuze zu tragen und drei Sonntage während der Messe barfuß und barhäuptig vor dem Priester, der das Weihwasser sprengt, durch die Heiliggeistkirche zu gehen, auch in dieser Kleidung an allen Gottesdiensten mit Predigt in dieser Kirche teilzunehmen: der öffentliche, das Volk aufklärende und mit frommen Schrecken in seiner Treue zu den Normen des Kirchensystems bestärkende Charakter dieser Buße ist deutlich. – Danach habe er mit bischöflichem Zeugnisbrief in demselben Gewand in Weinsberg, Heilbronn und an allen Orten, nach denen er Briefe Drändorfs getragen habe, zu erscheinen und den Grund seiner Buße öffentlich darzulegen. – Darauf wurde Martin feierlich absolviert und in die sakramentale Gemeinschaft der Kirche wiederaufgenommen. Dieser Handwerker vermochte, des Anhalts an der starken Persönlichkeit seines Herrn beraubt, dem übermächtigen Druck des seine Herrschaft behauptenden kirchlich-gesellschaftlichen Systems keinen Widerstand zu leisten: er nahm das Heilsangebot an, das die Kirche ihm unter so furchtbaren Sanktionen bereithielt.⁹⁸

Tödlich dagegen endete das Verfahren wiederum für den Dritten, Peter Turnau. Da er nach Speyer gehörte, bildete für ihn der Speyrer Bischof in seiner Residenz, Udenheim (heute Philippsburg) bei Bruchsal, das Gericht. Auch hier waren Heidelberger Lehrer beteiligt.⁹⁹ Der Prozeß gegen Turnau hat einen etwas anderen Charakter als der gegen Drändorf. Turnau steht als gelehrter Kleriker seinen Richtern viel näher, die von seinen zunächst viel bescheidener und mit juristischem Geschick vorgetragenen Argumenten aus Schrift, Vätern und älterer Rechtsüberlieferung nicht unbeeindruckt geblieben sein können.¹⁰⁰ Turnau ist viel weniger ein Mann des Untergrunds und

⁹⁸ Heimpel S. 104 f. Über das Geschick des am wenigsten belasteten zweiten Dieners Drändorfs, des Schneiders Hänslin, der ebenfalls mit Dr. zusammen in Heilbronn verhaftet worden war und mit Borchard zusammen im Kerker saß, ist nichts bekannt; er wird eine mildere Buße erhalten haben. S. 98 und 100 (Borchard Nr. 8: Hans wollte im Kerker nicht mit B. reden).

⁹⁹ Zunächst der Jurist Job Vener, dann die Theologen Johannes von Frankfurt und Gerhard Brant. Heimpel S. 203, 227 zu Nr. 111, S. 242 f.; die Heidelberger Kanonisten in dem genannten Gutachten, sie möchten ihm aus Turnaus Antworten zu

¹⁰⁰ Bischof Rabanus, für den Vener das Verhör führte, bittet die Heidelberger Kanonisten in dem genannten Gutachten, sie möchten ihm aus Turaus Antworten zu inquirierende Sachverhalte formulieren. Das Ein-Mann-Gericht und auch der verhörende Vener sah sich offenbar durch Turnau Rechtskenntnis zum Teil überfordert. Im übrigen ist auch schon der erste Teil des Verhörs bis zu diesem Gutachten von grausamer Konsequenz und treibt Turnau, der sich zunächst gut deckt, schnell auf den Punkt zu, an dem er seine Gewissensbedenken gegen die kirchliche Lehre und Praxis nicht verbergen kann. Von da aus ist kein Entrinnen mehr. Der entscheidende Punkt wird am 27. 2. mit den Antworten Nr. 93 zur Frage des Verhältnisses von Schrift, Vätern und jüngeren Lehrern und kirchlichem Amt erreicht. Der Inquisitor ist hier offenbar betroffen: „O Petre“ (108). „Tunc sibi supplicabatur, quod aliter responderet“ (111). Man hat es wohl nicht für möglich gehalten, daß der Domschulrektor unbemerkt ein so konsequenter Dissident sei. Vgl. auch Nr. 132 und S. 129 f.

der Subversion als Drändorf. Er gehört noch derselben Gesellschaft an wie seine Richter,^{100a} und man sieht an ihm, wie das Studium selbst, seine Erfahrungen aus der Begegnung mit den Böhmen, mit Drändorf, mit der griechischen Kirche die Sicherheit in der Bejahung der herrschenden kirchlichen Ordnung untergraben haben. Turnau will die kirchliche Überlieferung anerkennen; er sieht aber ihre Widersprüche und macht angesichts dessen den Vorrang von Schrift und älterer Überlieferung geltend. Die Konstanzer Kirche ist für ihn nur in den Dingen Autorität, die nicht wider die Schrift und die Entscheidungen der alten Lehrer sind, „die zu ihren Lebzeiten ja auch die Kirche repräsentierten“.¹⁰¹ Die jüngeren Lehrer wie Thomas von Aquino haben die Schrift nach der Weise der Welt verdreht; die Schrift spricht ihre Meinung ebenso wie die alten Lehrer aber so klar und selbst für Ungebildete verständlich aus, daß niemand daran zweifeln kann, daß ihre Autorität gegen die jüngere Überlieferung spricht, wie sie jetzt gegen ihn zum Kriterium der Rechtgläubigkeit gemacht wird.¹⁰² Die Richter bemühen sich sehr persönlich und eindringlich, den Bruder Petrus zu anderen Antworten zu bewegen, um ihn vor dem Todesurteil zu bewahren.¹⁰³ Aber auch Peter Turnau, der in diesem Verhör eine große Statur gewinnt, ist durch die Evangelienworte in seinem Gewissen gebunden und nimmt lieber den Feuertod auf sich, als sein Seelenheil zu gefährden, indem er der irrtumsfähigen Menge folgt.¹⁰⁴ So voll-

^{100a} Nr. 112 beruft T. sich auf seinen untadeligen Wandel, der zu so ketzermacherischen Fragen keinen Anlaß gebe.

¹⁰¹ Nr. 108: *Ecclesia sancta meretur illud nomen ex eo, quia fundata est ex ewangelio Christi et omnia bona ex illo ewangelio suscipit et ergo omnia, que fiunt in ecclesia, redundari debent et redigi ad ewangelium. Nec dicitur ecclesia nisi ex fide, quam suscipit ex ewangelio. Nr. 113: habet pro fide, quod nullus habet immutare ewangelium, quia ecclesia fundata est in ewangelio et est desponsata Christo per ewangelium. 121 ff.: die Oberen debent ex scripturis determinare. 124 f.: Quando scriptura est data sub ritu, modo et forma, tunc illa est seruanda et non mutanda, ut est de manducatione sub utraque specie. Widersprüche in den Dekretalen: Nr. 67. Zur Autorität von Konstanz und der Römischen Kirche generell: Nr. 50–55, 93–99, 103 ff., 112 ff., 119 f., 125–130, 146–151, hier auf die Frage, ob die Prälaten beim allgemeinen Konzil etwas wider die Schrift entscheiden können: *Timeo quod possint, et licet hoc fieret, tamen ecclesia consisteret in ueris fidelibus, quia ecclesia non consistit in hominibus ratione dignitatis uel potestatis ecclesiasticæ uel secularis, quia multi summi pontifices et imperatores et alii inferiores prelati inuenirentur apostatasse a fide, sed consistit in illis hominibus, in quibus est uera cognitio et confessio fidei et ueritatis.* Das Zitat oben im Text: Nr. 104.*

¹⁰² Jüngere Lehrer: Nr. 106, 118. Klarheit der Schrift in einigen Dingen auch für rustici, gegen das Argument, es müsse eine formale Entscheidungsinstanz bei Streit über die Schriftauslegung geben: Nr. 108, 110, 121 ff. Normative consuetudo der Römischen Kirche, mehrhundertjährige Überlieferung als Häresiekriterium: Nr. 112 f. und S. 129 f.

¹⁰³ Vgl. außer oben Anm. 100 besonders S. 129 und 130: *si uellet in iniustus suis opinionibus perseuerare, de hoc ipsi dolerent... si uellet reuerti ad cor, gaudenter susciperent uerba sua. S. 136: Frater Petre, mi dilecte frater: ... Nisi predicta... facere uelitis, timeo, quod exinde tam corporis quam anime periculum incurretis. S. 139 f.: amicabiliter requiri fecimus et moneri.*

¹⁰⁴ Irrende Menge: S. 136. *Conscientia: Nr. 53, 102 (bittet die anwesenden doctores und jedermann, qui eum informare posset ex sacra scriptura, sic quod ex scriptura satisfuerit consciencie sue), 111. – S. 129, nach Nr. 161: si recederet ab*

endet sich sein Geschick, und er wird am 11. Juni 1425 am Gerichtsort verbrannt. Das Speyrer Domkapitel, das in seinem Fall so wenig achtsam gewesen ist, erhält am 29. 7. 1425 von Papst Martin V. die Weisung, in dieser ketzereigefährdeten Zeit auch nichtadlige Magister der Theologie und Lehrer beider Rechte, deren Sachverstand es sich bedienen könne, zum Kanonikat zuzulassen.¹⁰⁵

III.

Die Fälle Drändorf und Turnau zeigen uns einige Elemente, die das im 11. Jahrhundert begründete, im 13. Jahrhundert zur Konsequenz ausgebildete kirchlich-gesellschaftliche System bedrohen und am Ende dazu beitragen, es zum Einsturz zu bringen. In Drändorf wird der seit dem 12. Jahrhundert vorhandene kirchenkritische Untergrund der Gesellschaft sichtbar, der auch mit dem Mittel der Inquisition nicht zur Konformität gebracht werden konnte. Er gewann neues Leben und entfaltete missionarische Kraft, als ein ganzes Land, Böhmen, aus diesem System ausbrach und die traditionellen Mittel der Repression demgegenüber versagten. Schließlich erscheint die Möglichkeit am Horizont, daß ein rein politischer Kampf, die städtische Freiheitsbewegung, sich angesichts des Bündnisses der Kirche mit der Gegenpartei zum politisch-religiösen Kampf ausweitete und die schwachen Kräfte des kirchlichen Untergrundes multiplizierte. Drändorf scheitert, weil er in der durch den Erfolg des böhmischen Aufstandes hervorgerufenen Erregung die Möglichkeit überschätzt, die der politische Kampf des schwäbischen Städtebundes der religiösen Opposition bietet. Die Kräfte sind noch zu gering; die um ihre Freiheit kämpfenden Städte haben nicht Macht noch religiöse Überzeugung im Sinne Drändorfs genug, um ihre Sache an die seine zu binden und dem durch die doppelte Gefahr von städtischer und böhmischer Bewegung zu höchster Wachsamkeit veranlaßten Pfalzgrafen und der gesamten Kircheninstitution zu widerstehen. Die kirchliche Opposition kann in einem persönlich machtlosen Individuum isoliert und vernichtet werden. Aber sie existiert weiter in einer stillen Wandermission, wie sie vorher bestanden hat. Jahrzehntlang zieht – als einer von vielen – ein Mann namens Friedrich Reiser durch Deutschland, der sich „von Gottes Gnade Bischof der Gläubigen in der römischen Kirche“ nennt, „die die Konstantinische Schen-

ewangelio, sciret bene, quod incurreret indignationem tantam quoad deum, quod nunquam ab eo veniam obtineret. Et ergo sibi melius est, quod incidat in manus hominum quam in manus dei. Nr. 162 und endlich S. 137 auf die letzte Bußmahnung während der Urteilsverkündung am 11. 6.: *Qua ammonicione facta predictus Petrus in medio predicti chori (der Pfarrkirche Udenheim) sedens et per aliquod tempus tacens dixit deponit hec verba: „Dominus Jesus sit in corde meo et labiis meis, ut loquar illa, que placeant.“ Et paulo post dixit hec verba: „Deum timeo, ergo illa revocare non audeo, nisi fuero informatus ex scriptura.“*

¹⁰⁵ Urkundenbuch zur Gesch. der Bischöfe zu Speyer, hg. von F. X. Remling, Bd. 2, 1853 (Nachdruck Aalen 1970), Nr. 76, zweites Stück. Die Speyrer Kanoniker „indigent... literis et doctrina hominum peritorum, quorum consiliis in casibus multis et gravibus dirigantur, praesertim hoc tempore, quo... pullulant hereses, ut non solum vi atque armis, sed etiam divinarum et humanarum rerum scientia status ecclesiasticus contra impugnatores praesertim hereticos defendatur.“

kung verwerfen“.¹⁰⁶ Das Kirchensystem ist diesem Untergrund und der Gefahr seiner Verbündung mit größeren politischen Kräften in einer neuen, besseren Konstellation gegenüber nicht gesichert.

Und diese Gefahr wird immer größer werden durch die weiteren bedrohlichen Elemente, die im Fall Peter Turnau sichtbar werden. Die ältere kirchliche Tradition und Geschichte gewinnt im Gelehrtenstand neues Leben und wendet sich gegen die jüngere Tradition und die kirchliche Gegenwart. Die hussitische Opposition und das – nie ganz vergessene, immer noch gegenwärtige, noch in der Reformationszeit wirkende – Beispiel der Ostkirche verstärken die Aufmerksamkeit für jene Tradition. Und gebildete Männer von der Art Turnaus finden, da sie nicht wie Drändorf zum offenen Angriff übergehen, sondern ihre Erfahrungen und Gedanken, von denen sie doch im Gewissen betroffen sind, nur vorsichtig in ihre öffentliche Tätigkeit einfließen lassen, Wirkungsmöglichkeit unter dem Bürgertum und dem Klerus der freien Städte. Die Repressionsmechanismen konnten kaum in Kraft treten, solange der Zweifel nicht offen hervortrat und aggressiv wurde. So entstanden relative Freiheitsräume, in denen Gedanken und Überzeugungen leben und sich verbreiten konnten, die alles andere als systemkonform waren. Die Glaubwürdigkeit des Kirchensystems wurde von innen ausgehöhlt. Geriet diese Ordnung einmal ins Wanken, so waren hier Kräfte vorhanden, die sie gewiß nicht retteten.

Unser Thema war nicht, wie sich die Kirchenreform, wie sie vom Untergrund der Inquisitionskirche und vom Hussitentum erstrebt wurde, theologisch zur Reformation des 16. Jahrhunderts verhält – es handelt sich nicht um einen ausschließenden Gegensatz –, sondern an einem Beispiel, welches die Grenzen der Leistungsfähigkeit des Kirchensystems waren, mit dem, in einem weiter zerschlissenen Zustand, auch die Reformation es zu tun hatte. Zu zeigen war, daß es sich bereits um Geburtsfehler dieses Systems handelte. Wir beschränken uns auf die formale Schlußbemerkung, daß offenbar eine institutionelle, ideologisch gerechtfertigte Ordnung, die Dauer haben will, die geschichtliche Wirklichkeit, die sie erfassen möchte, *ganz* zu erfassen stets bemüht bleiben muß und daß die Mittel des Zwanges nur befristeten Erfolg haben können, wo die Fragen, die von der nicht erfaßten Wirklichkeit aus an diese Ordnung gerichtet werden, keine Antwort finden. Ohne Reform kann eine solche Ordnung lange leben, aber nicht überleben, und schon längst, bevor sie zusammenbricht, wird sie ihren Zweck nicht mehr erfüllen.

¹⁰⁶ Andreas Jung, F. R., eine Ketzergeschichte aus dem XV. Jh., in der Straßburger Zeitschrift *Timotheus* 2, 1822, S. 37 ff. Die von ihm benutzte Prozeßabschrift ist 1870 verbrannt. Einen erhaltenen, im 18. Jh. angefertigten kurzen Auszug publiziert H. Köpstein, Über den deutschen Hussiten F. R. (*Zeitschr. f. Geschichtswiss.* 7, 1959, 1079 ff.). Nach beiden gibt eine kurze Darstellung V. Vinay, F. R. e la diaspora valdese di lingua tedesca nel XV secolo, in: *Bollettino della Società di Studi Valdesi* Nr. 109, Juni 1961, S. 35–56, jetzt deutsch in dem kleinen Sammelband „Waldenser, Geschichte und Gegenwart“, hg. W. Erk, Frankfurt a. M. 1971, S. 25–47. Weitere ältere und neuere Lit. zur Häresie in Deutschland im 15. Jh., außer den oben Anm. 8 f., 32 und 40 genannten Titeln, bei F. Seibt, Handbuch (oben Anm. 38), S. 524 f., 531 ff.

Und die Fragen, die sich stellen, können nicht in erlaubte und unerlaubte geschieden, sondern müssen von der Wirklichkeit entgegengenommen werden, auch wo sie scheinbar oder wirklich an die Grundlagen gehen. Die geschichtliche Wirklichkeit ist zwar nicht Kriterium der Wahrheit, aber gewiß mancher Scheinwahrheit.

Evangelische und katholische Kirchenhistorie im Zeichen der Aufklärung und der Romantik*

Von Gustav Adolf Benrath

Heinrich Bornkamm zum 70. Geburtstag

Vor zweihundert Jahren, als auf den deutschen Universitäten die Kirchenhistorie als Lehrfach in der Regel noch in die philosophische, nicht aber in die theologische Fakultät gehörte und als man sich bei besonderen akademischen Anlässen noch der lateinischen Sprache bediente, gab der Kirchenhistoriker seiner Antrittsrede in der einen oder anderen Abwandlung gewöhnlich das Thema „De usu“ oder „De utilitate historiae ecclesiasticae“.¹ Vor 150 Jahren hingegen, als die Kirchenhistorie inzwischen überall in die theologische Fakultät eingerückt war und die Bindung an eine bestimmte Themenstellung nicht mehr bestand, da konnte bei einer solchen Eröffnungsvorlesung in subjektiver Wendung das Thema behandelt werden „Über die Stellung des Kirchenhistorikers in unserer Zeit.“² Diese Themenstellung in neuer Variation deutsch oder gar lateinisch wiederaufzunehmen, ist nicht meine Absicht. Doch möchte ich Sie einladen zur rückschauenden Betrachtung eines kleinen, schmalen Ausschnitts aus jenen 50 Jahren zwischen 1775 und 1825, aus der großen Zeit des deutschen Geisteslebens, deren Fülle und Vielfalt auch unter Verwendung von recht verschiedenen, weiträumigen, sich gegenseitig ergänzenden oder auch überschneidenden Begriffen wie „Aufklärung“, „Idealismus“, „Klassik“, „Romantik“, „Rationalismus“, „Supranaturalismus“ und dergleichen nicht entfernt auszuschöpfen ist, – einer Zeit, in der ohne Zweifel die wichtigsten Übergänge zur neueren und neuesten Zeit zu entdecken sind. Dieser Ausschnitt betrifft nur das Fach der Kirchen- und Dogmengeschichte, der ich mich forschend und lehrend widmen darf. Aber vielleicht lassen sich ein paar Beobachtungen machen, die von allgemeinerer Bedeutung sind. Zumindest sollte etwas deutlich werden von dem Wandel der Kirchenhistorie als Wissenschaft in beiden Konfessionen am Beginn des 19. Jahrhunderts, das den einzigartigen Aufstieg und die führende Rolle der Historie in den Geisteswissenschaften erlebt hat.

* Antrittsvorlesung in Mainz, 29. 4. 1971.

¹ Z. B. Johann Jakob Griesbach, *De historiae ecclesiasticae nostri seculi usibus sapienter accomodatae utilitate* (Jena 1776).

² Carl Ullmann, *Über die Stellung des Kirchenhistorikers in unserer Zeit*. *Theologische Studien und Kritiken* 2 (1829) 667–684.

1.

Zunächst ein Blick auf den Weg, den die Kirchenhistorie unter der Einwirkung der deutschen Aufklärung genommen hatte.³ Noch im späten 17. Jahrhundert, als infolge der Entdeckungen und Forschungen auf dem Gebiet der Astronomie, Mathematik und Physik das biblisch-aristotelische naturwissenschaftliche Weltbild bereits weitgehend preisgegeben war, stand das alte biblisch-augustinische Geschichtsbild noch so gut wie unterschüttet fest:⁴ Menschheit und Kirche hatten einst, vor etwa 5700 Jahren, mit der Schöpfung ihren Anfang genommen. In dem Erscheinen Christi 4000 Jahre nach der Schöpfung besaß die Geschichte zwar nicht ihre chronologische, wohl aber ihre sachliche Mitte, und das Ende von Welt, Menschheit und Kirche stand mit der Wiederkunft Christi am Jüngsten Tag in naher Zukunft fest. Denn wenn auch das genaue Datum hierfür unbekannt blieb und (nach Apostelgeschichte 1,7) unbekannt bleiben mußte, so rechnete man doch im allgemeinen damit, daß die Welt allenfalls 6000 Jahre alt werden würde. Innerhalb dieses Rahmens erstreckte sich die weltgeschichtliche Bühne, auf der sich in immer neuen Aufzügen das unablässige Ringen zwischen Kirche und Welt, zwischen den Gott gehorsamen und den Gott feindlichen, vom Teufel angestifteten Mächten, zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Glauben und Unglauben vollzog. Schon seit dem Ende des 16. Jahrhunderts hatten allerdings kleine, ärgerliche Unstimmigkeiten zwischen der biblischen und der nichtbiblischen antiken Chronologie unter den Gelehrten zu ersten Zweifeln am Alter und an der festumrissenen Dauer der Welt Anlaß gegeben. Dann mußte man allmählich erkennen und anerkennen, daß das Gottesvolk die weltgeschichtliche Bühne keineswegs beherrschte, daß Menschheits- und Kirchengeschichte nicht miteinander identisch waren. Die Völker Asiens, Amerikas und Afrikas kamen in den Blick. Ihre Vergangenheit ließ sich in den Nachrichten des Alten Testaments, der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, nicht unterbringen. Die weltgeschichtliche Bühne war viel größer als angenommen; ihr Rahmen, so begann man im 18. Jahrhundert zu ahnen, war gleichsam nur eine selbstgebaute Attrappe, hinter der die Wirklichkeit, das Gewimmel und Getümmel einer unendlichen Menschheit, sichtbar und zugleich unüberschaubar wurde. Die Tendenz, Kirchen- und Weltgeschichte

³ Relativ ausführliche Bemerkungen über die evangelische Kirchenhistorie dieser Zeit bei Ferdinand Christian Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* (1852), Nachdruck 1962; Karl Völker, *Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung* (1921); Walter Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung, Grundzüge ihrer historischen Entwicklung* (1934). – Auszüge aus den Quellen mit einführendem Kommentar neuerdings bei Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie* 2 (1967); man beachte hier die Bibliographie S. 601–605. – Zur katholischen Kirchengeschichtsschreibung Hubert Jedin, *Einleitung in die Kirchengeschichte*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von Hubert Jedin 1 (1965) 1–55, bes. S. 1–4, 19 f., 33–44.

⁴ Diese auffallende Tatsache hat auch Emanuel Hirsch hervorgehoben: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* 1 (1949) 123–128 und bes. 217 f.

auseinanderzunehmen und getrennt zu begreifen und zu behandeln,⁵ wurde dadurch bestärkt. Hinzu kam, daß die gelehrte Arbeit katholischer Forscher, die auch damals schon von evangelischer Seite dankbar anerkannt wurde, eine solche Menge von bisher unbeachteten Quellen erschloß, daß man sich zur Beschränkung und Vertiefung in den eigenen Grenzen nicht nur berechtigt, sondern geradezu gezwungen sah. Vor allem aber mußte die Fülle der schon bekannten Quellen ganz neu überprüft werden. Denn das kritische 18. Jahrhundert⁶ war dazu entschlossen, die vielfachen Mißdeutungen zu revidieren, die der geschichtliche Sachverhalt während des konfessionell gebundenen Zeitalters erfahren hatte. An der umfassenden Arbeit der Aufdeckung der Wahrheit zur Aufklärung der Menschen mußte sich auch die kirchenhistorische Wissenschaft beteiligen. Das aber hieß: sie mußte sich von der transzendentalen Sinnggebung der Geschichtstheologie so weit wie möglich lösen und das kirchengeschichtliche Geschehen immanent und vom Menschen her neu zu verstehen suchen. Ließ man aber die Bibel und Augustins *Civitas Dei* bei Seite, so war nicht allein der Rahmen jenes Geschichtsbildes beseitigt, sondern auch die beiden großen Gegenspieler in Welt- und Kirchengeschichte, Gott und der Teufel, waren so leicht nicht mehr aufweisbar. Mit der gesamten abendländischen Wissenschaft zusammen stand damals auch die Kirchenhistorie im Zeichen der Säkularisierung.⁷

Hier ist zunächst an zwei repräsentative evangelische Theologen zu erinnern. Der erste ist Johann Salomo Semler in Halle, ein Meister der Kritik an der biblischen Grundlage und an der Geschichte der Kirche und ihrer Lehre, der die Wende von der altprotestantischen zur neuprotestantischen Theologie heraufgeführt hat.⁸ Semler übernahm die im Kirchenrecht seines Jahrhunderts längst rezipierte Definition von der Kirche als einem Verein unter anderen öffentlichen Vereinen innerhalb des Staates. Das kirchengeschichtliche Geschehen sah er bestimmt von der Unterscheidung und dem Gegensatz zwischen der öffentlich im Staat sanktionierten Religion und der privaten Religionsüberzeugung. Denn das stand ihm fest: Die christliche Glaubenserkenntnis mußte in jedem Christen eine einmalige, individuelle Gestalt gewinnen. Die öffentliche Kirche aber hatte zugleich mit ihrem Dogma auch eine dogmatisch bestimmte Kirchenhistorie mit einer eigenen, einseitigen Terminologie in Geltung gebracht, von der es Stück für Stück durchzumustern und abzubauen galt: so zum Beispiel ihren Ketzerbegriff,

⁵ Emil Clemens Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten* (1927) 189–213, 253–273, 452–464.

⁶ Friedrich Spanheim († 1702), dessen Werke einen frühen Übergang von der orthodox-polemischen zur rational-kritischen Kirchengeschichtsschreibung bezeichnen, nennt sein Jahrhundert voll Stolz „*oculatissimum hoc saeculum*.“ *Opera* 1 (1701) 1633.

⁷ Adalbert Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung* (1960).

⁸ Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* 4 (1949) 48–89; bes. 59, 87–89.

ihre Hochschätzung der Synoden und der Kirchenväter⁹ und insbesondere die Vorstellung von der Vorbildlichkeit der alten und ältesten Kirche. Gerade in diesem letzten Punkt ging Semler über seine Vorgänger hinaus. Sie alle hatten noch an dem Idealbild von der Urgemeinde und der ältesten Kirche festgehalten. Semler trennte sich davon. Nicht die Einheit und nicht die Reinheit der Lehre stand am Anfang, sondern die Vielfalt und der Gegensatz, ganz wie in den späteren Jahrhunderten der Kirchengeschichte auch. Er kam zu der teils befreienden, teils aber auch tief beklemmenden Einsicht, „daß es nie eine ein für alle Mal abgemessene, unveränderliche Vorstellung des Inhalts der christlichen Lehre und Religion gegeben habe“.¹⁰ Die Veränderungen in der Geschichte von Kirche und Theologie waren nicht nur beiläufige Umstände und korrigierbare Abweichungen von der ewigen Norm, Akzidentien bei gleichbleibender Substanz, sondern echte, mit dem menschlich-geschichtlichen Dasein in der Welt notwendig gegebene Veränderungen. Die Konsequenz des relativierenden Historismus, die über die historische Kritik hinaus zur historischen Skepsis führen kann, hat schon Semler voll empfunden und freimütig zum Ausdruck gebracht, – hierin ein echter Vorläufer des 19. Jahrhunderts.

Von ganz anderer Art und mit Semler kaum in einem Atemzug zu nennen ist der zweite Theologe, Professor der Dichtkunst und Geschichte, Johann Matthias Schröckh in Wittenberg. Seine Lebensarbeit war das bekannteste und umfangreichste Werk der evangelischen Kirchenhistorie seiner Zeit, die 43bändige *Christliche Kirchengeschichte*, die von den Anfängen der Urgemeinde bis ins 18. Jahrhundert reicht.¹¹ War Semlers Stärke die Kritik und die Analyse, so lieferte Schröckh die Synthese und die entfaltende, um nicht zu sagen: auswalzende, manchmal wahrhaft schröckhlich breite Darstellung. Auch Schröckh definierte die Kirche als bloßen Kultusverein, aber im ganzen war er weit konservativer als Semler. Er war davon überzeugt, daß man in der Geschichte der Kirche ungemein viele Spuren der göttlichen Vorsehung entdecken könne, obschon sie auch ihm auf den ersten Blick „Erstaunen und Seufzer“ abnötigte.¹² Auch ließ sich Schröckh weder die Idealvorstellung

⁹ Johann Salomo Semler, *Fruchtbarer Auszug aus der Kirchengeschichte 1* (1773) Vorrede.

¹⁰ Semler, ebenda 2 (1774) Vorrede.

¹¹ Johann Matthias Schroekch, *Christliche Kirchengeschichte I* (1768) bis XI (1786), 2. Auflage 1772–1794; XII–XXXV (1788–1803); dazu: *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation*, 10 Teile, davon IX und X verfaßt von H. G. Tzschirner (1804–1812). – Vgl. Heinrich Gottlieb Tzschirner, *Über Schröckhs Leben und Schriften*, in: *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation X* (1812). Unumwunden urteilt hier Tzschirner über Schröckh (S. LXVII): „Den großen Geistern, welche, so oft sie reden, originelle Ideen aussprechen und durch ihre Genialität über jeden Stoff siegen, so daß die Nachwelt jedes ihrer Worte aufbewahret und fortpflanzt, kann Schröckh nicht beygezählt werden.“ – Außerdem zuletzt Wilhelm Kühnert, *Johann Matthias Schröckh. Ein Beitrag zum Problem Kirchengeschichte und Diaspora*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 74 (1958) 71–106, 75 (1959) 65–96.

¹² Schröckh, *Christliche Kirchengeschichte I* (1768) 59 und 13.

vom Urchristentum noch die Verfalls- und die Fortschrittstheorie nehmen, wonach die christliche Kirche, zumal im Mittelalter, einen Verfall erlebt, in der Neuzeit aber seit der Reformation die Folgen dieses Schadens in zunehmendem Maß überwunden habe. Bei Schröckh findet man die Kunstregeln der historischen Erkenntnis und Darstellung verzeichnet, auf deren Auffindung seine Generation so stolz war: die Regeln der im Anschluß an Polybius sogenannten pragmatischen Kirchengeschichtsschreibung:¹³ (1) das Ableiten der Ursachen des Geschehens aus dem Charakter der handelnden Menschen, (2) das Aufsuchen des Zusammenhangs der Begebenheiten untereinander, (3) das Entdecken der Wirkungen und Folgen eines Ereignisses und (4) insbesondere die moralisierende Anwendung der Taten und Geschehnisse (pragmata) der Vergangenheit auf Verhalten und Tun (pragmata) in der Gegenwart, – eine Anwendung, welche die genaue Bekanntschaft mit der politischen Geschichte, ja überhaupt „mit dem Geist eines jeden Zeitalters“ zur Voraussetzung hat.¹⁴ Man sieht also, wie universal das hohe Ziel des evangelischen Kirchenhistorikers glücklicherweise geblieben war. Da ist nichts von Engherzigkeit und Kleinmut zu spüren. Hätte Schröckh nur nicht allzu auf richtig erklärt, daß man das, was aus der Vergangenheit nicht anwendbar und brauchbar sei, ruhig beiseite lassen dürfe.¹⁵ „Was fruchtbar ist, ist wahr“, – das war der Grundsatz dieses Pragmatismus, der die Universalität des Gesichtspunkts wieder empfindlich einschränkte. Eine weitere Einschränkung war seine Theorie von der zu allen Zeiten gleichbleibenden Natur des Menschen: „Die Menschen verhalten sich zur Religion immer gleich . . ., ihre Absichten und Neigungen ändern sich niemals“.¹⁶

Bemerkenswert ist es nun, in welchem Maße Schröckh mit seinen Grundsätzen unter den katholischen Kirchenhistorikern Schule machte.¹⁷ Nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) wurde an den deutschen katholischen Universitäten im Zuge der seit langem überfälligen Studienreform auch der kirchenhistorische Unterricht umgestaltet. Kaiser Joseph II. ordnete an (1786), das lateinische Kompendium der Kirchengeschichte von Schröckh¹⁸ als Textbuch einzuführen. Zwar ließ er sich durch den Einspruch des Wiener Erzbischofs noch einmal umstimmen. Aber das Schröckhsche Buch wurde in

¹³ ebenda I (1768) 264–289.

¹⁴ ebenda S. 272: „Sagen, daß man die Kirchenhistorie kenne, und zugleich gestehen, daß man in der politischen Geschichte fremd sey, heißt eben so viel als bekennen, daß man keine von beyden verstehe.“ – S. 281: „. . . Bekanntschaft mit der Denkungsart, den Sitten und der ganzen Verfassung, oder wie man jetzt zu sagen gewohnt ist, mit dem Geiste eines jeden Zeitalters.“

¹⁵ ebenda S. 275 f.

¹⁶ ebenda S. 276.

¹⁷ Scherer (s. o. Anm. 5) 390–464, bes. 409 ff. – Karl Zinke, Zustände und Strömungen in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung des Aufklärungszeitalters im deutschen Sprachgebiet. Kath. Theol. Diss. Breslau 1933 (Teildruck). – Leo Scheffczyk, Friedrich Leopold Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi“ (1952), bes. S. 137–163.

¹⁸ Johann Matthias Schröckh, *Historia religionis et ecclesiae Christianae adumbrata in usum lectionum* (Berlin 1777), 7. Auflage 1831.

einer katholischen Überarbeitung verbreitet und am Ende des Jahrhunderts zum Beispiel auch den kirchenhistorischen Vorlesungen in Mainz zugrundegelegt (1797).¹⁹ Das endgültige offizielle Lehrbuch aber, verfaßt von Matthias Dannenmayer in Freiburg, das seit 1788 an den meisten katholischen Universitäten drei Jahrzehnte lang die beherrschende Stellung einnahm, enthielt nicht nur den Geist von Schröckh, sondern auch den Buchstaben: Ganze Partien waren Wort für Wort aus Schröckh entnommen.²⁰ In seinem Eifer für eine Reform seiner Kirche bewertete Dannenmayer eine ganze Anzahl von Einrichtungen der evangelischen Kirche als gut und richtig. Wesentliche Elemente der evangelischen Kirchenhistorie machte er sich zu eigen: den Begriff der Kirche als Kultusverein, die Theorie von der Idealzeit des Urchristentums, die Verfalls- und die Fortschrittstheorie und das anthropozentrische, pragmatische Verständnis der Geschichte. Als Gegner des Jesuitenordens und Anhänger des aufgeklärten katholischen Staatskirchentums verurteilte er das mittelalterliche Papsttum, zeigte Verständnis für die Reformation Luthers und stimmte indirekt selbst evangelischen Lehren zu. Wie Dannenmayer, so lehrten die meisten katholischen Kirchenhistoriker seiner Zeit, und es ist nicht übertrieben, wenn man sagt: Die katholische Kirchenhistorie stand damals in der engsten Abhängigkeit von der evangelischen. Aufklärung und Rationalismus übten in beiden Kirchen eine ausgleichende Wirkung aus. Ihr historisches Selbstverständnis näherte sich gegenseitig an. Die konfessionellen Gegensätze traten auch auf dem Gebiet der Kirchenhistorie in Deutschland merklich zurück.

2.

Doch die relativierende Kritik und der Pragmatismus in Theologie und Kirchenhistorie waren nicht das letzte Wort des Jahrhunderts. Noch vor seinem Ende trat die Wende ein. Nicht das Zergliedern und Razonnieren, sondern das ahnende Erfassen, nicht eine vordergründig lobende oder tadelnde Belehrung, sondern das Verstehen, und zwar nicht nur des Nützlichen und Brauchbaren, sondern auch des Andersartigen und Entlegenen in der Geschichte, nicht das Einzelne, sondern das Ganze in seinem Zusammenhang, nicht der individuelle Mensch oder die abstrakt-vernünftige Menschenatur, sondern die über ihm waltenden Mächte der Gemeinschaft, und nicht nur das Faktum, sondern die hinter ihm zu erhebende Idee wurden zum Gegenstand der Historie. Der Historiker warf sich jetzt nicht mehr zum Richter der Geschichte auf. Er stellte sich nicht mehr über die Phänomene der Vergangenheit, um ihnen von oben herab das Urteil zu sprechen, sondern

¹⁹ Die Bearbeitung stammte von Gottfried Lumper: *Johann Matthias Schröckh, Historia religionis et ecclesiae Christianae in usus praelectionum catholicorum reformata et aucta* (Augsburg 1788), vgl. Emil Clemens Scherer (s. o. Anm. 5) 444 und 505 (Nr. 393).

²⁰ Man vergleiche die Nachweise bei Zinke (s. o. Anm. 17). – Über Dannenmayers Lehrtätigkeit im einzelnen: Eugen Säger OFM, *Die Vertretung der Kirchengeschichte in Freiburg von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts* (1952) S. 39–88.

er trat mitten unter sie hin, er neigte und beugte sich ihnen zu, um ihnen abzulauschen, was sie ihm denn zu sagen hätten. Oft beschied er sich jetzt mit der Rolle des Zuhörers und des Vermittlers. Oder aber er schwang sich wie mit Flügeln zu den Höhen der philosophischen Reflexion und Spekulation empor, um den sinnvollen Zusammenhang des Ganzen und seiner Teile zu erspähen und zu bewundern. Es war eine echte Umkehr, ein Neubeginn. Herder hat dafür in beiden Richtungen Entscheidendes getan: sowohl durch seine Anleitung zur liebevollen Versenkung ins Einzelne als auch durch seine neue Sicht der Geschichte der Menschheit.²¹ Aber erst mit dem bekannten Aufsatz von Novalis „Die Christenheit oder Europa“ (1799) befindet man sich auf dem Boden der Romantik mit ihrem ausgesprochenen Gegensatz gegen den auflösenden Geist der Vernunft und der Französischen Revolution. Die abendländische Geschichte der vergangenen Jahrhunderte umdeutend, ja geradezu umwerfend, zeichnete Novalis prophetisch das leuchtende Bild einer nahen, besseren Zukunft der in Einheit wiederhergestellten Christenheit und Europas unter Überwindung der alten konfessionellen Gegensätze. Das Mittelalter als das echt-katholische, echt-christliche goldene Zeitalter, Papsttum und Hierarchie als Stifter und Garanten der Einheit, der Zerfall dieser Einheit als Folge von Reformation und Revolution, der glorreiche Versuch einer Rettung dieser Einheit durch die Jesuiten, – alle Züge dieser Anschauung standen zum aufgeklärten Geschichtsbild beider Konfessionen in diametralem Gegensatz. Aber vielleicht noch wichtiger ist die besondere Qualität, die Novalis der Vergangenheit beilegte: die des Heiligen. Kein anderes Beiwort gebraucht er in diesem Aufsatz häufiger als das Wort „heilig“. Die mittelalterlichen Priester waren „die Zunft der heiligen Menschen“. Sie predigten nichts als Liebe zu „der heiligen Frau“ der Christenheit. Die Menschen waren durchdrungen von „heiligem Sinn“. Rom war die „heilige Residenz der göttlichen Regierung auf Erden.“ Die jetzt, mit der Romantik anbrechende neue Zeit aber hatte „die Heiligkeit der Menschheit und der Natur“ entdeckt und „die Allgegenwart des wahrhaft Geschichtlichen anerkannt.“²² Selbst der Verfall in der Geschichte der Kirche, für den auch Novalis durchaus noch den Blick behält, war als sinnvolles Durchgangsstadium begriffen: „Vergänglich ist nichts, was die Geschichte ergriff, aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reicheren Gestalten erneuert wieder hervor.“²³ Hier war nichts mehr von vernünftelter Historie. Ein neuer Sinn für die Geschichte war aufgebrochen, die wichtigste Voraussetzung für eine neue Historie und Kirchenhistorie.

Diese Sakralisierung der Geschichte, wie man es bezeichnen könnte, ist indessen nur ein Teil eines viel wichtigeren und umfassenderen Gedankens. Schelling, der Freund von Novalis, war es, der das romantische Verständnis

²¹ Vgl. Klaus Scholder, Herder und die Anfänge der historischen Theologie, in: *Evangelische Theologie* 22 (1962) 441–448.

²² Novalis, *Schriften III* (1960) hg. von Richard Samuel, S. 507–524, bes. S. 519 f.

²³ ebenda S. 510.

^{23a} F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* (1803) S. 218 f.

von Natur und Geschichte zum ersten Mal systematisch auf die wissenschaftliche Enzyklopädie anwandte und in den Bereich der Universität hineinrug. In seinen Vorlesungen „Über die Methode des academischen Studium“ im Sommer 1802 in Jena redete auch er einer Sakralisierung der Geschichte das Wort: „Dennoch ist selbst unter dem Heiligsten nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes, – nichts, das weniger die Berührung unreiner Hände verträge.“^{23a} Vor allem aber rückte er als Begriff ins wissenschaftliche Bewußtsein, was der Sache nach schon seit einiger Zeit im Denken und Empfinden seiner Generation Raum zu gewinnen begann: den Organismusgedanken.²⁴ Man hat den Organismusgedanken geradezu als den „Schlüssel der romantischen Weltanschauung“ bezeichnet.²⁵ Innerhalb seiner Identitätsphilosophie verwendete ihn Schelling, um damit Natur und Geschichte, Notwendigkeit und Freiheit, zu höherer geistiger Einheit zusammenzuschließen. Während Herder noch sozusagen von unten her und auf empirischem Wege ähnliche, analog waltende Gesetze in Natur und Geschichte aufspüren wollte, erklärte Schelling von vornherein, Natur und Geschichte seien ihrem Wesen nach dasselbe, die Natur sei die eine, reale Form, Geschichte aber die andere, ideale Form, außer dem Absoluten zu sein, – womit er der Geschichte eine höhere Qualität zuerkannte. „Offenbarung Gottes in der Geschichte“ – dieses Theologumenon, das im 18. Jahrhundert so verschiedene Theologen wie Jerusalem, Lessing und den Lavaterfreund Johann Jakob Heß beschäftigte – um nur drei von ihnen zu nennen –, erhielt dadurch, daß Schelling den Geschichtsbegriff mit dem Organismusgedanken verband, nachhaltige Bedeutung für Philosophie und Theologie seiner Zeit. Auch auf dem Gebiet der Historie und Kirchenhistorie erwies sich der Organismusgedanke nicht nur als brauchbar, sondern als grundlegend. Er vermittelte hier eben das, was dem Pragmatismus verlorengegangen war, die Vorstellung eines lebendigen,

²⁴ Wilhelm Maurer, Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der katholischen Tübinger Schule, in: *Kerygma und Dogma* 8 (1962) 202–216; dazu ders., Das Prinzip des Organischen in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, ebenda 265–292, bes. S. 265–276. Beide Aufsätze jetzt auch in: Wilhelm Maurer, *Kirche und Geschichte II* (1970) 29–45, 46–77. – Für die weite Verbreitung des Organismusgedankens wie auch für die Rezeption des spiritualistischen Kirchenbegriffs im katholischen Raum erscheint das folgende Zeugnis Johann Michael Sailers bezeichnend: „Meine Zeit organisiert Staaten, Kirchen, Republiken, Königreiche, Wissenschaften, Künste, das Universum. Die Bücher reden itzt am öftesten und liebsten vom ‚Organismus‘. Ach, daß sie vorerst dich, du ewige, du eine Künstlerin, daß sie, Liebe, dich kennen. Dann würden sie in sich selber den schönsten Organismus darstellen und alle Glieder einen Leib bilden, den ein Geist, die Liebe, beseelt.“ J. M. Sailer, *Grundlehren der Religion* (1805) S. 439, zit. nach: J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, hg. von J. R. Geiselmann (1957) S. [64].

²⁵ O. Walzel, *Die Romantik* (1918) I, 15. – Die Bedeutung des Organismusgedankens heben ebenfalls hervor: Paul Kluckhohn, *Voraussetzungen und Verlauf der romantischen Bewegung*, sowie: Gerhard Krüger, *Die Philosophie im Zeitalter der Romantik*, und Rudolf Stadelmann, *Die Romantik und die Geschichte*. Diese drei Aufsätze in: Theodor Steinbüchel, *Romantik. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen* (1948), S. 13–26, 43–63 und 159–175, bes. S. 15–17; 60; 158–160, 170. S. 158: Die Geschichte rückt an den Platz, wo bisher die Metaphysik gestanden hat.

kontinuierlichen, einheitlichen, ganzheitlichen Zusammenhangs, der Werden und Vergehen, Wesentliches und Unwesentliches, Großes und Kleines, Idee und Erscheinung, ja selbst Satz und Gegensatz, Wahrheit und Irrtum in sinnvolle Verbindung bringen konnte. Für den Verlust jenes festgefügtten Rahmens der Geschichte fühlte man sich jetzt endlich entschädigt. Der Begriff des Organischen war so dehnbar, daß er, auch ohne die Frage nach dem genauen Wann und Wie, die Urfänge der Menschheit und aller Völker mit einschloß. Die Frage nach dem Ende der Geschichte aber rückte in weite Ferne, falls man sie nicht überhaupt zu stellen vergaß. Es war folgerichtig, wenn Schelling empfahl, die Geschichte wie ein Epos zu betrachten, „das keinen bestimmten Anfang und kein bestimmtes Ende“ hat.²⁶ Die Verfallstheorie aber war um ihren quälenden Stachel gebracht und in dem Gedanken der Kontinuität innerhalb einer Entwicklung aufgehoben. Daß Schelling auch die geschichtliche Einmaligkeit der Erscheinung Christi und ihre Bedeutung als Mitte und Wende der Zeiten preisgab, suchten die Theologen eilends wieder auszugleichen.

Von Schelling übernahm das organische Geschichtsverständnis der ihm befreundete Schleiermacher. In seinen einführenden kirchenhistorischen Vorlesungen im Sommersemester 1806 in Halle forderte Schleiermacher im Gegensatz zum bloß pragmatischen ein organisches Verständnis der Kirchengeschichte, in welchem „der Gegensatz zwischen Empirie und Speculation“ aufgehoben ist.²⁷ Die Geschichte der Kirche verstand er dabei als organisches, eigentümliches Element der Weltgeschichte, die Kirche aber – nach einer späteren Definition – „als ein bewegliches Ganzes, . . . das der Fortschreitung und Entwicklung fähig ist, nur . . . daß jede Fortschreitung nichts sein kann als richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christo Gesetzten.“ In seiner „Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums“ von 1811 führte er dann für die Theologie das durch, was Schelling für die gesamte Enzyklopädie der Wissenschaft unternommen hatte: die Ordnung und Verbindung der einzelnen Disziplinen von einem ganzheitlichen, organischen Zusammenhang aus und auf ihn hin.

3.

Noch ohne Rücksicht auf diese wissenschaftliche Reflexion des Organismusedankens, vielmehr unter Rückgriff auf ältere biblisch-universalhistorische Entwürfe entstand zwischen 1806 und 1818 das erste Werk der katholischen Kirchenhistorie der Romantik: die breit berichtende 15bändige Geschichte der Religion Jesu Christi von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg.²⁹

²⁶ Schelling, Über die Methode des academischen Studium (1802)

²⁷ F. D. E. Schleiermacher, Einleitung in das Studium der Kirchengeschichte (1806), in: Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke, I. Abt., 11 (= Literarischer Nachlaß 6) (1840) S. 625.

²⁹ Leo Scheffczyk, (s. o. Anm. 17) S. 66–82 hat die Abhängigkeit Stolbergs von Jerusalem, Hamann, Herder und Wizenmann aufgezeigt; Bekanntschaft mit Heß: ebenda S. 24. – Über Stolbergs spiritualistischen Kirchenbegriff vgl. ebenda S. 177–180.

Der vielseitige adelige Dichter, Freund von Klopstock und Goethe, Lavater und Claudius, fand, enttäuscht von der Dürre des aufgeklärten Protestantismus, nach langen historischen Studien als 50jähriger den Weg zur katholischen Kirche. Seine Konversion im Jahre 1800 erregte in ganz Deutschland größtes Aufsehen. Stolberg war im vollen Wortsinn ein Mann des Übergangs in einer Zeit, als die konfessionellen Fronten aufgelockert, an manchen Stellen sogar unsichtbar waren. Auch Stolbergs Kirchengeschichte, die Arbeit eines Nichtfachmanns, ist ein Werk des Übergangs. Der biblisch-heilsgeschichtliche, apologetische Ansatz war vorgebildet bei Jerusalem, Hamann und Herder. Das gefühlsinnige Zeugnis von den Führungen und Erbarmungen Gottes mit der Menschheit und dem Einzelnen war evangelisches Erbe, während er das entscheidende Argument von der einen, lückenlosen kirchlichen Tradition, das für ihn schließlich zum überzeugenden Beweggrund seiner Konversion geworden war, den katholischen Werken von Bossuet und Fleury entnahm. Dabei war ihm die Liebe zur Heiligen Schrift, zur Religion Jesu Christi und zur katholischen Kirche gleichbedeutend mit dem Verzicht auf jede eindringende historische Kritik. Er übersprang auch die richtigen, unaufgebbaren Gesichtspunkte der Aufklärungsgeschichte und fiel ins Stadium der Chronographie und des fromm erbaulichen Referats der Quellen zurück. Auf der anderen Seite aber kam er dem Empfinden seiner Zeit entgegen, indem er die Geschichte des Alten Bundes als lebendigen Wachstumsprozeß auf Christus hin darstellte. An der Geschichte der Kirche, die er spiritualisierend als Liebesgemeinschaft verstand, hob er das Großartig-Erhabene ihrer Tradition und Stabilität hervor. Wäre Stolberg mit seiner Darstellung bis ins Mittelalter vorgedrungen, so hätte sich, wie man in diesem Fall unbesorgt mutmaßen darf, sein Gemälde in der Farbgebung wohl kaum von dem unterschieden, was Novalis prophetisch-begeistert mit einigen wenigen Pinselstrichen hingeworfen hatte. Gewiß, Stolberg hatte ein klares Bekenntnis zur römischen Kirche abgelegt, aber er konnte und mußte nicht einfach verbrennen, was er vordem angebetet hatte. Ohne ihn zu kennen, berührte er sich mit dem viel jüngeren, vom Pietismus angehauchten katholisierenden Romantiker Novalis, der in der evangelischen Kirche verblieb. War nicht, so muß man fragen, die Sehnsucht beider dieselbe, eine Erneuerung und Einheit in der heiligen Kirche? War ihr Verständnis von Geschichte und Tradition nicht das gleiche? Was im Zeichen der Säkularisierung innerhalb der Kirchenhistorie der Aufklärung zu beobachten war, vollzog sich erneut und verstärkend auf dem Boden der Romantik und ihrer Sakralisierung und Spiritualisierung der Geschichte: eine Annäherung der Standpunkte und ein Zurücktreten der konfessionellen Gegensätze.

Die wissenschaftliche evangelische Kirchenhistorie der Romantik schlug eine ähnliche Richtung ein. Unter dem Eindruck jener Vorlesungen Schleiermachers in Halle, die er noch ein Jahr danach seinen Kommilitonen aus dem Gedächtnis wörtlich wiedergeben konnte,^{29a} entschloß sich der 17jährige Stu-

^{29a} C. K. Kling, D. August Neander. Ein Beitrag zu seinem Lebensbilde, in: Theologische Studien und Kritiken 24 (1851) 459–538, bes. 529–531 und 539 Anm.

dent der Jura, August Neander, zur Theologie und zur Kirchengeschichte überzugehen.³⁰ Idealismus, Romantik und erwecklicher Pietismus wirkten zusammen auf sein Verständnis der Kirchengeschichte ein,³¹ während er der Aufklärung und ihrem Pragmatismus von vornherein nichts mehr abgewinnen konnte. In der ersten seiner Heidelberger Habilitationsthesen bezeichnete der 22jährige Neander eine jener typisch pragmatisch-psychologischen „Erklärungen“, die Herleitung der Taten des Bonifatius aus seinem Ehrgeiz, als einen Irrtum. Noch kühner erklärte er Begriff und Gegenstand der natürlichen Religion, des Naturrechts „und so weiter“ für eine bloße *petitio principii*.³² Von nun an war ihm das Hauptziel seines Lebens und seiner Studien, „die Geschichte der Kirche darzustellen als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christentums.“³³ Auf seine Weise spiritualisierend, sah er in der Geschichte der Kirche den von Gott gewollten und von Gott gelenkten umfassenden Lebensprozeß, in welchem der Heilige Geist in den verschiedenen Menschen die Fülle seiner Gaben entfaltete. Die kirchenhistorische Forschung hatte demnach die Aufgabe, im Mannigfaltigen des christlichen Lebens die Wirkungen des Einen, des göttlichen Geistes, aufzuzeigen.³⁴ Auf anderer Ebene konnte sie umgekehrt an einer besonderen, hervorragenden Gestalt das Allgemeine ihres ganzen Zeitalters deutlich werden lassen. In diesem Sinne wandte sich Neander der Alten Kirche und, für einen evangelischen Kirchenhistoriker bemerkenswert, dem heiligen Bernhard und seinem Zeitalter zu (1813).³⁵ Aus dem Mittelalter schilderte er unter anderem die „Züge aus dem Leben des heiligen Johann Huß als Beweise der immer gleichen Wirkung des ächt evangelischen Geistes“ (1819),³⁶ um sich dann ganz den Kirchenvätern und der Alten Kirche zu widmen. Es ist bezeichnend, daß Neander niemals die Reformation im Zusammenhang behandelt hat.³⁷ Doch

³⁰ Karl Hagenbach, Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte, in: Theologische Studien und Kritiken 24 (1851) 543–594. – Adolf von Harnack, August Neander, in: Reden und Aufsätze I (1904) 195–218.

³¹ Hierüber zuletzt Hilde Hüttmann, August Neander in seiner Jugendentwicklung, Phil. Diss. Hamburg 1936.

³² August Neander, *De fidei gnoseosque Christianae idea . . . secundum mentem Clementis Alexandrini Dissertatio theologicohistorica* (Heidelberg 1811), Theses (S. 51 ff.): „I. Errant qui Bonifacii Germanorum apostoli gesta ex ambitione derivant. – IX. Qui religionem naturalem, jus naturae caet. esse volunt, in petitionem principii incidunt.“

³³ August Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche I/1 (1826), Vorrede, S. VII.

³⁴ August Neander, Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christentums und des christlichen Lebens I (1823) S. IV.

³⁵ August Neander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter (1813), Vorrede S. VI: „In einzelnen kleinen Zügen spiegelt sich oft wie die Eigenthümlichkeit eines Menschen so auch eines Zeitalters am lebhaftesten ab.“

³⁶ Das Original dieses Aufsatzes (1819) trug den Titel: Züge aus dem Leben des frommen Johann Huß . . . – Erst in den Kleinen Gelegenheitsschriften (1823) 67–102 ist vom „heiligen Huß“ die Rede. Möhler hat diese Bezeichnung in seiner Rezension in der Theologischen Quartalschrift (1824) 262–80 sogleich kritisiert.

³⁷ Vgl. die Bibliographie der Schriften Neanders bei Philipp Schaff, August Neander (1886) 65–72, und bei Hilde Hüttmann (s. o. Anm. 31).

so sehr er die Geschichte der Kirche liebevoll verklärte, stets hielt er an dem streng jenseitigen Begriff des Heiligen und an seinem Gegensatz zur Welt fest. Aber dieser Gegensatz war ihm das Letzte und Beherrschende nicht, denn dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen waren ja die beiden anderen zur Seite gestellt, die er organologisch verstand und anwandte: das Gleichnis vom Sauerteig und das Gleichnis vom Senfkorn.³⁸ Der Kirche, der unsichtbaren Einheit der frommen Christen aller Jahrhunderte, war die Durchchristlichung der Welt zur universalen Aufgabe gestellt, so wie der Sauerteig den ganzen Teig durchsäuern muß, und es war ihr das universale Wachstum verheißen, so wie das Senfkorn schließlich zum Baum heranwächst.

Stolberg war von dem „Heiligen Bernhard“ Neanders, den er sofort las, hell begeistert.³⁹ Neander selbst sprach es später aus, wie in diesen Jahren (1813) das erwachende Glaubensleben zusammen mit der Erneuerung des geschichtlichen Sinnes Hand in Hand ging und in Deutschland die Christen über ihre alten konfessionellen Grenzen hinweghob.⁴⁰ Hell begeistert von Neander war auch der junge katholische Dozent aus Tübingen, der ein Jahrzehnt später in Berlin seine Vorlesungen hörte und ihm sogleich einen entscheidenden Einfluß auf seine eigenen Studien zuschrieb: Johann Adam Möhler.⁴¹ Im übrigen von anderer Wesensart als der nur sieben Jahre ältere Neander, fühlte sich Möhler mit ihm durch den gemeinsamen Gegensatz gegen den Rationalismus verbunden und durch die Absicht, im Rückgang auf die Quellen des kirchlichen Altertums fromm-christlichen Sinn und Liebe für die Kirche zu wecken. Doch während sich Neander, von dogmatischen Bindungen frei, mit einem um Grundsatzfragen wenig bekümmerten, unspe-

³⁸ August Neander, Die Worte des Herrn von dem Wesen und dem Entwicklungsgang seines Reiches in der Menschheit (1827), in: Kleine Gelegenheitsschriften (31829) 103–129. – In diesem Aufsatz tritt der einseitig spiritualistische Kirchenbegriff Neanders und damit die Schwäche gegenüber dem sich erneuernden kirchlichen Bewußtsein im Zeichen der erneuten Konfessionalisierung beider Kirchen deutlich hervor.

³⁹ Nicolovius an Perthes (über Neanders „Bernhard“), Herbst 1813: „Friedrich Leopold Stolberg hat mir mit dem größten Feuer darüber geschrieben und fragte mich, ob der Mann noch mehr leisten könne oder schon alt sei...“ Hilde Hüttmann (s. o. Anm. 31) 55.

⁴⁰ „Ein neues Glaubensleben war erwacht und begann auch die Wissenschaft von neuem zu beselen. Dadurch wurde man gedrungen, dem Strom des christlichen Lebens in den früheren Jahrhunderten nachzuforschen, alles Christliche mit Liebe zu umfassen... Die neue Begeisterung führte alle Geister in dem Bewußtsein des Einen göttlichen Grundes zusammen, erhob sie über die beengenden Grenzen konfessioneller Verschiedenheiten...“ August Neander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde (21848) Vorrede S. XII f.

⁴¹ Stephan Lösch (Hg.), Johann Adam Möhler, Gesammelte Aktenstücke und Briefe I (1928) 84: „... Neander erfaßt alles in der tiefsten Tiefe! Welches Quellenstudium, welches Urteil, welche tiefe Religiosität, welcher Ernst, welche Klarheit und Gedrängtheit in der Darstellung, wie lebendig, wie helle ist das Bild der Zeit, die Neander schildert!...“ „Hoch steht er über Plandk; unvergeßlich werden mir Neanders Vorlesungen sein; entscheidenden Einfluß werden sie auf meine kirchenhistorischen Arbeiten haben.“

kulativen Biblizismus in die Kirchengeschichte vertiefte, wurde Möhler durch seine kirchenrechtlichen Vorlesungen von Anfang an zur systematischen Reflexion des Kirchenbegriffs genötigt. Dabei trat die ältere, rationalistische, anthropozentrische Definition der Kirche als religiöser Gesellschaft zur Verbreitung der Wahrheit und Beförderung der Heiligkeit und Tugend, die auch er zunächst übernahm, mit einem spiritualisierenden Kirchenbegriff, den er in Anlehnung an Schleiermacher entfaltete, in deutliche Spannung.⁴² Dann nahm er aber in seinem frühen Hauptwerk „Die Einheit in der Kirche“ von 1825 den Organismusgedanken zur Überwindung dieser Spannung zu Hilfe. Das jenseitige göttliche Prinzip des Heiligen Geistes bildet sich in der Geschichte lebendig schöpferisch seinen Körper in Gestalt der Kirche und ihrer Ämter. Der Organismus der Kirche umspannt beides: Idee und Erscheinung, Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit, Sein und Geschehen, Wesen und Werden. Indem sich Möhler auf die ideale Zeit der ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte beschränkte, konnte er die Verfallstheorie außer acht lassen und die primär systematische Linienführung mit der Farbgebung der historischen Quellen zu einem eindrucksvollen, hell leuchtenden Gemälde vereinen. Recht, Amt, Hierarchie und schließlich auch das Papsttum waren dabei zwar berücksichtigt, bildeten aber im Organismus der Kirche weder das Zentrum noch auch die Elemente, sondern nur die Wirkungen des organisierenden Geistprinzips.⁴³

An dieser Stelle muß man nun – leider – ganz unorganisch abbrechen. Mit Möhlers Schrift „Die Einheit in der Kirche“ ist, so viel ich erkennen kann, der äußerste Punkt der Annäherung beider Konfessionen im Verständnis von Kirche und Geschichte und von den Aufgaben der Kirchenhistorie erreicht. Hier ist eine weitgehende gegenseitige Öffnung, ja sogar Übereinstimmung in einigen für beide Kirchen zum Teil auch heute noch aktuellen theologischen Fragen erzielt. Aber dann tritt die Peripetie ein. Während Neander auf seinem schon 1813 eingenommenen theologischen Standpunkt und insbesondere bei seinem spiritualistischen Kirchenbegriff verharrete,⁴⁴ schritt Möhler weiter, und jede seiner folgenden Arbeiten führte ihn über seine Ansichten von 1825 hinaus.⁴⁵ Seine Symbolik von 1832 macht dann die in-

⁴² Johann Adam Möhler, Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman (1957) S. [51]–[78], bes. S. [52] f., [69] f.

⁴³ Vgl. die Kritik Geiselmans, ebenda S. [78]–[83].

⁴⁴ Treffend Harnack (s. o. Anm. 30) 205. – August Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche II/1 (1829), Vorwort S. VII: „Was den Begriff der unsichtbaren Kirche betrifft, der in meiner Kirchengeschichte manchen katholischen Theologen und Andern ein Ärgernis gegeben, so wird dieser allerdings das Grundprinzip dieser Kirchengeschichte bleiben, ... Stets wird es mein Bestreben sein, die Offenbarungen dieser wahrhaft katholischen unsichtbaren Kirche überall unter Orthodoxen und Häretikern mit Liebe aufzunehmen ...“.

⁴⁵ Lehrreich sind die Äußerungen Möhlers aus seinem letzten Lebensjahr, mit denen er sich von seiner „Einheit in der Kirche“ distanziert und von seiner einst so positiv bewerteten (s. o. Anm. 41) Begegnung mit dem Protestantismus in Berlin abrückt: „Ersucht, ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften anzugeben, übergeng er sein

zwischen wieder erreichte Distanz offenkundig. In der sich anschließenden Kontroverse mit dem weniger versöhnlichen, aber tiefer als Neander eindringenden Ferdinand Christian Baur erweiterte sich der Graben, zumal nicht nur Baur, sondern inzwischen auch Möhler selbst, die Dialektik Hegels zu Hilfe nahm, so daß der spiritualisierende Kirchenbegriff und die ursprüngliche, universale und harmonisierende Funktion des Organismusedankens bei ihnen in den Hintergrund trat, ohne daß der Organismusedanke anderswo seine Anziehungskraft eingebüßt hätte. Andere Faktoren kamen verschärfend hinzu. Aber wir halten hier inne. Es zeigt sich, wie der seit der Romantik neuerwachte geschichtliche Sinn in der Konsequenz allmählich eben doch zur historischen Betrachtung der eigenen Kirche und zur Besonderheit ihrer Lehre zurücklenkte. Er bewirkte eine Klärung des historischen Selbstverständnisses, die sowohl über die Aufklärung als auch über die ersten Absichten der Romantik hinausführte. Mit diesem erneuerten historischen Selbstverständnis aber stellte sich die Verstärkung des konfessionellen Selbstbewußtseins wie von selbst wieder ein. Auf neuem geschichtlichen Schauplatz bildeten sich alte Fronten, die man längst für überwunden gehalten hatte. Neander war tief unglücklich über diese Wendung.⁴⁶

Von der Säkularisierung über die Spiritualisierung zur Konfessionalisierung der Kirchenhistorie – sollte dies das wenig befriedigende, womöglich gar endgültigen Charakter tragende Ergebnis unserer gemeinsamen Beobachtung sein? Hierzu abschließend zwei Bemerkungen.

1. Zunächst ist daran zu erinnern, daß sich in der Geschichte der abendländischen Kirche und ihrer Theologie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in einem Ausmaß wie nie zuvor die Möglichkeit auftat, die verschiedenen

erstes Werk ‚Über die Einheit der Kirche‘ ganz mit Stillschweigen, und daran erinnert, sagte er: ‚Ich werde nicht ganz gerne an dieses Werk erinnert. Es ist die Arbeit einer begeisterten Jugend, die es mit Gott, Kirche und Welt redlich meinte; aber manches, was darin steht, könnte ich jetzt nicht mehr vertreten; es ist nicht alles gehörig verdaut und bündig dargestellt.“ – „Was nach menschlicher Ansicht‘, sagte er, ‚geeignet war, meine noch nicht hinlänglich entschiedene Geistesrichtung den katholischen Interessen zu entfremden, wurde in der Hand Gottes gerade das Mittel, mir den Katholicismus in seiner festen, unzerstörlichen Kraft, in seiner ewigen Erhabenheit und Würde darzustellen, so daß mein Aufenthalt in Berlin der entscheidendste und wichtigste Moment genannt werden muß.“ Beda Weber, Charakterbilder (1853): Möhler in Meran 1836, S. 3–18, hier S. 6 und 8.

⁴⁶ August Neander, Das verflozene halbe Jahrhundert in seinem Verhältnis zur Gegenwart, in: Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben (1850); wieder abgedruckt in: August Neander, Wissenschaftliche Abhandlungen, hg. von J. L. Jacobi (1851) 215–268; hier über den neuen Sinn für Geschichte (225), über die wechselseitigen Einwirkungen der beiden Kirchen aufeinander (233), eine milde Beurteilung der Konversion Stolbergs (249 f.), über Möhler und seine Symbolik (254 ff.), über die konfessionelle Reaktion (251–256) und über den neuen Aufschwung des Rationalismus (256–265); S. 263: „Es treten, wie aus dem Gesagten erhellt, immer schärfer und allgemeiner hervor die Gegensätze, gegen welche der Gegensatz des Katholicismus und des Protestantismus selbst nur ein untergeordneter ist, und dieselben großen, allgemeinen Einflüsse, dieselben großen Strömungen des Geistes gehen durch beide Kirchen, gehen selbst durch die verschiedensten Länder hindurch...“.

gedanklichen Traditionen aus Christentum und Antike unter sich und mit dem modernen Denken beliebig zu kombinieren. Seit dem Zerschlagen des dogmatischen Systems der Orthodoxie werden unzählige neuartige Verbindungen traditioneller und moderner Theologumena und Philosophumena geschaffen und mit dem Denken und Empfinden der Zeit in Beziehung gesetzt. Dabei muß sich auch der geübte Betrachter der Kirchengeschichte vor dem Mißverständnis hüten, als lösten sich Aufklärung, Idealismus, Klassik und Romantik sachlich und chronologisch einfach ab. Sie sind enger und tiefer miteinander verbunden, als sich das an der Oberfläche erkennen läßt. Die Geschichte ist reicher als das, was die Historie von ihr erfassen kann. Das heißt in unserem Zusammenhang: Der säkularisierende Pragmatismus der Aufklärung wird durch die Sakralisierung und Spiritualisierung der Geschichte in der Romantik nicht einfach beseitigt. Ebenso wenig werden beide von dem erneuerten Konfessionalismus abgelöst. Die Wirkungen überlagern sich in einem oft freilich nicht harmonischen Vielklang. Doch wer möchte diesen Vielklang missen? Jede Epoche stößt auf historische Erkenntnisse, welche die nächstfolgende Epoche nicht ungestraft verachten darf.

2. Es gibt in der Geschichte der Kirche einmalige, nicht einfach durch die allgemeine Situation, sondern auch durch ganz bestimmte Menschen bewirkte geschichtliche Konstellationen, die sich vorbereiten, in Erscheinung treten und vorübergehen. Die Zeit zwischen 1775 und 1825 enthielt in sich verschiedene Konstellationen der Annäherung der beiden großen Kirchen in Deutschland. Keine ist so, wie sie damals war, wiedergekehrt. Aber die Einsicht in die Kontingenz des Geschehens schließt, ganz einseitig gesprochen, die Möglichkeit eines neuen Kairos nicht grundsätzlich aus, sondern ein. Dabei führt die kirchenhistorische Untersuchung im einzelnen auf die vielfachen Beziehungen zwischen Religion und Kirche auf der einen und Staat, Kultur und Wissenschaft auf der anderen Seite hin. Sie leitet insbesondere dazu an, philosophische und theologische Bedingungen solcher Konstellationen, wie zum Beispiel das Verständnis von Kirche und Geschichte, der Heiligen Schrift und der Tradition zu erkennen und kann damit aktuelle Bedeutung für die Gegenwart gewinnen. In jedem Fall ist es nötig, daß die Kirchenhistorie beider Kirchen auch heute die einst zur Zeit der Orthodoxie nur dogmatisch und naiv behauptete, im Pragmatismus der Aufklärung vorübergehend verkürzte, in der Romantik aber neubelebte universale Ausrichtung beibehält und sie allseitig überprüft, um das Gute an ihr zu behalten.

KRITISCHE MISCELLEN

Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeyer in der Westkirche und die Zölibatsforderung

Von Raymund Kottje

In fast gleichzeitig erschienenen Veröffentlichungen zur Geschichte des Zölibats haben Martin *Boelens* und Bernhard *Kötting* kürzlich die Frage nach einer Beziehung zwischen der Häufigkeit der Eucharistiefeyer und der Zölibatsforderung angeschnitten, aber unterschiedlich beantwortet. Während nach *Boelens* aus der kirchlichen Gesetzgebung des 4./5. Jahrhunderts nicht ersichtlich wird, „in wieweit die öftere Zelebration der Messe im Vergleich mit der Ostkirche“ bei der Begründung oder Motivierung der Zölibatsforderung „eine Rolle gespielt hat“,¹ „gründet sich“ nach *Kötting* der „Unterschied zwischen der lateinischen und griechischen Zölibatspraxis . . . bloß auf die verschiedene Häufigkeit der Eucharistiefeyer“.² *Kötting* macht in diesem Zusammenhang geltend, daß die Westkirche „viel früher, als man es bisher angenommen hat, zur häufigen, ja täglichen Eucharistiefeyer übergegangen“ ist und begründet dies mit zwei *Siricius*-Dekretalen und einem *Hieronymus*-text,³ also römischen Zeugnissen aus den beiden letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts.⁴

¹ Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139 (Paderborn 1968) 74.

² Der Zölibat in der Alten Kirche = Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, H. 61 (Münster 1968, ²1970) 26.

³ Ebd. Anm. 41. Es handelt sich um *Siricius*, *Epist. ad Himerium episcopum Tarraconensem* VII 10 (PL 13, 1139 A) und *Epist. ad episcopos Africae* 3 (PL 13, 1160 A) sowie *Hieronymus*, *Adv. Iovinianum* I 34 (PL 23, 269 A).

⁴ Die Dekretale „*Directa*“ an *Himerius* von Tarragona vom 10. Februar 385, vgl. Ph. *Jaffé*, *Regesta Pontificum Romanorum* I (Leipzig ²1885) Nr. 255 und H. *Wurm*, *Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus* = *Kanonist. Studien und Texte*, hrsg. v. A. M. *Koeniger*, Bd. 16 (Bonn 1939, Nachdr. Amsterdam 1964) 120–123; die Dekretale „*Cum in unum*“ an die afrikanischen Bischöfe vom 6. Januar 386, vgl. *Jaffé* Nr. 258; *Hieronymus* verfaßte „*Adversus Iovinianum*“ im Jahr 393, vgl. B. *Altaner* – A. *Stuiber*, *Patrologie* (Freiburg–Basel–Wien ⁷1966) 395. – Auf die Auffassung *Köttings* verweist A. *Franzen*, *Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der Katholischen Reform des 16. Jahrhunderts* = *Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubenspaltung*, H. 29 (Münster 1969) 12; zu dessen über *Kötting* hinausgehender Angabe, „daß sich in der lateinischen Kirche die häufige, ja tägliche Eucharistiefeyer . . . schon im 3. Jahrhundert eingebürgert hat“, vgl. jedoch unten S. 223 f.

Der damit aufgeworfenen Frage soll im folgenden genauer nachgegangen werden.⁵ Die Hoffnung, sie einer Klärung näherführen zu können, stützt sich vor allem darauf, daß von einer breiteren Quellenbasis als bisher ausgegangen werden kann und zwar für beide Teilaspekte der Frage: für die Zeit, da in der Westkirche die tägliche Eucharistiefeier aufkam, wie für die Beziehung zwischen der Häufigkeit der Eucharistiefeier und der Zölibatsforderung.

I.

In neuerer Zeit ist wiederholt Augustinus als ältester Zeuge für die tägliche Eucharistiefeier in der Westkirche genannt worden,⁶ vor allem seine Äußerung, daß an manchen Orten die Eucharistie jeden Tag, an anderen nur samstags und sonntags und wieder an anderen nur sonntags gefeiert wird.⁷ *Jungmann* meinte deshalb, daß „eine tägliche Eucharistiefeier mit öffentlichem Charakter . . . bis ins 4. Jahrhundert hinein . . . unbekannt geblieben sein muß“, zur Zeit des hl. Augustinus . . . jedoch wenigstens in Afrika . . . schon weit verbreitet gewesen ist.⁸ Noch genereller, ohne jede Einschränkung, jedoch nur unter Hinweis auf die Äußerung des Augustinus, konstatierte *Nußbaum*: Die tägliche Meßfeier begann im 4. Jahrhundert.“⁹

Schon *Browe* hatte jedoch auf Belege für eine tägliche Eucharistiefeier bei Cyprian hingewiesen.¹⁰ Ohne auf *Browe* zu verweisen, führen auch mehrere neuere Arbeiten französischer Autoren Cyprian als – ältesten – Zeugen für die tägliche Eucharistiefeier an.¹¹ Tatsächlich spricht Cyprian in Epist. LVII 3

⁵ R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle = Recherches et Synthèses, Section d'Histoire, II* (Gembloux 1970) hat zwar durch seine umfassende Untersuchung der einschlägigen Quellen erneut dargetan, daß die Auffassung, mit dem Dienst des höheren Klerikers, besonders mit dem Altardienst, sei die eheliche Gemeinschaft unvereinbar, entscheidend zur Ausbildung des Zölibatsgesetzes beigetragen hat (vgl. seine zusammenfassenden Feststellungen S. 197 ff.). Die Frage nach einem Zusammenhang mit dem Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier ist von ihm jedoch nicht behandelt worden.

⁶ Vgl. V. *Monachino*, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV = Analecta Gregoriana XLI* (Roma 1947) 54 und 191–193; J. A. *Jungmann*, *Missarum sollemnia I* (Freiburg 1962) 322; O. *Nußbaum*, *Kloster, Priester und Privatmesse = Theophaneia 14* (Bonn 1961) 170.

⁷ Epist. LIV 2, 2: „... alibi nullus dies intermittitur, quo non offeratur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico“ (CSEL XXXIV 160 – *Goldbacher*) und ähnlich Tract. in Joh. XXVI 15: „Huius rei sacramentum id est unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur et de mensa dominica sumitur“ (CChr 36, 267 – *Willems*). Von der täglichen Eucharistiefeier spricht Augustinus außerdem Epist. XCVIII 9 (CSEL XXXIV 531 – *Goldbacher*), Epist. CCXXVIII 6 (CSEL LVII, 489 – *Goldbacher*), *De civ. dei* X 20 (CChr 47, 294 – *Dombart-Kalb*), *Confess.* V 9, 17 und IX 13, 36 (CSEL XXXIII, 104 und 225 – *Knöll*). Vgl. auch P. *Browe*, *Die häufige Kommunion im Mittelalter* (Münster 1938) 5 f.

⁸ *Jungmann* a.a.O.

⁹ *Nußbaum* a.a.O.

¹⁰ *Browe* 4.

¹¹ Vgl. *Renaud*, *Eucharistie et culte eucharistique selon saint Cyprien* (masch.-schr. These, Löwen) 5 (zitiert nach *Johanny 77* Anm. 62); *Johanny 80*; V. *Saxer*, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique = Studi di Antichità Cristiana XXIX* (Città del Vaticano 1969) 47.

eindeutig von einer täglichen Opferfeier der Bischöfe,¹² und auch aus dem Hinweis auf das tägliche Trinken des Blutes Christi in Epist. LVIII 1 könnte man auf die Praxis einer täglichen Feier des Opfers Christi schließen.¹³

Es scheint jedoch, daß diese Praxis nicht von Dauer gewesen ist und wohl auch zur Zeit Cyprians keine Verbreitung gehabt hat. Jedenfalls läßt sich danach für sie mehr als ein Jahrhundert lang kein Zeugnis feststellen. Noch Hilarius von Poitiers (+ 367) und Zeno von Verona (+ 371/2) z. B. sprechen zwar vom täglichen Kommunionempfang, nicht aber von der täglichen Eucharistiefeier.¹⁴ Nach dem sog. Ambrosiaster, dessen Werk in die Zeit des Papstes Damasus (366–384) zu datieren ist,¹⁵ wurde zu seiner Zeit wöchentlich, nur an fremden (Pilger-) Orten zweimal in der Woche, aber nicht täglich das Opfer gefeiert.¹⁶

Während nach Cyprian der erste Zeuge für die tägliche Eucharistiefeier in Nordafrika Augustinus ist, wird sie für Rom zum ersten Mal durch die von *Kötting* zitierten beiden Siricius-Dekretalen von 385 und 386 und durch Hieronymus bezeugt.¹⁷

Ob dieser Gottesdienst täglich öffentlich war oder ob er in und für kleine Gruppen gehalten wurde, also mehr privaten Charakter hatte, kann aller-

¹² Epist. LVII 3: „... immo episcopatus nostri honor grandis et gloria est pacem dedisse martyribus, ut sacerdotes qui sacrificia Dei cotidie celebramus hostias Deo et victimas praeparemus“ (CSEL III 652 – *Hartel*); vgl. *Johanny* 80 und *Saxer* 47.

¹³ Epist. LVIII 1: „gravior nunc et ferocior pugna imminet, ad quam fide incorrupta et virtute robusta parare se debeant milites Christi, considerantes idcirco se cotidie calicem sanguinis Christi libere ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere“ (CSEL III 657 – *Hartel*); vgl. *Saxer* a.a.O. Die außerdem von *Browe* a.a.O. angeführte Stelle De dominica oratione 18 (CSEL III 280 – *Hartel*) handelt hingegen vom täglichen Kommunionempfang, nicht von der Eucharistiefeier.

¹⁴ Vgl. *Johanny* 80.

¹⁵ *Altaner* – *Stuiber* 389 f.

¹⁶ Comm. ad Timoth. I 3, 12, 4: „Omni enim hebdomada offerendum est, etiam si non quotidie, peregrinis in locis vel bis in hebdomada“ (CSEL LXXXI 3 p. 269 – *Vogels.*). Die Übersetzung der Stelle bei *Gryson*, *Origines* 133 ebenso wie ihre freie Wiedergabe a.a.O. 135 ist mithin nicht zutreffend.

¹⁷ Vgl. Siricius, Epist. ad Himerium VII 10: „... in his, quae quotidie offerimus, sacrificiis placeamus“ (PL 13, 1139 A); Epist. ad episcopos Africae 3: „quia in ministerio ministri quotidianis necessitatibus occupantur“ (PL 13, 1160 A) (vgl. über beide Dekretalen Anm. 4); Hieronymus, Adv. Iovinianum I 34: „sacerdoti, qui semper pro populo offerenda sunt sacrificia...“ (PL 23, 257 B) und Comment. in epist. Pauli ad Titum I 8: „quid de episcopo sentiendum est, qui quotidie pro suis populique peccatis illibatas deo oblaturus est victimas?“ (PL 26, 568 D). Vgl. außerdem die nur wenig jüngere, vom 15. Februar 404 datierte Dekretale „Etsi tibi“ Innozenz I. an Victorius von Rouen c. IX 2 (*Jaffé* Nr. 286): „nec praeterit dies, qua vel a sacrificiis divinis vel a baptismatis officio vacent“ (PL 20, 476 A); über diese und die in diesem Punkt wörtlich übereinstimmende Dekretale „Consulenti tibi“ desselben Papstes vom 20. Februar 405 an Exuperius von Toulouse c. I 2 (PL 20, 497 A; *Jaffé* Nr. 293; kritische Edition von H. *Wurm*, *Decretales selectae ex antiquissimis Romanorum Pontificum epistulis decretalibus: Apollinaris* 12, 1939, 46–78, hier 61), vgl. *Wurm*, *Studien* 129–133. Die von *Browe* 6 f. zitierten Hieronymus-Texte Epist. XLIX 15, 6 und LXXI 6 (CSEL LIV, 377 und LV, 6 f. – *Hilberg*) handeln nur vom Eucharistieempfang, nicht von der Eucharistiefeier.

dings nicht entschieden werden; die Texte geben weder für die eine noch die andere Auffassung einen sicheren Anhaltspunkt, da sie den Gottesdienst lediglich im Hinblick auf die an die sacerdotes et levitae zu stellenden religiösen Enthaltensamkeitsforderungen erwähnen.¹⁸ In unserem Zusammenhang ist vor allem von Belang, daß die tägliche Eucharistiefeier in Rom wie in Nordafrika – abgesehen von der Zeit Cyprians – erst Ende des 4. Jahrhunderts nachgewiesen werden kann.

Ebenfalls in das Ende des 4. Jahrhunderts führen einige hier einschlägige Stellen in den Schriften des Ambrosius. *Monachino* glaubte zwar, daß es kein zweifelsfreies Zeugnis aus der Zeit des Ambrosius für die tägliche Eucharistiefeier in Mailand gibt; es müsse für möglich gehalten werden, daß sie täglich stattgefunden hat, sicher sei es nicht.¹⁹ Dieses Urteil *Monachinos* scheint jedoch zu behutsam zu sein. Gewiß, De sacramentis IV 6, 28,²⁰ möglicherweise auch V 4, 25²¹ ist vom täglichen Kommunionempfang, nicht von der Eucharistiefeier zu verstehen.²² Hingegen spricht Ambrosius in Epist. XX 15 und in De patriarchis 9, 38 eindeutig von einer täglichen Feier der Eucharistie.²³ *Monachino* folgerte jedoch aus der Abfassung vielleicht beider Schriften am Ende der Quadragesima,²⁴ daß hier eine tägliche Eucharistiefeier nur in der Fastenzeit gemeint sein könne.²⁵ Diese Auffassung hat jedoch weder im Wortlaut noch im Kontext beider Stellen eine Stütze; solange für sie keine

¹⁸ Vgl. unten S. 225 ff. Nach *Monachino* 192 hatten sogar die von Augustinus bezeugten täglichen Eucharistiefeiern vorwiegend privaten Charakter. Gegen eine solche Deutung sprechen nicht nur die Anm. 7 wörtlich zitierten Texte, dagegen spricht u. a. auch der Hinweis in Confess. V 9, 17 auf die tägliche Teilnahme seiner Mutter an der Darbringung des Opfers („nullum diem praetermittentis oblationem ad altare“: CSEL XXXIII, 104 – *Knöll*).

¹⁹ a.a.O. 54.

²⁰ CSEL LXXIII, 57 – *Faller*.

²¹ „Ergo tu audis, quod quotienscumque offertur sacrificium, mors domini, resurrectio domini, elevatio domini significetur et remissio peccatorum, et panem istum vitae non cottidianus adsumis?“ (CSEL LXXIII, 69 – *Faller*).

²² Außer Betracht bleiben kann hier das Problem der bis heute umstrittenen Verfasserschaft von De sacramentis, vgl. *Altaner – Stuiber* 383 („Abfassung durch A. . . wird aber jetzt kaum mehr abgelehnt“); R. *Gryson*, Le prêtre selon saint Ambroise (Louvain 1968) 38 („Authentique“); andererseits E. *Dassmann*, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand = Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 29 (Münster 1965) 161 Anm. 164 (auf Grund der Einwände von *Mohrmann* und vor allem *Gamber* „muß . . . auf die Verwendung von De sacramentis . . . verzichtet werden“). Zuletzt hat sich R. *Johanny*, l'Eucharistie – Centre de l'Histoire du Salut chez Saint Ambroise de Milan = Théologie Historique 9 (Paris 1968) 10–12 für die Verfasserschaft des Ambrosius ausgesprochen.

²³ Epist. XX 15: „... pro quibus ego quotidie instauro sacrificium“ (PL 16, 998 C); De patriarchis 9, 38: „et hodieque dat nobis eum, quem ipse sacerdos cotidie consecrat suis verbis“ (CSEL XXXII, 2, p. 147 – *Schenkl*).

²⁴ Epist. XX nach *Gryson*, Prêtre 39 Ostern 385, nach *Monachino* 52 in der Karwoche 386; De patriarchis nach *Monachino* 53 an Ostern, nach *Gryson* 36, der sich auf J. R. *Palanque*, Saint Ambroise et l'Empire Romain (Paris 1933) 440 beruft, lediglich „vers 391 (?)“.

²⁵ a.a.O. 53.

anderen Argumente angeführt werden, wird man daher in diesen beiden Ambrosius-Texten ein Zeugnis für eine tägliche Eucharistiefeyer auch außerhalb der Quadragesima sehen dürfen.²⁶

Ein weiteres, in diesem Zusammenhang bislang jedoch unbeachtetes Zeugnis haben wir in *De officiis ministrorum* I 249 (248).²⁷ Hier handelt Ambrosius von der Forderung, daß diejenigen, die als ministri (Diakone) oder sacerdotes (Presbyter oder Bischöfe) für den heiligen Dienst bestellt sind, keine eheliche Gemeinschaft haben, erst recht keine Kinder mehr zeugen sollen, und wendet sich gegen das Bemühen, die zumindest in der Umgebung Mailands anscheinend noch verbreitete gegenteilige Praxis als „alten Brauch“ zu verteidigen. Er charakterisiert dabei die Zeit, aus der dieser Brauch stammt, durch die Bemerkung: „als das Opfer im Abstand von Tagen dargebracht wurde“.²⁸ Diese Bemerkung ist wohl nur dann verständlich und gewichtig, wenn im Unterschied zu „jener Zeit“ in der Gegenwart des Ambrosius und der Adressaten seines Werkes, der Kleriker der Mailänder Kirche,²⁹ eine tägliche Darbringung des Opfers üblich war – ob in privater oder in öffentlicher Feier, muß dahingestellt bleiben.³⁰

Daß die Eucharistiefeyer zu dieser Zeit auch in Spanien, zumindest in einzelnen Bereichen der spanischen Kirche³¹ täglich gehalten wurde, daran läßt nicht nur die erwähnte Dekretale des Papstes Siricius an Bischof Himerius von Tarragona denken, da diesem andernfalls die Worte über das tägliche Opfer³² unverständlich bleiben mußten. Es gibt dafür auch einen eindeutigen Beleg und zwar in der Bestimmung des Konzils von Toledo im Jahre 400, daß ein Presbyter, Diakon, Subdiakon oder jeder einer Kirche zugeordnete Kleriker, der an einem Ort mit einer Kirche ist, aber nicht zur täglichen Opferfeier in die Kirche kommt, nicht länger als Kleriker gelten soll, d. h.

²⁶ In diesem Sinn zitiert auch *Gryson*, Prêtre 275 Anm. 75 Epist. XX 15 und Anm. 76 De patr. 9, 38 – ungeachtet der von *Monachino* geäußerten kritischen Bedenken.

²⁷ S. Ambrosius, *De officiis ministrorum libri III*, rec. J. G. *Krabinger* (Tübingen 1857) 118 (I 249) = PL 16, 97 B–98 B (I 248). Der Text ist selbst von *Monachino* und *Gryson*, Prêtre, in den Abschnitten über die tägliche Eucharistiefeyer in Mailand (52–54 bzw. 274 f.) nicht herangezogen worden; in seinem jüngsten Werk äußert *Gryson* allerdings im Zusammenhange mit der Interpretation unserer Stelle, daß die Eucharistie z. Zt. des Ambrosius in Mailand anscheinend täglich gefeiert worden ist (*Origines* 172 Anm. 5).

²⁸ „... quia in plerisque abditioribus locis cum ministerium gererent vel etiam sacerdotium filios susceperunt, et id tamquam usu veteri defendunt, quando per intervalla dierum sacrificium deferebatur“ (*Krabinger* 118; PL 16, 98 A).

²⁹ Vgl. *Altaner – Stuiber* 382; über die Abfassungszeit in der 2. Hälfte des Jahres 389 vgl. *Palanque* 526 f. *Gryson*, Prêtre 37; über Inhalt und Geist *Dassmann* 261–66.

³⁰ Eine tägliche Eucharistiefeyer in Mailand z. Zt. des Ambrosius nimmt auch *Johanny* 77–81 an, allerdings vor allem auf Grund einer nicht voll überzeugenden Interpretation der oben genannten Texte aus *De sacramentis*; *De off. ministr.* I 249 (248) hat J. nicht berücksichtigt.

³¹ Noch *Isidor*, *De eccl. off.* I 44 (PL 83, 776 C) übernahm sinngemäß die Äußerung Augustins, *Epist.* LIV 2, 2 (vgl. oben Anm. 7), vgl. *Nußbaum* 125.

³² Vgl. Anm. 17.

abgesetzt wird, sofern er nicht Genugtuung leistet und vom Bischof Vergebung erlangt.³³

Wir besitzen demnach eine Reihe fast gleichzeitiger Zeugnisse für die tägliche Eucharistiefeier nicht nur aus Hippo-Karthago und Rom, sondern auch aus Mailand und Spanien, u. a. Toledo. Die bedeutendsten Zentren der Westkirche – außer der Kirche in Gallien³⁴ – sind in der Zeugenreihe vertreten. Daß daraus nicht schon auf eine damals allgemein in der Westkirche übliche Praxis geschlossen werden darf, lassen die Äußerungen Augustins und noch Isidors über die unterschiedliche Häufigkeit der Eucharistiefeier eindeutig erkennen.³⁵ Auch die Tatsache, daß in den Klöstern des Westens bis ins 6., mancherorts bis ins 7. Jahrhundert hinein die Eucharistie nur an den Sonntagen, den Hauptfesten des Jahres und allenfalls an den Festen der im jeweiligen Kloster besonders verehrten Heiligen gefeiert worden ist,³⁶ muß vor einer zu generalisierenden Betrachtung bewahren.

Immerhin ist festzustellen, daß mit Ausnahme der Cyprian-Texte alle ältesten Belege für die tägliche Eucharistiefeier aus den beiden letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts stammen. Ist dieser Befund etwa dem Zufall der erhaltenen Überlieferung zuzuschreiben? Darf man dennoch unter Hinweis auf Cyprian annehmen, „daß sich in der lateinischen Kirche die häufige, ja tägliche Eucharistiefeier . . . schon im 3. Jahrhundert eingebürgert hat“?³⁷

Gegen eine solche Annahme spricht einmal, daß sie durch kein Zeugnis aus der Zeit zwischen Cyprian und dem Ende des 4. Jahrhunderts gestützt wird. Das kann zumal für die Zeit seit Konstantin nicht mit allgemeiner Quellenarmut erklärt werden. Erinnert sei nur an kirchliche Autoren wie Hilarius von Poitiers und Zeno von Verona, die sich über die Eucharistie und den täglichen Eucharistieempfang äußern, nicht aber über die Häufigkeit des eucharistischen Gottesdienstes.³⁸ Eindeutig steht der Annahme einer älteren

³³ Conc. Tolet. I a. 400, c. 5: „Presbyter vel diaconus vel subdiaconus vel quilibet ecclesiae deputatus clericus, si intra civitatem fuerit vel in loco in quo est ecclesia aut castelli aut vicus aut villae, ad ecclesiam ad sacrificium cotidianum non venerit, clericus non habeatur, si castigatus per satisfactionem veniam ab episcopo noluerit promereri“ (Concilios Visigoticos e Hispano-Romanos, ed. J. Vives, Barcelona-Madrid 1963, p. 21); vgl. G. Martinez, *El Epitome Hispanico – una Coleccion Canonica Española del Siglo VII. Estudio y testo critico* (Comillas 1961) 172. Vgl. auch *Johanny* 81 und *Gryson*, *Origines* 181. Zu diesem Hinweis auf die tägliche Eucharistiefeier in Spanien paßt die Nachricht des Hieronymus, *Epist. LXXI ad Lucinum Baeticum* 6, daß in den Kirchen Roms und Spaniens der tägliche Eucharistieempfang üblich ist (CSEL LV 6 – *Hilberg*).

³⁴ Zur kirchlichen Lage Galliens zu jener Zeit vgl. G. *Langgärtner*, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert = Theophaneia* 16 (Bonn 1964) 18–26. Nach H. G. J. *Beck*, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century = Anal. Gregoriana* LI (Romae 1950) 132 ff. datieren die ältesten Nachrichten über eine tägliche Meßfeier erst aus dem 6. Jahrhundert.

³⁵ Vgl. Anm. 7 und 31.

³⁶ Vgl. *Nußbaum* 124 f.

³⁷ *Franzen* 12; sein Verweis Anm. 13 auf *Nußbaum* 125 u. 170 ist unzutreffend, da N. 170 die tägliche Meßfeier im 4. Jahrhundert beginnen läßt und 125 noch jüngere Zeugnisse (Mönchtum des 6. Jahrhunderts., Isidor u. a.) nennt.

³⁸ Vgl. *Johanny* 80.

Tradition der täglichen Eucharistiefeier – zumindest in Rom – jedoch die bereits erwähnte klare Aussage des Ambrosiaster entgegen, daß das Opfer in der Regel nur einmal wöchentlich gefeiert wird.³⁹ Aber auch der Hinweis Augustins auf die nach Orten unterschiedliche Häufigkeit der Eucharistiefeier zu seiner Zeit⁴⁰ läßt für die Vorstellung von einer seit mehr als einem Jahrhundert „eingebürgerten“ Praxis der täglichen Eucharistiefeier kaum Raum. Dasselbe gilt für einschlägige Äußerungen des Hieronymus, der nicht nur eine derzeit unterschiedliche Praxis in der Häufigkeit des Eucharistieempfangs feststellt, sondern in diesem Zusammenhang auch nachdrücklich und grundsätzlich die Beibehaltung von unterschiedlichen kirchlichen Überlieferungen, zumal sofern sie dem Glauben nicht schaden, verteidigt.⁴¹

Noch weniger wird man an eine ältere Tradition der täglichen Eucharistiefeier in Mailand denken dürfen, denn Ambrosius hält solchen, die offenbar die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft durch *ministri* oder *sacerdotes* als alten Brauch rechtfertigten, den Hinweis entgegen, daß damals – d. h. als der Brauch legitim war – das Opfer nur im Abstand von Tagen dargebracht wurde.⁴² Nichts aber läßt darauf schließen, daß Ambrosius dabei einen wenigstens ein Jahrhundert zurückliegenden Zustand im Auge hatte; vielmehr wird man dem Text eher entnehmen dürfen, daß der Wandel sich nach Kenntnis des Ambrosius vor noch nicht zu langer Zeit vollzogen hatte.

Dagegen kann man wohl kaum die beiden Cyprian-Texte anführen. Beide stehen nämlich im Rahmen von Äußerungen über die blutige Verfolgung, der sich Cyprian und seine Mitchristen ausgesetzt sahen; in diesem Zusammenhang weist er hin auf die Bedeutung der täglichen Opferfeier des Bischofs und des täglichen Trinkens des Blutes Christi.⁴³ Man wird es daher für durchaus möglich halten dürfen, daß die von Cyprian erwähnten täglichen eucharistischen Gottesdienste eine Einrichtung für die Notzeit, nicht aber bereits ständige Praxis der nordafrikanischen Kirche waren. Ein solches Verständnis der Cyprian-Texte würde zugleich im Einklang stehen mit der aus den übrigen Zeugnissen für die Anfänge der täglichen Eucharistiefeier gewonnenen Auffassung, daß diese Anfänge in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts liegen.

II.

Im Hinblick auf die Frage nach einem Zusammenhang zwischen Häufigkeit der Eucharistiefeier und Zölibatsforderung erscheint es nun bemerkenswert, daß mehrere der angeführten Zeugnisse für das Aufkommen der täg-

³⁹ Vgl. Anm. 16.

⁴⁰ Vgl. Anm. 7.

⁴¹ Epist. LXXI ad Lucinum Baeticum 6: „... Sed ego illud breviter te admonendum puto, traditiones ecclesiasticas – praesertim quae fidei non officiant – ita observandas ut a maioribus traditae sunt nec aliarum consuetudinum contrario more subverti“ (CSEL LV 6 – Hilberg); Epist. XLIX (Apologeticum ad Pammachium) 15, 6: „Scio Romae hanc esse consuetudinem, ut fideles semper Christi corpus accipiant, quod nec reprehendo nec probo...“ (CSEL LIV 377 – Hilberg).

⁴² De off. I 249 (vgl. den Text in Anm. 28).

⁴³ Der Text oben Anm. 12 und 13; vgl. *Johanny* 80.

lichen Eucharistiefeyer zugleich die wohl ältesten Texte sind, in denen die Forderung nach ehelicher Enthaltbarkeit der höheren Kleriker ausdrücklich mit der Notwendigkeit begründet wird, daß sie für den täglichen „heiligen Dienst“ rein sein müssen – sei es daß er nun täglich von ihnen erwartet wird oder daß sie nur täglich zu Eucharistiefeyer und Taufe der Kranken bereit sein sollen. Diese Begründung begegnet beim Ambrosiaster, bei Hieronymus und Ambrosius sowie in den beiden Siricius- und Innozenz-Dekretalen,⁴⁴ wobei vorwiegend auf die vermeintliche Enthaltbarkeit der jüdischen Priester in der Zeit des Tempeldienstes als Vorbild verwiesen wird.⁴⁵ Die Be-

⁴⁴ Vgl. Ambrosiaster, *Comm. ad Timoth.* I 3, 12, 3–4 (CSEL LXXXI 3 p. 269 – *Vogels*); Hieronymus, *Adv. Iovinianum* I 34 (PL 23, 257 B), *Comment. in epist. Pauli ad Tit.* I 8 (PL 26, 568 D–569 A) und *Epist.* XLIX 10 (CSEL LIV 365 – *Hilberg*), vgl. *Gryson*, *Origines* 146 f. und 153 ff.; Ambrosius, *De off.* I 249 (*Krabinger* 118; PL 16, 97 B–98 A); Siricius, *Epist. ad Himerium* VII 10 und ad *episcopos Africae* 3 (PL 13, 1139 A und 1160 A–1161 A, vgl. *Gryson* *Origines* 136–142); Innozenz, *Epist. ad Victricium* IX 12 und ad *Exuperium* I 2 (PL 20, 476 A–477 A und 496 B–498 A = *Wurm*, *Decretales* 60 ff.), vgl. *Gryson*, *Origines* 157 ff. Dieselbe Argumentation in der unter dem Titel *Canones Romani concilii ad Gallos episcopos* überlieferten Dekretale (PL 13, 1181 sqq.), die im Gefolge von E. Babut, *La plus ancienne décrétale* (Thèse Paris 1904) wiederholt Damasus zugeschrieben wurde (vgl. u. a. *Clavis patrum latinorum*, edd. E. Dekkers – Ae. Gaar = *Sacris Erudiri* III, ²1961, Nr. 1632, zuletzt *Gryson*, *Origines* 127 ff.); sie dürfte jedoch am ehesten Siricius, sicher nicht Damasus zuzuweisen sein, vgl. die Widerlegung der These *Babuts* durch H. Getzeny, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo d. Gr.* (Diss. Tübingen 1922) 94 ff., dazu E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* I (Tübingen 1930) 594; F. X. Seppelt, *Geschichte der Päpste* I² (München 1954) 130; vgl. auch Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande* (Graz 1870, Nachdr. 1956) 242 Nr. 275, 7.

⁴⁵ Vgl. Ambrosiaster a.a.O. 3: „Adubi autem tempus imminebat deservitionis (ministerii) purificati aliquantis diebus accedebant ad templum offerre deo nunc autem . . . ; Hieronymus a.a.O.: „Nam et in veteri lege qui pro populo hostias offerebant, non solum in domibus suis non erant, sed purificabantur ad tempus ab uxoribus separati et vinum et siceram non bibebant“; Siricius ad Himerium VII 9: „Cur etiam procul a suis domibus anno vicis suae in templo habitare iussi sunt sacerdotes? hac videlicet ratione, ne vel cum uxoribus possent carnale exercere commercium, ut conscientiae integritate fulgentes acceptabile deo munus offerrent“ (PL 13, 1138 C); ähnlich in den beiden Innozenz-Dekretalen a.a.O. (PL 20, 476 A und 496 B–497 A = *Wurm* a.a.O.).

Laut freundlicher Auskunft meines hiesigen Kollegen für die Exegese des Alten Testaments, Prof. Heinrich Groß, gibt es jedoch weder im AT noch in der Mischna einen Anhaltspunkt dafür, daß die jüdischen Priester in der Zeit des Tempeldienstes keine eheliche Gemeinschaft haben durften oder gar daß dies der Grund für ihr Leben außerhalb der Familie, nämlich im Tempel gewesen wäre. Es handelt sich bei dem von unseren Autoren zitierten jüdischen „Vorbild“ also um das Produkt einer *Deutung* des Faktums, daß schon aus äußeren Gründen der Tempeldienst die vorübergehende Trennung von Haus und Familie erforderte (vgl. 1 Chr 24, 1–19 und bes. Lk 1, 5 und 8 f.). Eine biblische Grundlage für diese Deutung kann man vielleicht in Lev 22, 2 sehen („ . . . ut caveant <Aaron et filii eius> ab his quae consecrata sunt filiorum Israel et non contaminent nomen sanctificatorum mihi quae ipsi offerunt“). In den genannten päpstlichen Dekretalen wird in diesem Zusammenhang auch die allgemeine Forderung des Heiligkeitgesetzes zitiert

gründung wurde offensichtlich auch von den Teilnehmern des 3. Konzils von Karthago im Jahre 390 geteilt, als sie Enthaltsamkeit von all denen forderten, die „dem Altare“ bzw. „den göttlichen Sakramenten dienen“, den Bischöfen, Presbytern und Diakonen.⁴⁶

Nach *Boelens* hat schon die Synode zu Elvira (300–306?), die den „in ministerio“ stehenden Bischöfen, Presbytern und Diakonen Enthaltsamkeit in der Ehe auferlegte,⁴⁷ diese Bestimmung damit begründen wollen, daß diese Kleriker im Dienst der Eucharistie stehen; die Wendung „in ministerio positi“ bedeute „ja gerade: die Eucharistie verwalten“.⁴⁸ Diese enge Interpretation ist jedoch weder zwingend noch naheliegend, sie ergibt sich weder aus dem Wortlaut, noch werden andere Belege zu ihrer Unterstützung beigebracht. Eher dürfte sie zu verstehen sein im Sinn von „nach der Ordination“ und den Dienst der Kleriker schlechthin meinen.⁴⁹

Es führt mithin – von Cyprian abgesehen – kein direktes Zeugnis für die tägliche Eucharistiefeier oder für die von daher begründete Forderung nach völliger ehelicher Enthaltsamkeit der höheren Kleriker über das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts zurück. Aber auch auf indirektem Weg, über Verweise auf ältere Quellen oder Autoritäten in jüngeren Texten gelangt man nicht in eine frühere Zeit. Im Gegenteil! Während Ambrosius und Siricius

„Sancti estote quia et ego sanctus sum dominus deus vester“ (Lev 19, 2, vgl. Lev 20, 7.26; 21, 8).

Ambrosius a.a.O. sieht hingegen das Vorbild in dem nach Ex 19, 10 an das Volk erteilten Befehl, sich auf die Gesetzesübergabe zwei Tage lang vorzubereiten, und die Kleider zu waschen, was A. typologisch auf die Notwendigkeit deutet, daß sacerdos und levita nur mit reinem Leib, d. h. nach ehelicher Enthaltsamkeit die Eucharistie feiern; Ex 19, 15 („Estote parati in diem tertium et ne appropinquetis uxoribus vestris“) führt er nicht an.

⁴⁶ Conc. Carthaginense II a. 390, c. 2: „Episcopos, inquam, presbyteros et diaconos ita placuit, ut concedet sacrosanctos antistites et dei sacerdotes necnon et levitas vel qui sacramentis divinis inserviunt continentes esse in omnibus . . . Omnibus placet ut episcopi, presbyteri et diaconi vel qui sacramenta contrectant pudicitiae custodes etiam ab uxoribus se absteineant. Ab omnibus dictum est: Placet ut in omnibus et ab omnibus pudicitia custodiatur qui altari deserviunt“ (Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII, rec. H. Th. *Brunns*, Berlin 1839, Nachdr. Torino 1959, I 118); vgl. *Boelens* 48. Die Zählung dieses Kanons als c. 3 und 4 (vgl. *Boelens* 48 Anm. 153) geht zurück auf die Wiederholung der Bestimmung als c. 33 und 4 des Konzils zu Karthago 419, vgl. *Brunns* I 161 und *Maassen* 153.

⁴⁷ Conc. Elib. c. 33 (*Vives* 7).

⁴⁸ *Boelens* 39 f. Nicht nur an die Feier der Eucharistie, sondern an den liturgischen Dienst generell denkt *Gryson*, *Origines* 40 („le service liturgique de l'autel et des sacrements“); ebda. Anm. 5–7 Hinweis auf weitere Literatur zu dieser Frage.

⁴⁹ Dieses Verständnis der Wendung „in ministerio“ dürfte schon von c. 18 desselben Konzils gefordert sein (*Vives* 5); vgl. außerdem die bereits mehrfach zitierten Stellen der beiden *Siricius*-Dekretalen, ferner z. B. Conc. Taurinense a. 398, c. 8: „Hi autem qui contra interdictum sunt ordinati vel in ministerio filios genuerunt“ (Concilia Galliae a. 314–a. 506: CChr 148, 58 – *Munier*) und Conc. Arelatense a. 449–461, Institutio . . . in causa insulae *Lerinensis*: „peregrini clerici absque ipsius praecepto in communionem vel ad ministerium non admittantur“ (ebda. 133).

sich für ihre hier interessierenden Darlegungen und Forderungen auf keine Autorität außer der hl. Schrift berufen,⁵⁰ nennt Innozenz in der Dekretale „Consulenti tibi“ außerdem die „beatae recordationis viri Siricii episcopi monita evidentia“ und zitiert teils wörtlich, überwiegend jedoch sinngemäß einige Passagen aus den beiden Siricius-Dekretalen, vor allem aus der an Himerius von Tarragona.⁵¹ Auch der entsprechende Abschnitt der ein Jahr älteren Dekretale „Etsi tibi“ ist bereits in enger, ebenfalls teils wörtlicher Anlehnung an die beiden Siricius-Dekretalen verfaßt worden, allerdings ohne Siricius als Quelle anzugeben.⁵² Ebenso fehlt die Quellenangabe in c. 1 des Konzils von Tours 461, wo aber eindeutig zumindest das Schreiben des Siricius an die Bischöfe Afrikas fast wörtlich benutzt worden ist.⁵³ Das Konzil von Agde 506 schließlich verzichtete auf die Neuformulierung einer Bestimmung über Diakone und Presbyter, die die eheliche Gemeinschaft mit ihren Frauen fortsetzen wollen, verwies stattdessen auf Innozenz und Siricius und übernahm Anfang und c. 1 des Innozenz-Briefes an Exuperius als Teil seiner Konzilsbeschlüsse.⁵⁴ Noch Burchard von Worms († 1025), Humbert von Silva Candida († 1061) und Gratian zitieren als älteste päpstliche Autorität in Fragen des Zölibats Siricius, Humbert und Gratian außerdem Innozenz.⁵⁵

Aus diesem Befund darf man wohl schließen, daß schon Innozenz wie noch Späteren keine ältere päpstliche Autorität als die des Siricius bekannt war, die für die Enthaltensamkeitsverpflichtung des höheren Klerus hätte angeführt werden können. Siricius aber begründete diese Verpflichtung wie Ambrosius und Hieronymus sehr nachdrücklich mit dem Erfordernis geschlechtlicher Reinheit für die tägliche Eucharistiefeier. Für die tägliche Feier der Eucharistie gibt es jedoch nach unseren Feststellungen ebenfalls – abgesehen von Cyprian – kein Zeugnis aus der Zeit vor dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts, so daß deren Anfänge frühestens seit der Mitte des 4. Jahrhunderts anzusetzen

⁵⁰ Die Berufung auf die „apostolicas et patrum constitutiones“ in der Präambel des Siricius zu seinem Schreiben an die afrikanischen Bischöfe (PL 13, 1156 AB) hält auch *Gryson*, *Origines* 140 für „vague et globale“; sie soll im übrigen für alle in dem Brief behandelten Fragen gelten, nicht nur für die Enthaltensamkeitsforderung.

⁵¹ Vgl. *Innoc. a.a.O.* c. I 2 (*Wurm*, *Decretales* 59–64; PL 20, 496 B–498 A) mit Siricius, *Epist. ad Himerium* VII 10 (PL 13, 1139 A) und *Epist. ad episcopos Africae* c. 3 (PL 13, 1160 A–1161 A).

⁵² Vgl. *Innoc.*, *Epist. ad Victricium* c. IX 12 (PL 20, 475 C–477 A) mit Siricius a.a.O.

⁵³ Vgl. *Conc. Tur. a. 461*, c. 1 ab „Cum ergo laici...“ (CChr 148, 144 – *Munier*) mit Siricius *ad episcopos Africae* c. 3 (PL 13, 1160 A–1161 A); auch die Schriftzitate Röm 8, 8–9 und Tit 1, 15 finden sich in dieser Siricius-Dekretale.

⁵⁴ *Conc Agath. a 506*, c. 9 (CChr 148, 196–199 – *Munier*).

⁵⁵ Vgl. Burchard, *Decr. II* 118 (mit der falschen Inscription „ex canon. apost.“) = Siricius, *Epist. ad episcopos Africae* 3 (PL 140, 646 C); *Responsio sive contradictio adversus Nicetae Pectorati libellum* cc. XXIX und XXX (*Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saec. undecimo composita extant*, ed. C. Will, Leipzig und Marburg 1861, 148 f.); Gratian *D. 82* cc. 2–4 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, Leipzig 1879, Nachdr. Graz 1959, I 290 ff.).

sind, solange nicht neue Belege eine Früherdatierung ermöglichen. Es ist daher wohl gut begründet, wenn man annimmt, daß zwischen dem Aufkommen der zunächst auf einige Zentren der Westkirche beschränkten Praxis täglicher Eucharistiefeier und der Forderung nach ehelicher Enthaltbarkeit des höheren Klerus, wie sie uns beim Ambrosiaster, bei Ambrosius, Hieronymus und bei Siricius begegnet, ein innerer Zusammenhang besteht.

Damit soll und kann nicht gesagt sein, daß die Enthaltbarkeitsforderung als solche erst so jungen Datums ist. Daß Ehelosigkeit oder geschlechtliche Enthaltbarkeit wenigstens seit dem 3. Jahrhundert ein weitverbreitetes Ideal war und vielfach bereits als Regel für höhere Kleriker galt, ist unbezweifelbar⁵⁶ – ebenso allerdings auch, daß diese „Regel“ sehr unterschiedlich befolgt wurde.⁵⁷ Durch das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier aber erfuhr diese Forderung in der Westkirche offenbar eine neue Dringlichkeit und eine neue Begründung, die noch dadurch an Gewicht gewann, daß sie durch die Dekretalen zweier angesehenen Päpste weithin bekannt wurde, zumal diese Dekretalen Eingang in die bedeutendsten alten Sammlungen des kirchlichen Rechts fanden.⁵⁸ Man wird daher mit gutem Grund sagen können, daß der Unterschied zwischen der westkirchlichen und ostkirchlichen Zölibatspraxis und -gesetzgebung⁵⁹ zwar nicht „bloß“ in der unterschiedlichen Häufigkeit der Eucharistiefeier begründet ist, daß diese aber höchstwahrscheinlich seit dem Ende des 4. Jahrhunderts entscheidend zur Ausbildung des Unterschieds beigetragen hat.

⁵⁶ Vgl. *Boelens* 21 ff.; *Kötting* 13 f.

⁵⁷ Vgl. *G. Denzler*, Zur Geschichte des Zölibats: Stimmen der Zeit 183 (1969) 396 f.

⁵⁸ Zur Aufnahme in die Rechtssammlungen vgl. *Maassen* 240–244 und *Wurm*, Studien 120–123 und 129–133. Die möglichst weite Verbreitung seiner Dekretale an Himerius hatte Siricius selbst ausdrücklich gefordert, vgl. den letzten Abschnitt der Dekretale c. XV 20 (PL 13, 1146 A–1147 A), dazu *Wurm*, Studien 110.

⁵⁹ Über die ostkirchliche Gesetzgebung, die im wesentlichen bis heute ihren Schlußpunkt mit der Entscheidung der Synode von Konstantinopel 691 gefunden hat, daß Priester und Diakon eine bestehende Ehe fortsetzen dürfen und nur zur Zeit des heiligen Dienstes enthaltsam leben müssen, vgl. *Boelens* 40–43.

QUELLEN

Unbekannte Texte des frühen Luther aus dem Besitz des Wittenberger Studenten Iohannes Geiling¹

Von Oswald Bayer und Martin Brecht

Hanns Rückert zum 70. Geburtstag

Einer der wenigen süddeutschen Studenten, die vor 1520 in Wittenberg bei Luther studiert haben, war Iohannes Geiling (ca. 1495–1559) aus Ilsfeld bei Heilbronn.² Er hat sich vom Herbst 1515 vermutlich bis 1520 in Wittenberg aufgehalten. Geiling rühmt sich später, der erste Prediger des Evangeliums in Württemberg gewesen zu sein. Sein Leben verlief einigermaßen bewegt. Unter anderem wirkte er 1524 als Hofprediger Herzog Ulrichs in Mömpelgard, dann 1525 in gleicher Stellung bei Kurfürst Ludwig von der Pfalz. 1525 erscheint er als Mitunterzeichner des Syngramma Suevicum. Später hatte er Pfarrstellen in der Markgrafschaft Brandenburg und in Württemberg inne.

Während Geilings Vita in etwa bekannt ist, wußte man über seine Theologie fast nichts, abgesehen von einem Gutachten für den Augsburger Reichstag von 1530.³ Nunmehr ist in der Bibliothek des Evangelischen Stifts in Tübingen ein Foliant gefunden worden, der auf dem ersten Titelblatt den Eintrag hat: est Ioannis Geilingii. Der Band ist in mehrfacher Hinsicht interessant: Er verrät zunächst etwas über den Bücherbesitz von Geiling. Aus den zahlreichen Randbemerkungen ergibt sich ein gutes Bild von der Bildung

¹ Die dieser Untersuchung zugrunde liegende Quelle wurde vor einigen Jahren von Martin Brecht gefunden. Mit der Arbeitshypothese, daß der Band „Wittenberger Theologie“ enthalten könnte, wurde an die Untersuchung herangegangen. Wegen seiner intensiven Kenntnis früher Luthertexte wurde Oswald Bayer um seine Mitarbeit gebeten. Die vorliegende Untersuchung ist also eine Gemeinschaftsarbeit, bei der sich die gegenseitigen Beiträge vielfach durchdrungen haben. M. Brecht war federführend für die Bearbeitung der Buchbeschreibung und der Randbemerkungen (Teil I und III), O. Bayer für die Einordnung der Texte (Teil II). Die Identifizierung der bereits gedruckten Luthertexte gelang teils O. Bayer, teils M. Brecht. In die Mühe der Textherstellung haben wir uns geteilt.

² Zu Geiling siehe Gustav Bossert, Johannes Geyling, ein Lutherschüler und Brenzfreund. Aus dem Lande von Brenz und Bengel. Stuttgart 1946 S. 13–121. Die Schreibweise des Namens variiert. Hier wird die Schreibweise des frühen Bucheintrags übernommen.

³ Bossert a.a.O., S. 90–121.

und Theologie dieses frühen Lutherschülers. Schließlich enthält der Band an mehreren Stellen, vor allem auf den leeren Blättern, größere Eintragungen, denen nachzugehen sich als lohnend erwies.

Es ist zunächst angebracht, in einer Buchbeschreibung eine Bestandsaufnahme des Bandes zu geben und zwar ohne Rücksicht darauf, ob es sich um handschriftliche oder gedruckte Stücke handelt (I). Sodann werden die handschriftlichen theologischen Einträge im Wortlaut wiedergegeben. Jeweils anschließend wird versucht, den Verfasser der Texte zu bestimmen und sie zeitlich und sachlich schon bekannten Texten zuzuordnen (II). Schließlich wird den Randbemerkungen, die auch inhaltlich von Geiling selbst stammen, nachzugehen sein (III).

I. Buchbeschreibung

Der Band hat drei Vorsatzblätter. Das erste aus einer späteren Bindung ist leer.

1. Das zweite Vorsatzblatt enthält auf Vorder- und Rückseite einen Text von der Hand Geilings, in dem die Universität Bologna erwähnt wird. Ein Hinweis für die Identifizierung dieses Stückes ergab sich von daher, daß als letzter Druck in dem Band Ciceros *Tusculanae Quaestiones cum commento Philippi Beroaldi* enthalten sind. Beroaldus lehrte in Bologna. Der Schluß des vorliegenden Textes stimmt zum Teil fast wörtlich überein mit dem Anfang einer gedruckten Rede des Beroaldus zu einer Rektoratsübergabe in Bologna.⁴ Wie Geiling zu den mehrfach feststellbaren Beziehungen zum italienischen Humanismus gekommen ist (s. u.), ist unbekannt. In Italien hat er nicht studiert.

2. Das dritte Vorsatzblatt trägt auf der Rückseite einige Bemerkungen über Lactantius (s. Nr. 3) von späterer Hand. Sie bleiben hier außer Betracht.

3. Hier handelt es sich um einen Druck verschiedener Texte, vor allem von Kirchenvätern. Das Titelblatt lautet: *Habes in hoc volumine, lector optime, divina Lactantii Firmiani opera nuper per Janum Parrhasium accuratissime castigata, graeco integro adiuncto, quod in aliis cum mancum tum corruptum invenitur. Eiusdem Epitome. Carmen de Phoenice. Carmen de resurrectione Domini. Habes et Ioannis Chrysostomi de eucharistia quandam expositionem et in eandam materiam Laurentii Vallae sermonem. Habes Philippi adhortationem ad Theodosium. Et Adversus gentes Tertulliani Apologeticon: habesque tabulam noviter impressam. Venedig (Iohannes Tacuinus) 1509.* Der Druck hat 160 Blatt. Die Tertullianschrift ist an sich ein selbständiger Druck mit eigener Foliozählung (22 Blatt).⁵

⁴ Vgl. Philipp Beroaldus, *Orationes et Opuscula*. Basel 1513, Fol. 15 ab.

⁵ Die Zitierung (vor allem im III. Teil) erfolgt nach der Paginierung der einzelnen Drucke. Bei dem ersten Druck, der ein Sammeldruck ist, wird außer der Paginierung jeweils der Autor und das betreffende Werk aufgeführt. Die Tertullianschrift wird nach ihrer eigenen Paginierung zitiert.

4. Bl. 154 b beginnt die Homilie des Chrysostomus über 1. Kor. 11, 17 ff. Ihr ist der Vulgatatext von 1. Kor. 11, 17–27 vorangestellt. Offensichtlich nur auf den Bibeltext und nicht auf den der Homilie bezieht sich eine von Geiling auf den Rand geschriebene Abhandlung mit der (kalligraphisch in Druckbuchstaben mit roter Tinte geschriebenen) Überschrift: *Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat* (1. Kor. 11, 28). Es handelt sich um eine ältere Fassung des WA 1, 264, 18–265, 11 mitgeteilten Textes. Darauf wird unten (II, 1) eingegangen.

5. Auf den Sammeldruck Nr. 3 folgen drei unbedruckte, handbeschriebene Blätter. Sie enthalten außer einer Inhaltsangabe der folgenden Eusebschrift von Geilings Hand lediglich Rezepte über die Herstellung von Seife und Ähnliches wohl von einer späteren Hand. Diese drei Blätter bleiben im folgenden außer Betracht.

6. Es schließt sich wieder ein Druck an: *Eusebius de Evangelica praeparatione a Georgio Trapezuntio e graeco in latinum traductus . . . Venedig 1500.* 63 Blatt.

7. Für das Verständnis späterer Einträge ist es wichtig, die Randbemerkung auf Bl. 47 a dieses Drucks zu berücksichtigen, die sich auf L. IX c. 4 dieses Eusebtextes bezieht. Sie endet folgendermaßen: *Mens M. L. super epistolam ad Hebreos*. Es handelt sich um ein Zitat aus Luthers Scholion zu Hebr. 2, 7 (WA 57, III, 120, 8–14). Luther nimmt dort eben auf diese Eusebstelle Bezug.

Anschließend an den Eusebdruck sind fünf unbedruckte Blätter eingebunden. Diese enthalten mehrere Einträge von Geilings Hand. Jeder Eintrag wird in der Nummerierung für sich gezählt.

8. Auf Bl. 1 b oben steht zunächst folgende Zeile: *De uxore igitur fabri lignarii, quae per amicum quendam, ut adulterium faciet, seduci non potuit*. Welche Bewandnis es mit dieser Zeile, die wie die Überschrift einer Erzählung aussieht, auf sich hat, konnte nicht geklärt werden. Auf dem zweitletzten Vorsatzblatt am Schluß des Bandes steht u. a. nochmals: *de uxore lignarii*.

9. Auf derselben Seite folgt ein durchgestrichener dreizeiliger Eintrag, der von Geiling am Schluß selbst nachgewiesen ist: *Adon in alegoriis suis super misticas figuras ex Biblia*. Um welches Werk es sich hier handelt, konnte nicht geklärt werden.

10. Die folgenden vier Zeilen stammen aus Luthers Römerbriefvorlesung. Es handelt sich um das Scholion zu 2, 4 (WA 57, I, 142, 10–16). Die einzige wesentliche Variante findet sich Zeile 12 des Weimaranatextes, wo es *divitiae longanimitatis* statt *benignitatis* heißt. Für die Überlieferung dieses Fragments ist es bedeutsam, daß Geiling im Frühsommer 1515, als Luther über Röm. 2, 4 las, wohl noch nicht in Wittenberg war.

Anschließend an dieses Textstück steht zweimal in großer Auszeichnungsschrift untereinander geschrieben: *Christus passus est pro peccatis nostris*.

11. Unter der Überschrift: *Nolo vos ignorare fratres etc. Ro 11 (25)* folgt wiederum ein Stück aus dem Scholion von Luthers Römerbriefvorlesung zu

dieser Stelle (WA 57, I, 214, 11–215, 3). Die Varianten sind geringfügig. Sie bestehen aus Auslassungen und Hörfehlern.

Warum Geiling gerade diese beiden Abschnitte in sein Buch eingetragen hat, läßt sich nicht erkennen.

12. Fast ohne Abstand folgt nunmehr eine Auslegung von Lk 23, 28, die die Seite bis zu deren unterem Rand ausfüllt. Dieser Text ist in der Weimarer Ausgabe nicht enthalten. Auf ihn wird unten (II, 2) näher eingegangen.

13. Nicht mehr zur Auslegung von Lk 23, 28 gehört das, was auf der oberen Hälfte des folgenden Blatts 2 a steht. Es handelt sich um keinen zusammenhängenden Text, sondern zunächst um drei kleine Stücke, die dem Schriftbild nach in sich konsistent und durch Zwischenräume voneinander abgesetzt sind. Siehe unten II, 3.

14. Es folgt in zwei Absätzen ein Abschnitt aus Luthers erster Galaterbriefvorlesung. Siehe dazu unten II, 4.

15. Bl. 2 b–5 a findet sich ein deutscher Text, dem Ps. 113, 9 (Vg; = 115, 1 MS) vorangestellt ist. Es handelt sich offenkundig um eine Predigt. Siehe unten II, 5.

16. Bl. 5 b steht ein Rezept wohl von späterer Hand.

17. M. T. Cicero Tusculane questiones cum commento Philippi Beroaldi. Venedig (Philippus Pincius Mantuanus) 1510. 113 Bl. Der Kommentar des Beroaldus ist als Glosse um den Cicerotext gedruckt.

18. Von Geilings Hand ist das Titelblatt dieses Drucks zu zwei Dritteln beschrieben. Außer den Randbemerkungen ist auf den ersten 14 Blättern eine Interlinearglosse in den Cicerotext eingefügt. Möglicherweise handelt es sich hier um die Nachschrift einer Vorlesung zu den Tusculanen.⁶

19. Am Schluß befinden sich wiederum drei Vorsatzblätter. Einträge Geiling finden sich nur auf Blatt 1 b. Bl. 1 b und Bl. 2 ab haben außerdem noch Recepteinträge. Außer dem Nr. 8 erwähnten Stück handelt es sich um einen Text von 14 Zeilen, der sich unter Berufung auf Valerius Maximus mit den Definitionen von omen, prodigium, auspicium, aruspicium, ostentum und portentum befaßt. Eine Identifikation war bisher nicht möglich.

Der Charakter der Handschrift Geilings:

Der Duktus und die Größe der Schrift von Geiling wechseln stark. Deutsche Texte sind meist sehr ungenau und groß geschrieben. Was sich ständig durchhält, ist das eigenartige g, das Geiling schreibt. Es legt sich nahe, die Einträge anhand von Schriftduktus und -größe zu datieren. In der Tat scheinen die kleingeschriebenen Einträge früh zu sein. In der kleinen Schrift sind u. a. die Einträge Nr. 4 und 8–12 geschrieben. Aber früh könnten auch die in mittelgroßer Schrift geschriebenen Stücke Nr. 1 und 7 sein. So liefert eine Datierung vom Schrifttyp her keine sicheren Anhaltspunkte.

⁶ Es handelt sich dabei nicht um die bei Karl Hartfelder, Philipp Melancthon als Praeceptor Germaniae. Nieuwkoop 1964 S. 565 erwähnte Vorlesung Melancthons über die Tusculanen Ciceros.

Datierung:

Geilings Einträge stammen aus verschiedenen Zeiten. Einige lassen sich mit Sicherheit festlegen. Die Erwähnung des *Novum Instrumentum* des Erasmus ist nicht vor 1516 möglich. Die gemeinsame Nennung von Emser, Eck und Cochlaeus dürfte nicht vor 1521, die der Täufer nicht vor 1527 anzusetzen sein. Erwähnt wird der Augsburger Reichstag 1530. Der letzte Eintrag stammt frühestens von 1541, da er Luthers Auslegung von Dan. 12 voraussetzt. Möglicherweise stammen die letzten Bemerkungen mit der Nennung der Spanier auch erst aus dem Schmalkaldischen Krieg.

Im Blick auf die Lutherüberlieferung ergibt sich von der Buchbeschreibung her folgende Situation: Nr. 4 ist die eigenständige Fassung eines Luther-textes. Nr. 7 zitiert aus der Hebräerbriefvorlesung. Nr. 10 und 11 sind Stücke aus der Römerbriefvorlesung. Nr. 14 stammt aus der Galaterbriefvorlesung. Die Verbreiterung der Quellenbasis für diese drei Vorlesungen Luthers ist an sich schon wertvoll. Es stellt sich aber zugleich die noch interessantere Frage: Handelt es sich bei den unmittelbar folgenden oder vorangehenden Stücken Nr. 12 und 13 auch um Luthertexte? Das gleiche gilt für das anschließende Stück Nr. 15, die Auslegung von Ps. 113, 9. Für diese Texte stehen außer der Einheitlichkeit des Fundorts im Kontext von Lutherstellen nur inhaltliche Kriterien zur Verfügung, um die Verfasserschaft festzustellen. Die Ergebnisse können somit nicht mehr als einen gewissen, möglicherweise großen Grad an Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Im folgenden wird zunächst jeweils der Text geboten und anschließend versucht, ihn einzuordnen.

II. Die unbekanntenen Luthertexte und ihre Einordnung

1. Der I, 4 nach seinem Fundort beschriebene Text ist bis auf wenige unbedeutende Varianten und eine einzige sehr bemerkenswerte Variante identisch mit dem WA 1, 264, 18–265, 11 mitgeteilten Luthertext. Er lautet (Die Abweichungen der WA sind im Apparat vermerkt):

Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat [1. Kor 11, 28].

- Ista probacio ab aliis refertur ad discussionem peccatorum preteritorum, ut studio possibili recordetur peccata sua et peniteat. Sed hec est inicialis et adhuc rudis probacio, quae non nisi timorem et angustiam consciencie facit, 5 plusque retrahit quam attrahit ad sacramentum. Ideo in ipsa nullo nimio studendum est, sed procedendum ad probationem, que ad presentis status condicionem refertur, ut homo probet et examiner quo affectu sit formatus, an cupiat gratiam, iusticiam, salutem, an potius adhuc siciat vel lucrum vel honorem vel voluptatem.
- 10 Hoc est quod alii dicunt satis obscure, an huc sit in proposito peccandi actuali. Nam summa et optima dispositio ad sacramentum est illa, si homo sese probans ac ponderans invenit se sitire iusticiam, humilitatem, charitatem,

- displicet sibi ac miserum se et egenum in spiritu cognoscit, plenum multis ac perversis cupiditatibus. Talis est recte dispositus, quia, secundum Beatum
- 15 Augustinum, iste cibus sacramenti nichil ita odit sicut fastidientem et saturum, nichil ita requirit sicut esurientem et sicientem. Qui ita facit, recte se probat. Talis eciam apostolo satisfacit, qui ista scribit contra saturos et superbos, qui invicem alter alterum despicientes mutuo disenciebant, qualium morbus est non nisi alios probare, iudicare, examinare, seipsos vere tanquam
- 20 iudicio, probacione, examinatione sui non egeant, negligere ac sic gratiam fastidire. Unde dicit „se ipsum probet“, quasi dicat: „Cesset probare alios, et inveniet sese satis iniustum et egenum gracia“. Quo invento, iam digne manducat, qui alias indigne manducat, dum superbit et alios despicit. Sic et Galla. 6[, 4]: „Opus suum probet unusquisque, et tunc in semetipso tantum
- 25 habebit gloriam et non in altero.“ Et hic infra [1. Kor 11, 31]: „Si nos ipsos iudicemus, non utique a domino iudicemur.“ Tota ergo virtus verbi est in pronomine „se ipsum“, quasi dicat: „Vos indigne communicatis, quia invicem dissentitis ac despicitis, et hoc, quia invicem probatis. Sed omittite probare et iudicare invicem, sed se ipsum quilibet probet, et sic edat de illo
- 30 pane.“

-
- 3 peccata sua recordetur atque poeniteat
 5 retrahit a Sacramento quam attrahat. Ideo
 5/6 nullo nimio studendum (es steht sogar diplographisch: studendum) dürfte falsch abgeschrieben sein. Vgl. WA: nullo modo standum.
 7 Statt condicionem ist zuerst conclusionem geschrieben, dann clusionem gestrichen worden.
 8 an adhuc potius
 10 an adhuc
 12 ac ponderans fehlt in WA
 12 Statt sitire iusticiam, humilitatem, charitatem steht in WA: sitire gratiam ac credere illam consequi ibi posse.
 13 displicetque
 13/14 atque perversis
 18 alterum: nach WA. Geiling bietet alteris (oder: alterius?).
 19 vero
 20 examine sui
 22 satis miserum et egenum gratia
 27 in isto pronomine
 29/30 invicem, Verum seipsum quilibet probet, ac sic de illo pane edat

Aus den Varianten ergibt sich, daß die Vorlage Geilings mit dem Text der WA nicht völlig identisch ist. Dieser ist sprachlich geschliffener, unterscheidet sich von jener vor allem aber durch eine einzige auffällige Variante (Z. 12): die Erweiterung „ac credere illam consequi ibi posse“, die es ihrerseits offenbar nötig gemacht hatte, „iusticiam . . .“ durch „gratiam“ zu ersetzen. Der Text der WA hängt also ab von der Form, die Geiling bietet; das umgekehrte Verhältnis ist weit weniger wahrscheinlich.

Die Bedeutung der genannten auffälligen Variante beginnt sich zu erschließen, wenn man auf den Zusammenhang achtet, in dem der Text der WA steht.

Er bildet den zweiten Teil des Anhangs zur 1518 erschienenen „Instructio pro confessione peccatorum“ (WA 1, 257–265; die deutsche Fassung dieser als Beichtspiegel dienenden Dekalogauslegung: WA 1, 247–256), die als knappe Zusammenfassung der 1516/17 gehaltenen Dekalogpredigten (WA 1, 394–521) zu verstehen sein dürfte und am wahrscheinlichsten bald nach dem Abschluß jener Predigtreihe, noch in der Passionszeit 1517, entstanden ist.¹

Mit dem Beichtspiegel selbst ist der Anhang (lat.: WA 1, 264, 9–265, 11; dt.: WA 1, 255, 24–256, 15) durch seine Thematik (Vorbereitung auf den Sakramentsempfang durch die Beichte) sinnvoll verbunden. Die Entstehung dieses Anhangs, d. h. seiner 1518 veröffentlichten Form (im folgenden: D = Drucktext), kann nun, mit Hilfe eben des von Geiling überlieferten Textes (G), genau geklärt werden.

Ausgehend vom ersten der beiden Teile des Anhangs läßt sich zeigen, daß dieser aus zwei ursprünglich für sich bestehenden Texten nachträglich zusammengesetzt wurde. Der erste Teil (WA 1, 264, 9–18) ist ein in sich sinnvolles Stück, das, in einer parallelen Überlieferung, als Abschluß des 2. Scholions zu Hebr 5, 1 erscheint (WA 57 III [169–171], 170, 14–171, 8). Es ist, mit der redaktionellen Klammer „Adverte, quod“ (WA 1, 264, 9) versehen, aus sachlichen Gründen an den Beichtspiegel angehängt worden: als eigenständige Abendmahlsvermahnung, die auf Mt 11, 28 zielt.²

Der zweite Teil des Anhangs legt streng 1. Kor 11, 28 aus und ist darin ebenfalls eine Abendmahlsvermahnung. Daß auch er ursprünglich eigenständig war, beweist seine gesonderte Überlieferung durch Geiling, deren Form sich aus textkritischen Gründen nicht als D herausgelöst verstehen läßt.

¹ Th. Brieger (Kritische Erörterungen zur neuen Luther-Ausgabe, ZKG XI, 1890, 101–154) nimmt an, daß der Beichtspiegel (in der lateinischen wie in der deutschen Fassung) schon 1517 nicht nur entstand, sondern auch gedruckt wurde (a.a.O., 116, 139–149). Er stützt sich dafür vor allem auf Luthers Brief an Joh. Lang vom 4. Sept. 1517 (WA Br 1, 103 f.; Z. 4 f. und 15–18), der aber nicht für einen Druck spricht und zudem nicht eindeutig auf den Beichtspiegel, also die Kurzfassung der Dekalogauslegung, bezogen werden kann. Man wird sich damit begnügen müssen, allein mit inneren Gründen zu argumentieren und aus der engen sachlichen Zusammengehörigkeit, die sich nicht nur aus der Gemeinsamkeit der Motive, sondern auch aus – bis in Einzelheiten hinein – gemeinsamen Formulierungen erweisen läßt, auch eine zeitliche Nachbarschaft anzunehmen. Vgl. z. B. die Auslegung des 3. Gebotes in der Predigtreihe (WA 1, 436–447) mit ihrer Kurzfassung in dem Beichtspiegel (WA 1, 263, 10–14 bzw. 254, 24–28) und dazu O. Bayer, PROMISSIO. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (FKDG 24), 1971, 107–113.

² Dieser eigenständigen Abendmahlsvermahnung liegt ein Passus zugrunde, der dem Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae (WA 1, 325–334) corollarisch – den ursprünglichen Aufbau in durchgezählten Abschnitten störend – eingefügt ist (WA 1, 330, 35–331, 25). Was hier etwas weitläufig und in verschiedenen Ansätzen zu formulieren versucht wurde, ist zu dem dichten, streng auf Mt 11, 28 ausgerichteten Text der Abendmahlsvermahnung WA 1, 264, 9–18 zusammengefaßt. Diesen Text wiederum hat Luther zur gleichen Zeit in der Hebräerbriefvorlesung als Abschluß des wohlkomponierten (s. Bayer, a.a.O., 206) Scholions zu Hebr 5, 1 diktiert.

Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß der wahrscheinlich 1517 entstandene Beichtspiegel von Anfang an G als Anhang hatte. Wahrscheinlicher jedoch ist es, daß G ein völlig separates Predigtkonzept Luthers war, das Geiling abzuschreiben Gelegenheit hatte. Wie weit G hinter D (März 1518) zurückreicht, läßt sich nicht genau bestimmen. Vom Thema her und von Luthers Gewohnheit, Kasuspredigten in den jeweils folgenden Jahren wieder aufzugreifen,³ könnte man die vorörterliche Zeit 1517 annehmen.

Der Übergang von der einen Abendmahlsvermahnung zur andern in D ist in dem Anschluß des „*Unde ait Apostolus*“ (WA 1, 264, 18) an den davor stehenden Satz, mit dem ein wirkungsvoller Höhepunkt und Abschluß erreicht war, so äußerlich, daß sich in ihm deutlich genug verrät, daß beide Teile nur lose aneinandergesetzt, nur redaktionell miteinander verklammert sind.

Umso überraschender ist es, dennoch auf einen (einigen) Punkt zu stoßen, in dem beide Teile konvergieren und sachlich fest zusammenhängen: in dem Motiv des *gewissen* Glaubens, der nicht nur nach der Gnade *dürstet*, sondern sie *erlangt*: Man vergleiche „*credant et confidant sese gratiam ibi consequuturos*“ im Teil I (Z. 13 f.) mit „*sitire gratiam ac credere illam consequi ibi posse*“ im Teil II (Z. 30).

Mit eben diesem Text nun (Z. 30) unterscheidet sich D von G; gerade er ist jene einzige bedeutende Variante! G ist die ältere Fassung von D, und aus Luthers Korrektur, die deshalb besonders auffällt, weil er sonst nur stilistisch glättete, erhellt, worauf es ihm ankam, als er die an Mt 11, 28 ausgerichtete (aus der Arbeit an dem Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae gewonnene⁴ Abendmahlsvermahnung mit derjenigen verknüpfte, die uns durch Geiling gesondert überliefert ist. Bei der Verknüpfung beider Texte zum Anhang an den schon 1517 entstandenen Beichtspiegel änderte er den zweiten Text an der besagten Stelle, um über die *Gewißheit* des Glaubens keinen Zweifel zu lassen.

So weist der Unterschied von G und D – Luthers Korrektur – eindrücklich auf die Wende, die die Geschichte seiner Theologie im Frühjahr 1518 nimmt,⁵ und repräsentiert sie am entscheidenden Punkt.⁶

2. Die Auslegung von Lk 23, 28 (s. o. I, 12):

- | | |
|---|--|
| | Filiae Jerusalem, nolite flere super me, sed super filios vestros [Lk 23, 28]. |
| | Duae memoriae { 1 quae fit contemplan-do Christi passionem |
| 5 | Christi passionis { 2 quae fit dum contem-plamur passionem
atque animae nostrae passionem ac deformitatem |

³ Aufschlußreich ist dafür z. B. die Kette seiner Rogatepredigten: s. Bayer, a.a.O., 322 f.

⁴ S. Anm. 2.

⁵ Vgl. Bayers Anm. 1 genannte Untersuchung als ganze.

⁶ Differenzierter: Bayer, a.a.O., 206–212 („Heilsgewißheit im Glauben an ein bestimmtes Wort“).

Haec verba dixit dominus dum exiebat portans crucem ad mulieres quae ipsum amaro fletu sequebantur. Et potissime hanc ob causam quod non solum eius passionem deflere debemus, sed aliquid profundius atque secrecius in his verbis indicare volens, quasi dicat: non debetis ideo flere, filiae Jerusalem, quod non est mihi aspectus humanus neque quod crucem porto et deformis existo. Sed etiam ideo lacrimas perfundite quod anima vestra meae deformitati similis est. Sicut enim non est mihi aspectus humanus [vgl. Jes 52, 14] et sum flagellis laceratus obductus sumque spectantibus terror sic pariformiter anima vestra peccatis inquinata venenataque coram deo aspectum deformem atque terribilem habebit et denique nihil de bono iustoque, quo se defendere posset, habebit. Quasi dicat Christus: Ideo iudeis omnem hominis formam aspectumque meum dirumpere permissum est terribilemque formam decori meo impartire, ut et vos mentis aciem aperiat et animas vestras meae deformitati similes fore cognoscatis. Propter deformitatem vestrae ablationem humiliter calicem suscepi, ut et quilibet vestrum cognoscat me crucem passionemque hanc miserrimam inhumanissimamque propter vos subiisse et non propter me, quoniam peccatum non fecit (ut in Evangelio: quis vestrum arguit me de peccato ec. [Joh 8, 46]), ut mea passio meaque deformitas omni invocanti coram patre meo – apud quem nemo iustus reputabitur [Ps 142, 2; non Vg] – vestram ablueret deformitatem. Ergo dixit: Filiae Jerusalem, non solum super me, sed super vos lacrimas perfundite! Nam animae vestrae adeo deformes indecoresque factae sunt, ut necessario fuit illam deformitatem vestram cum mea, quam passus sum iniuste, deformitate deponere.

17 Nach iudeis steht ein p: Verschreibung oder = per, das dann aber seinerseits Verschreibung sein könnte (Ansatz zu permissum)

20 Nach Propter steht ein – wohl zu streichendes – gekürztes cuius.

Diese Passionspredigt ist, obwohl nur ein kurzer Text, kein Fragment, sondern eine in sich geschlossene Auslegung. Das zeigt sich deutlich in dem zusammenfassenden und folgernden „Ergo“ (Z. 26), das wieder zum ausgelegten Text, ihn nochmals zitierend, zurücklenkt. Die Auslegung selbst wird von dem letzten Satz nochmals zusammengefaßt und ist so abgeschlossen.

Dem zusammenhängenden Text voran steht ein zunächst durch seine graphische Gestaltung auffallendes Schema, wie man es von Luther gewohnt ist.⁷ In ihm werden zwei Möglichkeiten des Verständnisses der Passion Christi (bzw. – den Vorgang des Gedenkens genauer fassend – ihrer „Betrachtung“) festgehalten. Die zweite dieser Möglichkeiten bestimmt die ganze Auslegung; in den Zeilen 5 f. formuliert sich also der Leitsatz der Predigt.

Die aus dem Schema ersichtliche alternative Weise, der Passion Christi zu gedenken, entspricht ganz einer Randbemerkung Luthers zu Taulers Predigten: „Nota: passionem Christi habere in memoria literaliter nihil prodest,

⁷ Vgl. z. B. die Randbemerkungen zu Augustins De trinitate IV von 1509: WA 9, 18, 19–23. 25–30 und die Anordnung der Anm. 8 nachgewiesenen Randbemerkung zu Taulers Predigten.

spiritualiter vita est“.⁸ Mit der zweiten Weise ist die tropologische Dimension des Textes wahrgenommen: die verborgene Tiefe des Textes und des von ihm vorgestellten Geschehens. Entsprechend heißt es in der oben mitgeteilten Auslegung von Christus im Blick auf Lk 23, 28: *aliquid profundius atque secrecius in his verbis indicare volens* (Z. 9f.).

Der tropologische Bezug zum Christusgeschehen stellt sich her in der Entsprechung der *anima* zur faktischen Passion Christi – so, daß *anima vestra meae deformitati similis est* (Z. 12f.). Was an Christus corporaliter⁹ bzw. (in der *Erzählung* des Geschehens) literaliter¹⁰ geschah, soll und wird – das ist der tiefe Sinn jenes Geschehens! – an uns spiritualiter¹⁰ geschehen, d. h. in und an unserer Seele geschehen. Den Anblick, den der gezeißelte Jesus den Juden bot, bietet unsere Seele Gott. Pariformiter zum häßlichen, unmenschlichen Aussehen Jesu vor den Menschen, werden wir vor Gott, *coram deo* (Z. 15), in der Häßlichkeit unserer Sünde erscheinen. Es ist allein dieses Motiv einer Geschehensanalogie zwischen dem durch die Juden leidenden Jesus und unserer durch die Sünde leidenden Seele, deren Zustand wir eben durch die Betrachtung der Passion Jesu erkennen, so daß wir durch die Erkenntnis *seiner* Geschichte zur *Selbsterkenntnis* kommen, das die ganze Predigt bestimmt. Ihm ist der die Predigt ebenfalls gestaltende Gedanke der Stellvertretung völlig unter- und eingeordnet.

Nun bestimmt in entscheidender Weise eben dieses Motiv die schon bekannten frühen Passionspredigten Luthers und überhaupt seine frühe Passionsmeditation.¹¹

Am engsten berührt sich die oben mitgeteilte Auslegung von Lk 23, 28 mit einem Passus der WA 1, 340–345 unter dem Titel „*Sermo II. de Passione*“ abgedruckten Predigt, die aus der Passionszeit 1515 stammen können:¹² *species illa formosa [die Predigt legt Ps 45, 3 aus], quae in ipso lucet, eius est et suam in illa manifestat nobis cognitionem. Sed foeditas et passio, quae*

⁸ WA 9, 103, 28–30 (zu Taulers Predigt über Lk 10, 23; Predigten, hg. v. F. Vetter, Deutsche Texte des Mittelalters, hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XI, Berlin 1910, 199). In größerem Zusammenhang ist diese Randbemerkung von Bayer, a.a.O., 93–95, behandelt in einer Darstellung von Luthers früher „sakramentaler Textmeditation“ (a.a.O., 78–100), zu der auch die oben mitgeteilte Passionspredigt über Lk 23, 28 gehört.

⁹ Vgl. aus dem u. Anm. 13 nachgewiesenen Text: *foris... in corpore* (WA 1, 343, 3). Entsprechend heißt es in der Römerbriefvorlesung, in der Zeilenglosse zu 6, 9, daß Christus gestorben und auferstanden sei *sibi corporaliter, nobis sacramentaliter* (WA 56, 58, 19–59, 1). Sacramentaliter ist synonym mit spiritualiter.

¹⁰ S. Anm. 8.

¹¹ Vgl. M. Elze, Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, in: Geist und Geschichte der Reformation, Festgabe für H. Rückert zum 65. Geburtstag, AKG 38, 1966, 127–151, und Bayer, a.a.O., 78–114, 210–215.

¹² Sie ist möglicherweise die *allegorica* aut *tropologica interpretatio* von Ps 44 (45), 3, auf die die Predigt über diesen Text vom Barbaratag (1514? Vgl. Bayer, a.a.O., 91, Anm. 340) hinweist: WA 4, 644, 30f. (Bayer, a.a.O., 87, Anm. 316). Für die Passionszeit 1515 spricht auch der für die Predigt sehr bezeichnende häufige Gebrauch des Schemas „*affectus – intellectus*“, der ihre Nähe zur ersten Psalmenvorlesung verrät. Die Predigt ist sorgfältig analysiert bei Elze, a.a.O. (s. Anm. 11), 136–140, und in einem Ausschnitt behandelt bei Bayer, a.a.O., 87f.

in ipso est, nostra est et nostri nobis indicat notitiam. Nam *tales nos indicat esse intus in anima, qualia ipse foris sustinet in corpore*. Nam nostra suscepit, ut sua nobis daret. Vere enim ipse languores nostros tulit [Jes 53, 4]. Ergo infallibile hic teneas speculum tui ipsius in mente (nisi enim talis esses intus, non talia suscepisset, frustra enim suscepisset), quod te scias a peccatis tuis foedatum omni foeditate et omnino mortificatum, sicubi illum inspicias. Plora itaque, plange de eo, lamentare super te ipsum. Sic monet filias Ierusalem: nolite flere super me, sed super vos et super filios vestros [Lk 23, 28].¹³

Die Verwandtschaft beider Passionspredigten liegt auf der Hand: Beidemal gestaltet sie der gleiche Grundsatz (*tales nos indicat esse intus in anima, qualia ipse foris sustinet in corpore*), beidemal findet sich der Bezug auf Jes 53 (Jes 52, 13 ff.) und, vor allem, auf Lk 23, 28. Gleichwohl sind die Unterschiede so groß (z. B. steht in dem zitierten Passus „foeditas“ an der Stelle, an der in dem von Geiling überlieferten Text „deformitas“ begegnet), daß der Geiling-Text nicht als Passus der schon bekannten Passionspredigt von 1515 identifiziert werden kann.

Eine solche Identifizierung ist auch deshalb nicht möglich, weil eine fast ebenso große Verwandtschaft wie zur Passionspredigt von 1515 zu der von 1518 (WA 1, 336–339; 339 f.¹⁴) besteht. Diese Passionspredigt ist noch stärker als die von 1515 von dem Satz geleitet: *quod Christus sua passione nobis ostendit, est quod nobis materiam cognitionis det et ostendat, quales simus intus coram Deo*.¹⁵ Nam Christus quoniam nostram gessit personam in passione, ideo nostrum est, quod tales simus coram Deo, qualis ipse voluit apparere pro nobis coram hominibus.¹⁶ In diesem Sinne kann eine lange Liste von Entsprechungen aufgestellt werden: *sicut Christus est (consputus, cruentatus, spinatus usw.) sic et nos in anima fuimus et sumus (consputi, cruentati, spinati usw.)*.¹⁷ Und wieder beruft sich Luther für die Notwendigkeit der

¹³ WA 1, 342, 39–343, 10. Vgl. die Anm. 15–18 nachgewiesenen Texte.

¹⁴ WA 1, 336–339, 14 ist keine Nachschrift, sondern eine ausführliche Predigtvorbereitung Luthers; WA 1, 339, 15–340, 14 die Kurzfassung dieser Predigtvorbereitung, bzw. eine nachträgliche Zusammenfassung. Vgl. Elze, a.a.O. (s. Anm. 11), 134–136. 140–145.

¹⁵ WA 1, 337, 34–36.

¹⁶ WA 1, 336, 34–337, 1. In „persona“ eine Konjekture zu sehen (Elze, a.a.O., 141, Anm. 66), dürfte sich erübrigen. Das Wort (vgl. Bayer, a.a.O., 145) ist hier vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, nicht im weiterentwickelten christologischen bzw. trinitätstheologischen Sinn zu verstehen, sondern im ursprünglichen, vom hellenistischen Judentum dem Christentum vererbten Sinn der prosopographischen Exegese, der in der exegetischen Tradition eigenständig blieb und sich über Augustin, vor allem über dessen Psalmenauslegung, Luther überlieferte. Vgl. C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, ZNW 52, 1961, 1–39.

Vgl. mit WA 1, 336, 34–337, 1 aus der Kurzfassung: *Christus in sua passione personam nostrorum peccatorum suscepit. Ideo nos in cordibus nostris tales coram deo apparere debemus, sicut ipse coram hominibus pro nobis apparuit* (WA 1, 339, 31–33) und aus dem Scholion zu Röm 6, 4: *In homine Spirituali omnia debent eodem modo apparere in opinione hominum et sui ipsius, quo Christus sepultus et mortuus apparuit in oculis Iudaeorum. Ipse enim precinit nobis, ut ei per omnia respondeamus* (WA 56, 324, 5–8; vgl. Bayer, a.a.O., 93).

¹⁷ WA 1, 337, 21–32.

Wende von der Erkenntnis der Passion Jesu zur Selbsterkenntnis auf die adversative Formulierung des Wortes Lk 23, 28.¹⁸

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich, daß der von Geiling überlieferte Text den schon bekannten Passionspredigten Luthers von 1515 und 1518 zwar zugeordnet werden muß, sich aber mit keiner der beiden (bzw. mit Ausschnitten dieser Predigten) identifizieren läßt.

Es handelt sich um eine selbständige Passionspredigt, die den beiden andern Passionspredigten von 1515 und 1518¹⁹ auch zeitlich benachbart sein dürfte (Im „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“ 1519 [WA 2, 131–142] spielt Lk 23, 28 keine besondere Rolle mehr: s. WA 2, 136, 21 ff.; 138, 4 f.).

Als terminus ad quem ihrer Entstehung dürfte der Spätherbst 1516 zu nehmen sein: jene Zeit, zu der Luther im Kolleg über den Galaterbrief die Randglosse zu 1, 9 diktierte, die bei Geiling in den Textstücken begegnet, die unmittelbar an die Auslegung von Lk 23, 28 anschließen: s. o. I, 12–14 und II, 4. Für die Annahme dieses terminus ad quem spricht zudem die Stellung des Stückes aus dem Scholion zu Röm 11, 25 (s. o. I, 10 f.), das Geiling zwischen den offensichtlich als Überschrift zu der Passionspredigt gehörenden Satz „Christus passus est pro peccatis nostris“ und den Text der Predigt selbst eingezwängt hat. Die Passionspredigt hatte er also schon in sein Buch eingetragen, als in der Römerbriefvorlesung das Scholion zu 11, 25 diktiert wurde (Sommer 1516). Demnach könnte die Auslegung von Lk 23, 28 am ehesten in der Passionszeit 1516 entstanden sein.

Ihre Bedeutung hat sie darin, daß in ihr ein bisher unbekanntes Zwischenglied in der Reihe der frühen Passionspredigten Luthers erscheint. Sie bereichert und bestätigt unsere Kenntnis von Luthers früher „sakramentaler Textmeditation“,²⁰ indem sie ein besonders klares Beispiel dieser Meditation bietet.

3. In deutlich erkennbarem Bezug ebenfalls zur Passionsgeschichte stehen die folgenden drei Stücke, deren Fundort oben (I) unter Nr. 13 beschrieben wurde.

Christus in cruce hoc verbum pro omnibus ad celestem patrem pro omnibus oravit cum dixit: pater, ignosce eis cum nesciunt quid faciunt [Lk 23, 34]. Nam omnes peccatores in perpatrandis peccatis quid faciunt haud sciunt. Nam si scierent quanta deformitas animae hunc flueret manaretque
5 utique abstinerent.

¹⁸ WA 1, 338, 12 ff. Vgl. 339, 34–36. Auf Lk 23, 28 zielt schon der erste Satz der Kurzfassung: *Homini non est necessarium, ut Christum in ipsius passionem deploret, sed magis seipsum in Christo* (339, 16 f.).

¹⁹ Auch von 1517 ist eine Passionspredigt erhalten. Sie findet sich in der Vaterunterauslegung (zur 4. Bitte): WA 9, 141–152. Vgl. Bayer, a.a.O., 95–100, zunächst bes. 95, Anm. 365 f.

²⁰ Zu Begriff und Sache s. Bayer, a.a.O., 78–100.

Quod deus stipulatus est spinis: ista passio spinaris nostrae conscientiae aculeum ademit, licet indies invadat nostram conscientiam stimulus concupiscentiae quae tamen, donec hanc transitoriam vitam agimus, a nobis tollitur minime. Quia carne amicti septique sumus quam nos a stimulo concupiscentiae declinare non permittit neque sanctos permisit unquam, ut Hieronymus et Franciscus de ipsis testantur et Paulus qui dicit: „Infelix o ego miser! Quis liberavit me de morte carnis huius?“ [Rm 7, 25].

Deus reformidatus est mortem in monte secundum humanitatem, qui mortis timore nostram impacienciam in agone tollit. Nam magnum periculum est hominem non lubenti animo mortem subire.

1/2 Eines der beiden „pro omnibus“ ist als Diplographie zu streichen.

4 scirent (cj.)

5 Vor „abstinerent“ gestrichen: intromitterent

Im ersten Stück wird aus Jesu fürbittendem Wort am Kreuz (Lk 23, 34) abgeleitet, daß *alle* Sünder nicht wissen, was sie tun, und so auch die Häßlichkeit ihrer Seele nicht erkennen. Damit („deformitas animae“) ist das Hauptstichwort der voranstehenden Passionspredigt über Lk 23, 28 aufgenommen. Merkwürdig berührt der Gedanke, daß die Sünder ihre Sünden nicht begingen, wenn sie um die aus den Sünden entstehende Häßlichkeit ihrer Seele wüßten.

Das zweite Stück vereint Sinnmomente der voranstehenden Passionspredigt (I, 12) und der folgenden deutschen Predigt (I, 15).

Mit der ersten verbindet es die Art, in der Jesu Dornenkrönung tropologisch ausgelegt wird: In *seiner* Passion sollen wir *uns selber* erkennen. So bedeutet sein Leiden unter den *Dornen* der uns im Gewissen sitzende *Stachel*, weshalb denn beides parallelisiert ist: ista passio spinaris – nostrae conscientiae aculeum. „Weggenommen“ ist dieser Stachel dann, wenn wir ihn – kraft und mittels des Leidens Jesu unter den Dornen – sehen und erkennen. Insofern kann es heißen: ista (sc. Jesu) passio spinaris nostrae conscientiae aculeum *ademit*. Besonders fällt auf, daß dieser Bedeutungs- und Wirkungszusammenhang als Inhalt einer stipulatio Dei, einer verbindlichen Festlegung Gottes, erscheint: als das, was er durch die Dornen versprochen hat. Das ist im hier gegebenen Zusammenhang der „sakramentalen Textmeditation“ für Luther ungewöhnlich. Zudem findet sich bei ihm, in anderen Zusammenhängen, durchweg „promissio“ (bzw. „pactum“), nicht aber „stipulatio“.

Die Weiterführung und Näherbestimmung (licet . . .) erinnert im ganzen, besonders aber im Bezug auf Röm 7, 25, stark an die deutsche Predigt (s. u. II, 5). Eine sehr spezifische Gemeinsamkeit beider Texte ist der Hinweis auf das Zeugnis des Hieronymus und Franziskus, der freilich hier im Text selbst begegnet, in der deutschen Predigt aber als Randglosse erscheint (s. den textkritischen Apparat zu den Zeilen 142–144).²¹

²¹ Es fragt sich, ob nicht jene Glosse und dieser Text (also das ganze zweite Stück) von Geiling selbst stammen, der dann bei Luther Gehörtes zu eigenen Noti-

Das dritte Stück, das nur zwei kurze Sätze umfaßt, bezieht sich auf die Gethsemane-Szene, die in einen engen Zusammenhang zur *ars moriendi* gebracht wird. Der springende Punkt in unserer Entsprechung zur Todesfurcht Jesu²² ist das willige (= geduldige) Sterben, in dem die Todesfurcht besiegt ist.²³ Daß und wie Passionsmeditation und *ars moriendi* zusammenhängen, hat Luther, ein reiches mittelalterliches Erbe aufnehmend, in verschiedenen Trostschriften eindrücklich ausgeführt.²⁴

Diese drei Stücke sind keine in sich geschlossenen Auslegungen, sondern nur Bruchstücke. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß sie zusammen mit der Auslegung von Lk 23, 28 in einen größeren Zusammenhang gehören. Jene Auslegung wäre dann nur ein Abschnitt einer vielschichtigeren Passionspredigt.

Für die Datierung jedoch ist es in jedem Fall am wahrscheinlichsten, aus den oben (II, 2) genannten Gründen 1516 anzunehmen.

4. An die eben behandelten Stücke schließen – nur über eine reine Stichwortassoziation (*patientia*) vermittelt – die beiden folgenden Abschnitte an (s. o. I, 14):

Patiens fore in omnibus nos christianos licet praeterquam ubi veritas convincitur: Nam deus ipse est veritas, ut Johannes [Joh 18, 19–23] de christo qui percussus ex servo pontificis, eo quod spinator iustam veram dedisset responsonem, ut eos interrogaret, qui ipsum audivissent in templo praedicare, q. d. pontifex quid docuisti etc., ad quod utilis tibi iam est tibi, cum vinctus sis, tua doctrina. Sed cristus tacere volens quia divina verba convincere refellereque conabatur pontifex. Ergo dixit: interroga eos, qui audierunt quod loquutus sum.

B. Iero[nymus] in quodam loco dicit, quod brespiteri nondum in hoc humilitatem pacienciamque servare: in divino verbo praedicando. Heretici nuncupantur, quoniam divina verba sciunt atque veritas, quam imprehendere non licet.

zen verbunden hätte. So könnte sich die Nähe zu Luther und zugleich auch der für Luther ungewöhnliche Gebrauch von „*stipulatio*“ erklären, der dann Geiling zuzuschreiben wäre.

²² Daß hier „Deus“ steht, ist für Luther ungewöhnlich. Er redet meist von „Christus“ (*secundum divinitatem / secundum humanitatem*). Doch könnte er auch hier von Tauler beeinflusst sein, der für „Christus“ sehr unbefangenen „Gott“ gebraucht und vom „gekruzigtotten Gotte“ redet sowie davon, daß „din grosser Got also ze nute ist worden und verurteilt ist von sinen creaturen und gekruziget ist und gestorben ist“ (Predigt über Lk 10, 23; Vetter [s. o. Anm. 8], 199).

²³ Vgl. die Predigt vom 10. August 1516 (Datierung nach WA 1, 74, Anm. 2; vgl. dagegen jedoch Bayer, a.a.O., 99, Anm. 392): Christus „*sacramentum est, quod nudus voluit sine omni fiducia fieri extreme relictus, in Deum solummodo confidens, ut nos non essemus sine fiducia et spe derelicti*“ (WA 1, 77, 10–12).

²⁴ Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519): WA 2, 680–697; Tessaradecis consolatoria pro laborantibus et oneratis (1520): WA 6, 99–134.

Diese beiden Abschnitte bilden eine Einheit und stammen aus Luthers erstem Kolleg über den Galaterbrief (27. Oktober 1516 – 13. März 1517²⁵). Man vergleiche mit dem von Geiling gebotenen Text den folgenden der WA 57 II mitgeteilten studentischen Nachschrift:

Sic beatus Ieronimus adversus Rufinum prohibet pacienciam in susurracione hereseos. Sed et Dominus non tulit, cum habere demonium diceretur et in Beltzebug eiicere demonia, immo cum et percussus esset a servo tanquam stulte locutus, quia hec convicia redundant contra verbum Dei et ipsum Deum. Ideo nullo modo deserendum est verbum Dei (WA 57 II, 8, 23–27).

Damit endet in der studentischen Nachschrift die Randglosse zu Gal 1, 9 (anathema sit), die so begonnen hatte: Merito queritur, quare Apostolus velut oblitus mansuetudinis tam dire maledicit (ebd. Z. 14 f.).

Diese durch den Paulustext provozierte Frage ist der Bezugspunkt der beiden Abschnitte bei Geiling, von dem her sie zu einer Einheit werden und ihr gemeinsames, durchgehendes Thema gewinnen. Umgekehrt stellen sie eine Version dar, die sich in interessanter Weise von WA 57 II, 8, 14–27 unterscheidet: vor allem in ihrem ersten Satz, in der ausführlicheren Bezugnahme auf Joh 18, 19–23 (die jedoch in ihren letzten beiden Sätzen den Duktus des Ganzen zu verdunkeln scheint) sowie in der Aufnahme eines Diktums des Hieronymus, die sprachlich leider nicht ganz klar ist.

Der Versuch, dieses Diktum zu verifizieren, hat K. A. Meißinger „viel vergebliche Mühe“ bereitet (WA 57 II, XXI). Seine Vermutung ebd.: „Hier wie an so vielen Stellen ist vielleicht auch mit der Lückenhaftigkeit unseres Textes zu rechnen“ bestätigt sich durch den neuen Fund.

5. Der zweifellos bedeutendste der hier zu veröffentlichenden Texte ist der folgende (s. o. I, 15):

Non nobis domine, sed nomini tuo da gloriam [Ps 113, 9].

In den vorten des heiligen propheten David, dy er im psalter scribet, sollen mir²⁶ lernen, das mir in allen dingen suchen sollen dy er gottis. Und in sunderheit dy prister dy sollen sich hutten in allen iren verken, das sy nith ir er, sunder gottis er suchen, es sy in predigen, beten, fasten und andern gutten verken. O vy ein schvere arbeith ist das denen, dy sich lassen duncken, sy leben in der heilickeit, das sy goth loben und allein sein er suchen.

Dan gottis er suchen allein, ist nictes anderß, den sich selber schenden und gantz vorachten und nicht uff sich selber halten. Das kunnen aber dy nith thun, dy sich und ire gutte verck fur guth halten, dan sy vollen alle tzeit

5 nach „beten“ gestrichen: meß halten. Unleserlich überschrieben.

6 nach „O“ sind drei Wörter gestrichen; nur das mittlere ist lesbar: gottis

²⁵ Zur Datierung s. K. A. Meißinger: WA 57 II, V.

²⁶ Hier und im folgenden immer wieder schlägt die oberdeutsche Mundart des Abschreibers Geiling durch: „mir“ = „wir“.

venen, sy sindt gerecht, und so mer sy sich guth und frum lassen duncken etc, so vill dester mener²⁷ sindt sy ungerecht vor goth.

Das man aber mog versten, vy man goth in allen vercken dy er geben soll, vill das selbig ein venig ercleren, und von aller erst von den pristern. Dy
 15 prister sollen mercken, ßo man in er entpitten ist, das sy dy selbig er nith auß
 veniger und in unitziger gestalt goth zuschriben und alle zeith also sprechen:
 O ewiger goth, ich bin nith virdigk, das ich dein heyliges vorth under dein
 heyliges cristglaubiges volck seyen sol. Dan ein prister sol alle zeith auß
 20 grun[d] seines hertzen erschrecken, van er sein heiliges vort außsprechen sol.
 dan es ist ein unaussprechlich gros heiliges ding, gottis vort außzusprechen.

Man findet itzund aber vill prister, dy allein predigen, das sy vollen ge-
 sehen, hochgeacht und gelopt darvon verden. Darauf volget auch, das sy
 kein gnad herlangen by got dem heiligen geist und das volck auch kein luth
 hat, in zuhoren. Das mach, das sy nichts dan belvern kunnen, gleich vy ein
 25 boßer bauer tudt, und bredigen nictes, dan allein, vy man durch guth thun
 in himel muß kumen, und vissen nith, vas guth thun ist, und geschweigen
 gantz gottis marter und seines bittern sterbens, velches doch der recht veg
 zum der selikeit ist. Van im also vere, das mir durch gutte verck in himel
 mochten kummen, so ver es eviglich zu erbarmen, das cristus so groß marter
 30 glitten het. Van sy aber von gotis [sohn] sagenten und von seinen heiligen
 exempeln, dy er uns geben hat in allen seinem leben, vy man seinem him-
 lischen vatter und nith uns dy er zuschriben solten, so vurd goth dy gnad
 geben, das das volck in der lib entzundeth vurd, und vurd in gern zuhorn
 und vurd das volck und dy prister gar ein grossen nutz darvon nemen.

Man sol kurtzlich mercken, das ein itzlicher mensch goth dy er gipdt und
 nith im, ßo er sich und alle seine verck herkeneth. Dan mir seidt nictes
 anders dan sunder ßo lang, bis uns dy sell zum hals auß geeth und ist gantz
 nictes guttis in uns. Ja, das nach vill mener ist, ist kein mensch under dem
 dach des himels, der one sunde sey; mir seind allesampt gantz boß und
 40 schlamigk und unßer natur ist gantz vergiffit bis uff das aller ergest und ist
 nictes gutz in uns und kunnen und mogen nictes guttis thun.

So nun das var ist, das mir sunder sindt und aller boßheith voll, ßo muß
 das herauß erfolgen, das goth gerech[t] ist, dan müssen mir im aller unßere

15 ist: Man erwartet „wird“.

15 f. auß – gestalt: Sinn unklar.

22 nach „sy“ gestrichen: nictes

23 nach „auch“ gestrichen: sein

25 tudt: rudt (MS)

26 nach „geschweigen“ gestrichen: allein

28 nach „ist“ gestrichen: Van das ver

29 so ver-marter: rot unterstrichen

30 Statt der Konjektur ergäbe auch eine Korrektur von „gotis“ in „gote“
 einen Sinn.

33 vor „vurd in“ gestrichen: in gern

35 nach „und“ gestrichen: seine gutte ver[k]

²⁷ „mener“ = „mehr“.

verck heimsetzen, leib und sel, und müssen sprechen: Allmechtiger ewiger
 45 goth, dir sy lob, er und briß, schaff es mith mir nach deinem gottlichen villen.
 Und müssen uns und unsere gutte verck vornichten und nith gedencken, das
 uns goth durch dy selbigen in himell nem, sunder mir müssen uns in allen
 unßern vercken gering achten, gleich vy der Evangelist spricht: So ir alles
 50 hapt gethan, das euch muglich ist zu thun, ßo must ir sprechen, das ir unnutze
 diner seith [Lk 17, 10], und nith mit einem hoffertigen hertzen, sunder mith
 der demuth gen himel faren, uff das euch nith geschech vy lucipern, do er
 volt venen, er seß am allerhochsten, do vill er. So vurt uns auch geschehen,
 ßo mir uff unßere gutte verck werden bauen, ßo mir vollen werden venen,
 mir ffaren in himel dardurch, ßo werden sy uns in dy helle leitten. Dan van
 55 mir uff sy hoffen, ßo machen sy ein geistliche hoffart und hoffen, got verd
 uns dem himel dadurch geben. Und dyselbig hoffart mißfelt got ßo serr, das
 er uns dem deuffel gibet mit lib und sel, und spricht: Ich volt, ven ich het
 dich herloßt²⁸ am creutz, und solltest allein mich hoffen etc. Dicunt autem
 multi: Faciamus igitur mala, ut inde veniant bona. Absit, dicit Paulus [Röm
 60 3, 8.6]. Vy mir aber uns halten müssen, das unsere gutten verck bei goth
 angemem sindt, vil ich kutzlich sagen.

Ich hab gesaget, sol got gelobet werden und im dy er allain geben werden,
 so müssen mir uns gantz vornichten und vorachten, auch nictes uff unß und
 unsere gutte verck bauen, allein sy got heimsetzen, das er mith mach, vas er
 65 vol.

Und so mir dan also thuen, ßo demutigen mir uns und geben goth er
 unßer verck und sprechen: Got, thu hast mir leib und seel geben, und ich red
 nictes und thu nictes, es get allain auß deiner gottlichen gnad. Darum
 glaub ich, das thu alle gutte verck mir durch dein gnad gebest. Darum, al-
 70 mechtiger ewiger goth, nim dy verck vider zu dir und mach darauß, vas du
 vilt, dan es sindt deine gab und komen von deiner allmechtigen gnaden.

Das aber mir sunder sindt und gottis gebot nicht halden, das zeigen uns
 an dy heiligen gottis, dan si haben alle tag uber ire gutte verck geclaget und

-
- 48 f. gleich – sprechen: rot unterstrichen
 54–59 Dan – Paulus: am Rand nachgetragen
 57 „gibet“ korrigiert aus „gipet“
 58 creutz: Möglicherweise ist hier ein Satzteil ausgefallen.
 58 f. Dicunt – Paulus: rot
 60 Vy – halten: rot unterstrichen
 60 bei: rote Korrektur über einem gestrichenen „nur“
 62–65 eingerückt, in größerer, roter Schrift; Summarium?
 68 vor „und“ gestrichen: es
 69 nach „thu“ gestrichen: alles
 73 nach „si“ gestrichen: clagent alle tag uber ire

²⁸ Entsprechende Wortformen (Spirans vor der Vorsilbe „er-“) finden sich wie hier und im folgenden (vor allem: „herkennen“) auch in dem bislang frühesten Dokument von Geiling, seinem zusammen mit Farel verfaßten Brief an Herzog Ulrich von Württemberg vom 18. Oktober 1524 (Bossert, a.a.O., 75 f.).

alle zeit in ubel darbey geforcht und sich als sunder herkenneth. Das varn sy
75 auch.

Zum ersten spricht S. Paulus: Infelix o ego homo, quis liberabit me de morte corporis huius [Röm 7, 25] um des villen, das er alle zeit im fult dy boße volust und zuntiglichkeit zu der sundt.

Item spricht zu dem deuffel cristus: Ich hab ein gerechten man, ein frumen,
80 ein gedultigen [Hiob 1, 8]. Item Job spricht och von im selber, ich meine am 13.²⁹ c.: Ich hab nimantz betrogen, ich hab mein handt dem armen ge-
reicht, noch³⁰ focht er im.³¹

Item S. Augustinus schribet von seiner mutter, vy sy gantz ein frum veib
85 sy gevest.³² Gleichvol spricht er in dem selbigen buch und bith alle, dy das buch lessen, das sy seiner mutter och gedenccken vollen,³³ ob sy noch in gener velt etwas vider goth het. Und knuffet der heilig doctor den spruch hinden dran und spricht: O ve, ve, umer ve allen denen, dy mith iren vercken
blos fur das gericht komen,³⁴ van sy verden nach inen geurteilt werden.

Hort mein liben frundt cristi,^{34a} wy gantz ein herbermkgllicher spruch ist
90 das von einem heiligen doctor. Meint ir och, vy ir besten vellent, so ir also uff euer gutte verck hin sterbent und sprechent: Got vert mir den himel dar-

76 ersten: rot über der Zeile

77 f. um – sundt: rot

79 nach „dem“ ist gestrichen: Ioppen, Schräg darüber ist eingefügt: cristus. Es fehlt das Subjekt des Redens: Gott. Der Abschreiber begriff „cristus“ wohl als dieses Subjekt; dürfte dabei aber falsch gelesen haben. Statt „cristus“ wird in der Vorlage die Stellenangabe „c. 1“ gestanden haben. Es wäre also folgendermaßen zu rekonstruieren: Item spricht gott (Ioppen c. 1.) zu dem deuffel. Vgl. den und Anm. 48 zitierten Text.

83 über „mutter“: B. Monica

86 f. Und – dran: rot

88 nach: nith (MS)

²⁹ Es muß „31“ heißen. Die Vertauschung der Zahlen ist bei einer Abschrift verständlich. Vgl. die Parallelstelle WA 56, 288, 13 f. (31. suam Iustitiam allegans): u. Anm. 48 im Zusammenhang zitiert.

³⁰ „noch“ hier: „einen Gegens. ausdrückend: gleichwohl, dennoch“ (M. Lexers *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*, Stuttgart 1959²⁹, s. v.). Diesen Sinn legt auch der Vergleich mit dem Duktus des u. Anm. 48 zitierten Textes nahe. Es erübrigt sich daher eine textkritische Konjektur (für „noch“ „doch“).

³¹ Luther bezieht sich damit auf Hiob 9, 28. Das ergibt sich exakt aus der Parallelstelle in den Scholien zu Röm 4, 7: *Semper se Iudicant in timore [sc. sancti], quia sciunt sese ex seipsis non posse Iustos esse coram Deo. Et ita Iudicium Dei timent in operibus omnibus, sicut Iob ait: Verebar omnia opera mea Sciens, quia non parcis delinquenti.* (WA 56, 290, 25–28). Vgl. Luthers Brief an Spalatin (s. u. Anm. 39), Z. 45: B. Iob verebatur omnia opera sua.

³² Conf., IX. Buch, Kap. 12, 33. Vgl. 12, 29.

³³ Ebd. Kap. 12, 37. Vgl. 11, 27 und 13, 34–36.

³⁴ Ebd. Kap. 13, 34 (Der Weheruf Augustins ist sehr frei wiedergegeben. Vgl. die exaktere Form im unten, S. 252, zitierten Brief an Spalatin). Nach der lat.-dt. Ausgabe von J. Bernhart (2. Aufl. 1960) lautet es: *vae etiam laudabili vitae hominum, si remota misericordia discutias eam!* – Das Zitat begegnet auch WA 2, 46, 11–13 (1518).

^{34a} Vgl. zu dieser Anrede die adscriptio der deutschen Auslegung der sieben Bußsalmen (WA 1, 158, 4: „lieben frunde Christi.“); 1517.

durch geben. Ja, liber gesell, er wil dir dy hell darfur geben, darum das du nith allein dein hoffnung in in setzezesch und sprichst: Eviger got, ich bin follen sunden, in mir ist gantz nichtet guttes, ich stee hy vor deinen gott-
 95 lichen augen gantz blos, ich hab dir mein dag ny kein er, trew, lib bewissen.

So spricht aber cristus: Du hast var, fol sund bist du und allen deine geverck in sunden folpracht und hast dy hell wol vordineth. Aber darum, das du dich herkennest also ein ubelteter und richtest dich selber und herkennest, das ich allein frum bin, so solt du evigk von mir nicht gericht
 100 werden, sunder bey mir in meynes vatter vonungk bleyben.

Es muß sich der mensch alle zeit dennoch forchten, das er dy vort, so er sich also demutiget, nith auß einem gantzen hertzen reden sey. Dan es spricht der prophet: O ver kan dy falscheit des hertzens imer erkennen? [Ps 19, 13].

105 Das ich aber sprich: Mir kundt dy zehen gbot nit erfüllen; und kein mensch hat sy oder kein heylig noch ny erfüllet.

Das man spricht, dy horffertigen heiligen erfüllen dy gbot cristi nith, das kunnen sy gantz nith leiden.

Cristus kam vom himel und must dy gebot seines vatters herfullen, darum
 110 das mir so gantz boßhaftig varen und kunten sy nith erfüllen. Szo kumen sy und sprechen: Mir herfullen sy, mir stellen nith, ehebrechen nith, morden nith, und meinen also, so sy dy außwenigen verck erfüllen, es sey genug. O liber got, sy fellen veit!

Merck, vas spricht Christus Mathei 5[28]: Si videris mulierem et concupi-
 115 veris eam, iam mechatus est in corde. Mein liben freundt cristi, hy zeiget got an, das von notten ist, vill man dy zehen gbot halten, das nith genug ist, so mit außventzigen vercken, sunder och man muß kein bos gedanken nith haben.

Szo sprechen sy: Hor ich vol, das ich dy gbot nit halten kan und verd
 120 vordammeth? So spricht cristus: Ja, es ist var. O Margen,³⁵ gottis mutter, das sindt herschreckeliche vort und trostliche vort. Herschreckelich vort, das uns das gebot zu schver ist und mir mogen^{35a} es nith halten und fordammeth uns. Dy vorth werden viderum frolich, so mir dy blinden phariseyeraugen uffthun und fragen cristum: Eviger goth, ist das var, das du dy boßen ge-

97 nach „folpracht“ gestrichen: aber darum das du

97 nach „Aber“ gestrichen: so

105 f. Das – erfüllet: eingerückt, rot. Summarium?

105 kundt: sundt (MS)

114 Mathei 5: rot

116 man: van (MS)

117 nach „och“ gestrichen: mit

124 Eviger: rot

³⁵ „Margen“ = „Maria“ (oberdeutsch). Es ist fraglich, ob diese Wendung bei Luther möglich ist.

^{35a} „mogen“ = „vermögen“.

gleich läßt sich auf eine aus dem Sommer 1518 stammende Primizpredigt Luthers hinweisen, die offenkundig mindestens teilweise deutsch gehalten wurde.³⁶

Diese Predigt von 1518, die im Unterschied zu der hier mitgeteilten keinen bestimmten Text auslegt, sondern sich das Thema unmittelbar vom Kasus geben läßt (Dweil wir eine erste meß haben, so musßen wir ettwas von den Priestern sagen: WA 4, 655, 2 f.), zeigt, daß Luther die Gelegenheit einer Primiz dazu gebrauchte, sich programmatisch zu äußern. 1518 bringt Luther das vor, was ihn theologisch gerade am meisten bewegt und stellt, auf das Thema des Tages bezogen, die Mitte seiner reformatorischen Theologie dar.³⁷

In derselben konzentrierten Weise, sachlich freilich mit sehr bezeichnenden Verschiebungen, geht es auch der vorliegenden Predigt um das, *was* die Priester *wie* tun sollen, gleichsam um das Objektive (21–34)³⁸ und das Subjektive (2–20)³⁹ ihres Tuns, wobei das letztere freilich nichts anderes ist als das, was für *jeden* Christen gilt (35 ff.) – entsprechend dem Objektiven des priesterlichen Tuns, entsprechend dem, was die Predigt, wenn sie richtig ist, sagt.

In beiden Predigten handelt es sich um das Gegenüber des homo peccator und deus iustificans. Dieser bindet sich, nach der Predigt von 1518, gewißmachend in das vergebende Wort: in ore sacerdotis collocetur fiducia nostra: si solvit, solutum sit: si ligat, ligatum sit (WA 4, 657, 15 f.). Biß gutter dinge und freue dich, Gott ist dein freundt (ebd. Z. 34)!

Charakteristisch davon verschieden redet die vorliegende Predigt. Sie gestaltet sich aus zahlreichen Motiven, die in ihrer Eigenart in sich und in der Eigenart ihrer Konstellation unverwechselbar dem Luther der Jahre 1515–1517 zugehören. Die engste Beziehung besteht, wie sich im einzelnen genau nachweisen läßt, zur Scholienfolge zu Röm 4, 7, deren Abfassungszeit den terminus a quo zur Datierung der Predigt darstellt. Andererseits ist die weitgehende Kongruenz – bis hin in einzelne Schrift- und Kirchenväterzitate⁴⁰ – mit dem Brief Luthers an Spalatin vom 15. Februar 1518⁴¹ zu beachten. Im Blick auf die theologische Wende im Frühjahr/Sommer 1518 (im Zusammenhang der Priesterpredigten konkret: im Blick auf die genannte Primizpredigt vom Sommer 1518) dürfte dieser Brief den terminus ad quem markieren.

³⁶ WA 4, 655–659. Zur Datierung s. Bayer, a.a.O., 166, Anm. 19.

³⁷ Das wird deutlich im Blick auf die eng mit dieser Predigt zusammenhängenden Thesen Pro veritate inquirenda . . . (WA 1, 630–633), den nach Bayer a.a.O. Kap. IV ersten reformatorischen Text in der Geschichte von Luthers Theologie.

³⁸ Bloße Zahlenangaben in Klammern beziehen sich auf die Zeilen der Predigt.

³⁹ Vgl. Luthers Brief an Spalatin vom 15. Febr. 1518, in dem er dessen Frage beantwortet, Qualis sit formanda intentio sacrificaturo vel cetera pia opera facturo: WA Br 1, 144–147, Z. 11–51. Diese Briefstelle berührt sich nicht nur an einem Punkt eng mit der oben mitgeteilten deutschen Predigt und ist mit ihr durchgehend zu vergleichen.

⁴⁰ S. den u. S. 252 angeführten Text.

⁴¹ S. o. Anm. 39.

Aus dem durchgehenden Vergleich vor allem mit der Römerbriefvorlesung, der unten (b) in einigen wichtigen Aspekten durchgeführt ist, ergibt sich, daß wir es in dieser Predigt mit einem Text zu tun haben, der Luthers damaliges Denken und Wollen wie kein anderer zusammenfaßt und die Eigenart seiner Theologie vor der entscheidenden Wende im Frühjahr 1518 präzise dokumentiert.⁴² Man dürfte seine Bedeutung nicht überschätzen, wenn man in ihm die aufschlußreichste Predigt und neben dem Brief an Spenlein vom 8. April 1516 (WA Br 1, 33–36) und dem genannten Brief an Spalatin das wichtigste Kleindokument jener Zeit sieht. Stellen die Thesen contra scholasticam theologiam vom September 1517 (WA 1, 221–228) das akademisch-polemische Kompendium der Theologie der Römerbriefvorlesung, in der sie sich vorbereitet hatten, dar und haben sie ihr volkstümlich-erbauliches Gegenstück in der theologisch ebenfalls der Römerbriefvorlesung erwachsenen deutschen Auslegung der Bußpsalmen vom Frühjahr 1517 (WA 1, 154–220), so zeigt sich im vorliegenden Text eine noch weiter gehende Konzentration aller Luther wichtigen Momente und Motive: in eine einzige Predigt. In seiner repräsentativen Kraft dürfte er zusammen mit der Predigt über den Johannesprolog von 1514 (WA 1, 20–29), den Thesen contra scholasticam theologiam, den Heidelberger Disputationsthesen und Probationen (WA 1, 350–374), den Thesen Pro veritate inquirenda . . . vom Sommer 1518 (WA 1, 630–633), der Predigt über Mt 16, 13–19 bei der Leipziger Disputation 1519 (WA 2, 241–249) und den Freiheitstraktat (WA 7, 12–73) in eine Reihe gehören.

b) Zwar in der Entsprechung zum Psalmwort, aber eben doch unverwechselbar in der bestimmten Fassung und Auslegung des frühen Luther ist die Ehre Gottes und die Nichtigkeit des Menschen, damit zugleich die Gotteserkenntnis mit der Selbsterkenntnis, korreliert. Beides geschieht zugleich – im Modus des Sündenbekenntnisses, der Selbstverachtung und Selbstvernichtung: gottis er suchen allein, ist nientes anderß, den sich selber schenden und gantz vorachten und nicht uff sich selber halten (8 f.) Fast gleichlautend heißt es in Luthers Vaterunserauslegung vom Frühjahr 1517 (zur ersten Bitte): Nun stedt gottes lob in unser schendung (WA 9, 133, 31 f.). Weitere genaue Parallelen zur Predigt über Ps 113, 9 finden sich in der deutschen Auslegung der Bußpsalmen ebenfalls vom Frühjahr 1517.⁴³

Gottes Ehre und unsere Vernichtung folgen aus einander. Aus Gottes *alleiniger* Ehre folgt unsere *ganze* Vernichtung: sol got gelobet verden und im dy er allain geben verden, so müssen mir uns gantz vornichten und vorachten (62 f.).⁴⁴ Die umgekehrte Folge gilt freilich ebenso: So nun das var ist,

⁴² Wäre er schon früher bekannt gewesen, hätte ich den ersten Teil meiner „Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie“ (a.a.O., 17–158) besser mit seiner Analyse als mit der der deutschen Auslegung der Bußpsalmen (a.a.O., 144–158) abschließen können.

⁴³ Vgl. Anm. 44.

⁴⁴ Um nur an einer Stelle die unmittelbare Nähe zur Auslegung der Bußpsalmen konkret zu erkennen, halte man die Auslegung von Ps. 51, 16 (Und mein mund wirt

das mir sunder sindt und aller boßheith voll, so muß das herauß erfolgen, das goth gerecht ist (42 f.). Was in dieser umkehrbaren Folge erscheint, ist jene wechselseitig verschränkende und verschränkte Dialektik, die aus der Römerbriefvorlesung, aus den berühmten Scholien zu Röm 3, 4 f., als *iustificatio dei activa et passiva* bekannt ist: [Deus] *dum Iustificatur, Iustificat, et dum Iustificat, Iustificatur* (WA 56, 227, 7f. = WA 57 I, 149, 10f.). In dieser Dialektik wirken pakttheologische Gedanken, die an 1. Kor 11, 31 haften.⁴⁵ Auf diese bestimmte Weise geprägt, gelten sie auch hier, in der Zusage Christi: darum, das du . . . richtest dich selber . . ., so solt du ewigk von mir nicht gericht werden (97–100). Mit solchem Urteil wird dem Rechtsatz entsprochen, daß, wer sich selber richtet, von Gott nicht mehr gerichtet wird (vgl. 1. Kor. 11, 31). Das Urteil kann gesprochen werden, wenn der Tatbestand des Sündenbekenntnisses, als des sich selbst Richtens, erfüllt ist.

Der in diesem Zusammenhang stehende Hinweis auf die „Heiligen Gottes“: Das aber mir sunder sindt . . ., das zeigen uns an dy heiligen gottis, dan si haben alle tag [semper: s. u.!] über ire gutte verck geclaget und alle zeit in ubel darbey geforcht und sich als sunder herkenneth (72–74) erinnert an die Römerbriefvorlesung besonders in deren Auslegung von 4, 7: *Quia dum sancti peccatum suum semper habent in conspectu suo et iusticiam a misericordia Dei implorant, eo ipso semper iusti a Deo reputantur et peccatum, quod sibi ipsis imputant, a Deo non imputatur. Ergo sibi ipsis iniusti sunt semper, Deo autem propter hanc agnitionem iusti semper; re vera peccatores, sed reputatione miserentis Dei iusti, ac per hoc scienter iniusti, ignoranter iusti, peccatores secundum rem et iusti secundum spem. Unde psal. 31.: ‚Pro hac orabit ad te omnis sanctus.‘ Ecce ‚omnis sanctus‘ est impius et ‚orat‘ pro peccatis suis* (WA 57 I, 164, 9–16; Diktat).

Im viel weitläufigeren Autograph Luthers findet sich eine ganze Liste von Stellen und Exempeln, die alle diese Auslegung von Ps 31, 6 belegen sollen.⁴⁶ Drei solcher bekräftigender und veranschaulichender Exempel erscheinen denn auch in der deutschen Predigt: eines aus dem Neuen (76–78), eines aus dem Alten Testament (79–82) und eines aus der Kirchengeschichte (83–88). Es sind, keineswegs zufällig: Paulus,⁴⁷ Hiob⁴⁸ und das Zeugnis des Ordens-

vorkunden deyn lobe) daneben: „Das ist, durch deyne stercke werde ich kune seyn, alle menschen zustraffen unnd zuubertzeugen, das sie sunder seyn, und das nichts yn yhn sey lobes adder eren werd, alleyn schand und straff vordienet haben, Auff das sie erkennen das lob unnd eer allein deyn sey, darumb das die gerechtikeit alleyn deyn ist. . . dan niemant kan dich eeren und loben, er scheld und schend sich selb, Niemand kan dir zu schreiben weyßheit und gerechtikeit, er nehm sie dan von yhm und schreyb yhm zu etyel sunde und torheit“ (WA 1, 193, 1–8). Vgl. Bayer, a.a.O., 147 f. und 335, Anm. 95.

⁴⁵ Vgl. R. Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, AKG 41, 1968, über das Register zSt, und Bayer, a.a.O., 118–123, 147 f.

⁴⁶ *Congregemus igitur Authoritates Scripture, quibus omnes in peccatis asseruntur*: WA 56, 287, 25 f. Die Liste steht ebd. 287 f.

⁴⁷ Vgl. WA 56, 288, 26–28 (Darin der Hinweis auf Röm 7). Die metathetische Textform „de morte corporis huius“ (deutsche Predigt, Z. 76 f. findet sich auch in der Dekalogauslegung von 1516 (zum 6. Gebot): WA 1, 499, 5.

⁴⁸ Auch nach den Scholien zu Röm 4, 7 ragt Hiob aus der Versammlung der

heiligen (für Luther bezeichnenderweise: des „heiligen Doktors“ [86, 90], des Schriftauslegers⁴⁰).

Für dasselbe argumentiert Luther mit weithin denselben Schrift- und Väterstellen in dem genannten Brief an Spalatin vom 15. Februar 1518: O Ignorata diu diffinitio Iustitiae! Quid est Iustitia? Est accusatio sui. Quid Iustus? Accusator sui. Quare? Quia praevenerit Iudicium dei et idem damnat, quod deus damnat, scilicet seipsum, ideo per omnia consentit cum deo et eiusdem Iudicii, eiusdem voluntatis est cum deo ac per hoc verax, Iustus etc. Sic B. Aug. li. 9 conf[essionum]: ‚Ve hominum vite quantumlibet laudabili, si remota misericordia Iudicetur.‘ Et B. Hierony. illud ps. 31: ‚pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore oportuno‘ Dial. contra pelag. tractans dicit: ‚Quomodo est sanctus, si pro impietate orat? Aut quomodo est Impius, si est sanctus? etc.‘ Ita omnino docebit te B. Aug., Quod omnes sancti sunt peccatores . . . Sic B. Iob verebatur omnia opera sua . . . Igitur tantum bene operaberis, quantum de misericordia dei praesumpseris et de opere tuo desperaveris. Tunc enim iam non tu nec pro gloria tua, sed deus pro gloria sua in te operatur (WA Br 1, 144–147; Z. 28–38. 45. 46–49).

Die Mitte von Luthers früher Theologie liegt ihrem Sachverhalt wie ihrer Sprachgestalt nach in den Formen des Sündenbekenntnisses und des Bittgebets.⁵⁰ Das Bittgebet folgt aus dem Sündenbekenntnis. In typischer Weise verbunden ist beides wiederum in der Auslegung von Röm 4, 7: sancti peccatum suum semper habent in conspectu suo et iusticiam a misericordia Dei implorant (s. o.). Dieses Bekenntnis und Gebet hat beständig, „semper“, zu geschehen – worin unverkennbar das Motiv „semper in motu“ anklingt, das Luthers frühe Theologie entscheidend prägt⁵¹ und auch in der deutschen Predigt mehrmals⁵² begegnet, z. B. 143f.: Do sis [ir gebrechlichkeit] aber erkennen, do schrien sy dag und nacht zu goth . . .

Und wenn die Fortsetzung lautet: Do nam got den mantell seiner gnaden und dagkt ir unvolkomenheit mith zu (144f.), so vergegenwärtigen und verdichten sich in dieses starke und bewegende Bild die in Luthers Kollegvor-

Zeugen heraus: Quintus Iob, et is quidem locupletissimus pre ceteris, 7.: ‚Peccavi‘, inquit, ‚Quir non tollis peccatum meum‘ etc. Et infra 9.: ‚Vere scio, quod ita sit, quia non ‚Iustificabitur homo compositus Deo.‘ ‚Quod si habuero quippiam Iustum, non respondebo, Sed meum Iudicem deprecabor.‘ Similia fere per totum loquitur, cum tamen 31. suam Iustitiam allegans dicat: ‚Non reprehendit me cor meum in omni Vita mea.‘ Sed et Dominus ipse c. 1. eum commendavit coram Sathana (WA 56, 288, 9–16). Vgl. ebd. 290, 25–28 (o. Anm. 31 zitiert).

⁴⁰ Wiederum sind die Scholien zu Röm 4, 7 zu vergleichen: Hanc igitur intelligentiam de peccato habuerunt omnes sancti, sicut prophetavit David psalmo 31. Ideo omnes se confessi sunt peccatores, Ut patet in lib[ris] b. Augustini (WA 56, 276, 3–6). Daß „hier wohl seine Schriften überhaupt verstanden“ sind (J. Ficker zu Z. 6 im Apparatus, ebd.), bestätigt sich durch den oben sogleich zu zitierenden Brief Luthers an Spalatin (Z. 37f.): Ita omnino docebit te B. Aug., Quod omnes sancti sunt peccatores.

⁵⁰ Nach der Darstellung Bayers, a.a.O., Teil I, bes. 118–123, 128–143, 147–150, 156–158.

⁵¹ Bayer, a.a.O., 24f., 30 Anm. 89, 33–38, 134f., 139, 184, 270, 340, 343, 348.

⁵² Z. 78 („alle tag“); Z. 79, 82, 108 („alle zeit“).

bereitung zu beobachtenden vielfachen Versuche, das „bedecken“ in Röm 4, 7 zu erfassen: tegit eorum hoc imperfectum (WA 56, 289, 31).⁵³

Tegitur, inquam, per Christum in nobis habitantem, Sicut in figura dixit Ruth ad Boos: ‚Expande pallium tuum super famulam tuam, quia propinquus es.‘ ‚Et levato pallio proiecit se ad pedes eius‘ i. e. anima proiicit se ad humanitatem Christi et tegitur ipsius Iustitia. Item Ezech. 16.: ‚Et expandi amictum meum super te et operui ignominiam tuam.‘ Et psalmo 62.: ‚Et in velamento alarum tuarum exultabo.‘ (WA 56, 278, 1–7)

In diesem Stück aus der Auslegung von Röm 4, 7 zeigt sich das christologisch-soteriologische Motiv des im späteren Freiheitstraktat dann so genannten „fröhlichen Wechsels“. Es findet sich auch in der Christusrede der deutschen Predigt, ja, macht den Höhepunkt der Predigt aus: Darum liber mensch, ven du kumest zu mir und herkennest dich als ein brichlichen mensch, so vil ich dir von meiner gnad ein teil geben [wohl: dir meine Gnade mitteilen], und vo du vol sundt bist, vill ich mein volkommenheit und gerechtikeyth vor dein sundt setzen und vil also gern ungerecht verden deinthhalben (138–141).

Mit diesem Abschnitt und dem ersten Teil des folgenden (142–144) ist wiederum die Auslegung von Röm 4, 7 zu vergleichen: credentibus et gementibus . . . succurrit Christus de plenitudine puritatis suae et tegit eorum hoc imperfectum. Quia et hoc petunt et sperant ab eo (WA 56, 289, 30–32; s. o.).⁵⁴

Wir brechen hier die Einzelanalyse der deutschen Predigt ab. Wäre sie vollständig, müßte auch deren Verständnis des „Gesetzes“ (samt seiner Verschärfung durch Christus), der „guten Werke“, der „Gerechtigkeit“ und der „Sünde“ (zusammen mit dem fomes- und concupiscentia-Begriff) genau berücksichtigt sein. Eine entsprechende Untersuchung könnte jedoch ebenfalls nur zeigen, wie eng sich die Predigt mit den Fragestellungen der Römerbriefvorlesung und gleichzeitiger Predigten berührt und daß in ihr sich die spezifischen Interessen der Jahre 1515–1517 bekunden.

Im hier gewählten Rahmen, d. h. in der Absicht, die Predigt zeitlich und sachlich schon bekannten Texten zuzuordnen, dürften jedoch die oben gegebenen Einzelnachweise genügen, damit man die Predigt *Luther* zusprechen und ihre *Abfassungszeit* nicht allzu lange nach der Ausarbeitung der Scholien zu Röm 4, 7, mit denen sie am engsten verbunden ist, also in den Jahren 1515/1516 – am sichersten 1516 – annehmen kann.

Abschließend dürfte es sinnvoll sein, das schwierige Problem zu erwägen, welchen Traditionsprozeß der vorgelegte Text durchlaufen hat. Man wird davon ausgehen müssen, daß Luther sowohl seine lateinischen wie seine deutschen Predigten aufgrund eines lateinischen Stichwortkonzepts vortrug. Nachgeschrieben wurden auch die deutsch gehaltenen Predigten lateinisch – wegen der Kürzelmöglichkeiten. Wo sie wieder ins Deutsche umgesetzt wurden,

⁵³ Vgl. ebd. Z. 19 f. und 280, 2–9 (dazu: Bayer, a.a.O., 142 f.).

⁵⁴ Vgl. Bayer, a.a.O., 142 f.

waren sie in ihrer Endgestalt mehr oder weniger stark vom Bearbeiter geprägt. Anders verlief der Traditionsprozeß bei Predigten, die Luther ihrer besonderen Bedeutung wegen selbst in den Druck gab. Diese schrieb er nach gehaltener Predigt nieder. Wir möchten wegen der inhaltlichen und formalen Geschlossenheit der vorliegenden Predigt, die nichts von einer Bearbeitung erkennen läßt, annehmen, daß Geiling eine solche Predigt, die dann, aus welchen Gründen auch immer, nicht in den Druck gelangt ist, abzuschreiben Gelegenheit hatte. Dann würde die Überlieferung der deutschen Primizpredigt in gewissem Sinn einen Parallellfall zu der oben (II, 1) mitgeteilten Auslegung von 1. Kor 11, 28 darstellen.

III. Humanismus und Reformation im Spiegel der Randbemerkungen Geilings

Geiling hat die Theologie Luthers zwischen 1515 und 1517 offenbar intensiv kennengelernt. Unter welchen Bedingungen und wie sie von ihm aufgenommen worden ist, darüber geben die Randbemerkungen in seinem Konvolut einige Auskunft. Dieser Prozeß der Rezeption Luthers ist für die Wirkungsgeschichte der Reformation – man denke nur an Melancthon – von geradezu schicksalhafter Bedeutung. So dürfte es gerechtfertigt sein, eine nach Themengruppen geordnete Auswahl der Randbemerkungen Geilings hier auszubreiten.

1. Humanistische Bildung

Geiling wurzelt bereits eindeutig im Humanismus. Der auf uns gekommene Konvolut ist dafür selbst ein Zeugnis. Zwischen den einzelnen Schriften dieses Bandes hat Geiling selbst intensiv verwiesen. Aus diesen Schriften zitiert er u. a. in seinem Gutachten für den Augsburger Reichstag.¹ Zahlreiche klassische Autoren werden in den Randbemerkungen erwähnt. Geiling kennt sie wohl nicht alle aus erster Hand: Cicero, *De officiis*; Aulus Gellius; Herodot; Josephus, *Antiquitates*; Juvenal; Lucian, *Peregrinus*; Nicanor, *Gesta Alexandri*; Plinius, *Historia Naturalis*; Plutarch; Poliander (?); Polydor, *De inventu rerum*; Strabo; Sueton. Bei den Kirchenvätern findet sich am meisten genannt Augustin, und zwar mit folgenden Werken: *De civitate Dei*; *Contra Faustum*; *Super Johannem*. Außerdem: Hegesipp; Hieronymus, *Adversus Vigilantium*; Cyprian. Der Umgang mit den klassischen Autoren und Kirchenvätern ist aber keineswegs unkritisch. Im Blick auf die Klassiker heißt es einmal: Der teuffel hat sich alzeit uff die alten zogen (Lactantius, *Institutiones* Bl. 26 a). Bl. 6 a konstatiert: *Error Lactantii*. Immer wieder wird Lactantius theologisch widersprochen. Bl. 89 b: *Meminit spiritus sanctus licet sub obscure*. *Nusquam enim apertis verbis tertiae deitatis personae mentionem facit*. Bl. 122 a: *Error Lactantii de resurrectione et extremo iudi-*

¹ Vgl. Bossert a.a.O., S. 90 ff.

cio. Bl. 120 a: Videtur omnipotentiam Christi imminuere. Bl. 104 a wird die Ablehnung des Kriegsdienstes durch Lactantius so glossiert: ein feiner Wider-tauffer. Die die Rechtfertigungslehre betreffenden Widersprüche Geilings gegen Lactantius werden unten behandelt.

Besonders interessant ist die Erwähnung zeitgenössischer Autoren. Das seltsame Phänomen, daß Geiling eine Anzahl italienischer Drucke sein eigen nennt, wiederholt sich in gewisser Weise. Er führt mehrere Vertreter des italienischen Humanismus an. Allen voran Marcus Antonius Coccius Sabellicus, *Exemplorum libri decem ordine, elegancia et utilitate prestantissimi ad christianae pietatis augmentum et decus*. Ferner finden sich: Johannes Boccacio, *De laboribus Herculis*; Joh. Franciscus Pico dela Mirandola, *In Hymnis* (?); Poggio, *Orationes*. Nicht zu vergessen ist Philipp Beroaldus. Neben den Italienern steht allein noch Erasmus. Er ist der *vir nostrae tempestatis doctissimus* (Lactantius, *Institutiones* Bl. 23 a). Bl. 59 a wird auf die Übersetzung einer Bibelstelle im *Novum Instrumentum* des Erasmus verwiesen. Das läßt darauf schließen, daß Geiling mit diesem Werk vertraut war. Ferner werden das *Enchiridion*, die *Lucubrationes* und die *Proverbienauslegung* des Erasmus angeführt.

Wie stark der „Humanist“ Geiling dann von Luther beeindruckt worden ist, davon legen die Randbemerkungen und größeren Einträge beredtes Zeugnis ab (s. u.). Ausdrücklich zu nennen ist noch ein Werk von Luther, das Geiling erwähnt, die Auslegung des 12. Kapitels des Propheten Daniel, die zuerst in der Bibel von 1541 als Vorrede zu diesem Propheten gedruckt worden ist und dann erneut 1546 (Lactantius, *Institutiones* L. VII c. 17, Bl. 119 a).²

Bezeichnend ist schließlich, daß Geiling kein einziges scholastisches Werk aufführt.

2. Philosophie

Charakteristisch für die „Denkweise“ Geilings sind auch seine Äußerungen zur Philosophie. Einige von ihnen sind generell kritisch. Zu Lactantius, *Institutiones* L. III c. 1 (Bl. 37 a) entnimmt Geiling dem Text: *Veritas non disputando acquiritur*. Die *dialectici* pflegen das Falsche zu verteidigen. Das wird zusammengefaßt: *Philosophis non esse credendum, eosque falsidiculos esse hic indicat*. Ebenso heißt es zu Lactantius, *Institutiones* L. VII c. 2 (Bl. 109 a): *Philosophi stulti*. Die Kritik richtet sich dabei vor allem gegen Aristoteles. Zu Lactantius, *Institutiones* L. VI c. 1 (Bl. 108 a) wird vermerkt: *Contra eos qui mundum ab aeterno fuisse credunt, ut somniavit Aristoteles, bestia gentilis, cum suis stolidis sequacibus*.³ Die Wendung *bestia gentilis* für Aristoteles kehrt wieder Bl. 141 b. Der Abneigung gegen Aristoteles korrespondiert die Hochschätzung Platons: *Plato philosophos eloquencia prudentiaque prestat. Ideo est clarissimus orator. Cicero in Tusculanos eundem,*

² Vgl. WA DB 11, 2 S. LXXXVI ff. und 120 ff.

³ Geiling bezieht sich wohl auf die Verurteilung dieser Aussagen auf dem V. Lateranense 1512.

cum de philosophia mencionem facit, Aristoteli Stagirite semper anteponit, sic dicens: Aristoteles philosophorum princeps, Platonem semper excipio (Eusebius L. X c. 3, Bl. 46 a). Auf dem Titelblatt des Cicerodrucks wird Cicero als sectator Platonis bezeichnet. Pythagoras, Sokrates, Plato und die Orphiker hatten nach Euseb cognicionem veri dei (Eusebius L. XIII c. 7, Bl. 58 a). Bl. 59 a wird Plato sanctae trinitatis nocionem zugeschrieben. Das geht aber von der apologetischen Meinung aus, die griechischen Philosophen hätten omnia bona ab hebreis gestohlen (Eusebius Bl. 43 a).

3. Rechtfertigung

Verhältnismäßig häufig finden sich Äußerungen über die Rechtfertigungslehre, die deutlich von Luther her geprägt sind. Einmal wird dabei ausdrücklich auf Luther verwiesen, allerdings in einer vermutlich späten Stelle, denn auf der gleichen Seite werden im gleichen Schrifttypus die Wiedertäufer erwähnt. Es handelt sich um Lactantius, Institutiones L. VI c. 9, Bl. 95 a. Der Anhalt am Text ist gering. Die Stelle lautet: *Contra humanam iusticiam ac hominum mandata. Si de fidei iusticia loquitur Paulum ad Romanos intellexit ac M. L. dec(larat?)*.

Drei Momente werden im Blick auf die Gerechtigkeit hervorgehoben: 1. Sie ist ausschließlich Gottes Gabe. 2. Sie hat ihren Grund in Christi Werk. 3. Ihr korrespondiert das Selbstbekenntnis des Menschen als Sünder und sein Verzicht auf eigene Werke, was allerdings die Verpflichtung zur Nächstenliebe nicht ausschließt.

Ad 1. Zur rechten Gotteserkenntnis heißt es (Lactantius Institutiones L. VI c. 9, Bl. 95 a): *Qui sibi deum depingit talem, qui remittat peccata gratis propter Christum etc.* Hier scheinen Formulierungen Melanchthons anzuklingen. Lactantius, Institutiones L. IV c. 16 *De passione Christi* (Bl. 64 b) steht über den Text hinausgehend: *Solus deus est qui virtus iusticiaque est. Ergo cupiens fieri iustus mundarique a peccatis per opera externa fieri hoc potest minime, sed per solam iusticiam quae est Christus etc.* Zu Lactantius, *De ira Dei* c. 20 (Bl. 134 a b) werden folgende Textinhalte herausgestellt: *Per deum efficitur iusti. Omnes sumus peccatores. Deus non placatur terrenis.* Euseb L. VII c. 3 (Bl. 29 b) stellt das Vorbild Henochs heraus, der Gott als erster angerufen hat. Das soll auch uns gelingen *auxilio salvatoris*. Daran knüpft die Randbemerkung an: *et non ex benefactis nostris, quia non salvant immo damnant, quia homo querit in eis refugium, cum tamen vere in eis nullum sit, et sic reponit misericordiam dei et confidit in opera sua exteriora et induit superbiam spiritalem, que vere damnat, ut probat Paulus ad Romanos, ad Gallatas.* Mehrfach heißt es von Gott: *Deus mali causa non est* (Euseb Bl. 36 b, 38 a, 57 a).

Ad 2. Lactantius, Institutiones L. VI c. 1: *Quod innocentia verissimus dei cultus est, quam rem carnalis homo corpori deditus nescit* (Bl. 89 b). Die Randbemerkung knüpft an das Stichwort *innocentia* an: *Christus autem solus innocens est, in quem quis si crediderit a deo propter filii sui innocentiam innocens reputatur.* Das klingt wieder melanchthonisch. Im folgenden

glossiert Geiling das Sich-verlassen der Menschen auf ihre Begierden und ihren Reichtum mit den Bemerkungen: Ein boser grundt. Gantz nichts. Mit rantzen und fenantzen (Betrügereien). Lactantius, Institutiones L. VI c. 23 (Bl. 105 b) schreibt, vom Umgang mit der Hure könne man sich nur durch andauernde gute Werke reinigen. Dagegen Geiling: Pocius Christi passio hoc crimen abluit. Fides in Christum tollit omnia peccata.

Ad 3. Lactantius, Institutiones L. VI c. 13 (Bl. 99 a) stellt fest: Kein Mensch ist ohne Verfehlungen. Dazu Geiling: Scilicet se peccatorem cognoscere est perfectissimam agere penitentiam et hic deo placet. Bei Lactantius folgt als übernächster Satz: Primus est virtutis gradus malis operibus abstinere, secundus etiam malis verbis, tertius etiam cogitationem rerum malarum. Dazu Geiling: Sed hoc est impossibile, quamdiu homo carne amictus. Ergo peccatores nos cognoscamus ad deumque clamamus, ut suam nobis ostendat misericordiam. In die gleiche Richtung gehen zwei Bemerkungen zu Lactantius, Institutiones L. IV c. 22 (Bl. 69 a). Die erste hat keinen unmittelbaren Textbezug, ist auch nicht ganz klar: B. Iheronimus. Quid enim aliud est bene et male vivere quam sese sua voce condemnare. Die zweite Bemerkung schließt an folgenden Satz an: Nemo enim post mundum conditum talis exiit, qui et verbo sapientiam tradidit et doctrinam praesenti virtute firmavit. Geiling fügt hinzu: et semper nos peccatores sumus numquam iusti, eciam si bona operamur, cuius rei causa est quod carne adeo amicti sumus, quod semper sicut terrena bona quamdiu vivit. In diesen Zusammenhang gehört auch folgende Bemerkung zur Anthropologie, die sich zu Lactantius, Institutiones L. I c. 1 (Bl. 1 a) findet und auf der gleichen Seite sinngemäß nochmals wiederkehrt: Spiritus sancti oportet intelligas sapientiam. Nam naturalis etenim homo nescit etc. 1. Cor 1. Lactantius, Institutiones L. VI c. 12 (Bl. 97 b) erwähnt im Zusammenhang mit der perfecta iustitia die Nächstenliebe: Geiling unterstreicht und schreibt an den Rand: Ecce iustissimum dei documentum. Im gleichen Buch c. 18 (Bl. 101 b) heißt es zu dem Satz: Nec tamen si quid boni operis fecerimus gloriam captemus ex eo: Lutherisch und evangelisch. Neben diesen Äußerungen verrät sich einmal auch ein sittlicher Rigorismus. Zu Lactantius, Institutiones L. VI c. 20 (Bl. 104 a b) heißt es: Also ist auch das dantzen nit gutt. O tanz, wer tanzet, der feyortt dem teuffel.

4. Kirchenkritik

Die Kritik richtet sich vor allem gegen den hergebrachten Gottesdienst. In dem Widmungsbrief des Laktanzdruckes wird gesagt, daß es früher kein Laster war, die Götter zu verehren. Geiling schreibt an den Rand: In paganismo et papatu. Die Heiligenbilder werden aus dem antiken Götzendienst hergeleitet. „Walfart“ ist „vom teuffel“. „Zuletzt haben sie heiliger und meß uffgericht“. Im Gegensatz dazu wird zu Euseb L. VIII c. 2 (Bl. 34 b) De vita et disciplina mosayca hervorgehoben: Sie haben weder munch noch nunnen gemacht. Lactantius, Institutiones L. IV c. 30 (Bl. 74 b) behandelt die Häresie. Dazu vermerkt Geiling: Contra hereses scholasticosque

doctores verissima, ut sunt iam indulgenciarum precones impudicissimi. Auf der gleichen Seite heißt es noch: In hereticos et eos, qui male presunt rei publicae christiane. Lactantius, Institutiones L. IV c. 2 (Bl. 75 a) handelt von den Lehrern. Vom Text aus konstatiert Geiling zunächst: Nota malum, quod e penuria doctorum est. Die Karrikatur von der sittlichen Verkommenheit der antiken Lehrer wird glossiert „ein rechter pfaff“. Für ihre üblen Disputationskünste werden als Parallelen herangezogen „ein bock Emser, Eck oder Kochlöffel“ (Cochlaeus). Die Ausführungen über die Christenverfolgungen Lactantius, Institutiones L. VII c. 26 (Bl. 123 b) werden in einer möglicherweise erst aus dem Schmalkaldischen Krieg stammenden Bemerkung so aktualisiert: Contra eos qui non nisi bellandi gracia nos insequuntur. Euseb L. XII c. 4 (Bl. 53 b) handelt davon, quod non in omnes efferenda sunt veritatis dogmata. Geiling vermutet: Hinc forsán papiste traxerunt doctrinam de non evolgandis sacris litteris. Hier handelt es sich um einen Streitpunkt schon seit Anfang der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts. Die Beschreibung des Antichristen, Lactantius, Institutiones L. VII c. 17, Bl. 119 a wird auf den Papst und die Türken zugleich gedeutet.

5. Die Reformation und die Evangelischen

Lactantius, Institutiones L. I c. 1 (Bl. 1 a) hat den Gedanken von der Verborgenheit der Wahrheit. Wenige hängen ihr an. Geiling notiert dazu: Luther, Philipp Melanchthon. Einmal äußerst Geiling Selbstkritik, nämlich an der Stelle, wo Lactantius, Institutiones L. II c. 1 (Bl. 21 b) feststellt, daß die Menschen, wenn es ihnen gut geht, Gott vergessen.: „die Evangelischen thund es auch“. Die Wiedertäufer treten bereits in Erscheinung. Geiling führt einmal jene auf, die nicht wissen, daß Gott caput virtutis et doctrinae ist: Origo et causa omnium Anabaptistarum operum et Papistarum Turcarumque et Iudaeorum Lactantius, Institutiones L. VI c. 9 (Bl. 95 a). Wo Lactantius, Institutiones L. VII c. 16 (Bl. 117 b) von der Treulosigkeit und Rechtlosigkeit handelt, kommentiert Geiling: „der hispanisch meineid, frevel, gewalt und unrecht“. Einmal berichtet Geiling eine Äußerung des Legaten Campeggio auf dem Augsburger Reichstag (Lactantius Bl. 75 b): Qui a sacra religione deficit, nullus rhetor repugnare potest. Also sagt der Cardinal uff dem Reichstag zu Augspurg vom Evangelio, wann es zu Rom wer und nit zu Wittenberg gelernet worden etc.

Der Lutherschüler Geiling war sichtlich ursprünglich im Humanismus verwurzelt. Das hat er mit anderen Heidelberger Studenten⁴ jener Zeit, z. B. Brenz, gemeinsam. Bei Geiling fällt allerdings der starke italienische Einschlag auf, den man so sonst nur selten nachweisen kann. Eine Übereinstimmung zwischen den humanistischen Studenten und Luther dürfte hinsichtlich der Philosophie bestanden haben in der Kritik an Aristoteles und

⁴ Vgl. Bossert a.a.O., S. 16 f.

der Vorliebe für Plato. Von Luther hat Geiling unverkennbar dessen frühe Rechtfertigungslehre übernommen, und zwar eben in dem Tenor, der die von ihm abgeschriebenen Luthertexte kennzeichnet. Gelegentlich macht sich daneben der Einfluß melanchthonischer Formulierungen bemerkbar. In der Kirchenkritik folgte Geiling Luther. Die wenigen Glossen zum Zeitgeschehen zeugen von einer nüchternen Wachheit.

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Viktor Hahn: Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente (=Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 33). Münster/Westf. (Aschendorff) 1968. XX, 547 S., geb. DM 92.-.

Ambrosius ist ein schwieriger Autor und steht zudem im Rufe geringer theologischer Originalität, was nicht gerade zur Beschäftigung mit seiner Theologie ermuntert. Daß dies aber dennoch von Nutzen sein kann, beweist die vorliegende Monographie.

Die Untersuchung will das Verhältnis zwischen altem und neuem Testament bei Ambrosius erfassen. Da der Bischof dazu keine besondere Darlegung gegeben hat, hält sich der Verf. an den Leitfaden der Lehre vom Gesetz, in der sich die Diskussion um das Verhältnis der beiden Testamente konzentriert. So erhalten wir eine detaillierte Darstellung der Gesetzeslehre des Ambrosius. Der erste Teil der Arbeit erhebt die Gedanken des Ambrosius anhand der Texte, im zweiten Teil folgt eine Darlegung der Lehre auf Grund der erarbeiteten Ergebnisse. Die Analyse geht aus von den im AT verwendeten Bildern, in denen nach Ambrosius das Gesetz gemeint ist, d. h. sie geht aus von der allegorischen Deutung von Texten durch Ambrosius: dem Bild der ausgestreckten Arme des Moses, der Ehe des Moses mit der Äthiopierin, der Hausmauer (Cant. 2, 9-12) usw. Dabei bringt Hahn jedesmal zuerst eine Analyse des Textes, darauf eine theologische Auswertung. Er fragt nach den theologischen Gedanken, welche in der Allegorese zum Ausdruck kommen, und nimmt dieser damit den Ruch absonderlicher Antiquiertheit. Ebenso wertet er die Zahlensymbolik des Ambrosius theologisch aus. Die Siebenzahl steht für das Alte Testament und das Gesetz, die Achtzahl für das NT, die Vierzig verbindet beide Testamente miteinander. Auch in dieser Zahlensymbolik kehren die Grundgedanken der ambrosianischen Gesetzeslehre immer wieder. Endlich werden die Äußerungen über das Gesetz in den Briefen und Traktaten vorgeführt. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchungen sind die folgenden: Das mosaische Gesetz stammt von Gott und ist Ausdruck des göttlichen Willens. Es ist wegen der Sünde gegeben. Zudem weist es auf Christus hin, wird aber von den Juden mißverstanden und schafft nicht das Heil. Im Evangelium wird das Gesetz erfüllt, d. h. Christus bringt das Ende des alttestamentlichen Gesetzes, indem das Evangelium an die Stelle des Gesetzes tritt. Gleichzeitig bleibt aber auch das Gesetz, da Christus neue Gebote gibt, welche die alten z. T. aufnehmen und ihren Sinn aufzeigen. Interessant ist, wie stark Ambrosius die Geschichte des Gesetzes und damit die Heilsgeschichte betont. Dieser heilsgeschichtliche Gesichtspunkt tritt besonders in der vom Verf. so genannten Zweibrüdertheologie hervor: Ambrosius sieht im Verhältnis zweier Brüder oder auch überhaupt zweier einander zugeordneter Personen (Isaak/Ismael; Sara/Hagar; Jakob/Esau; Kain/Abel usw.) die Beziehung der beiden Testamente ausgesprochen, insbesondere den Übergang des Heils von den Juden auf die Heidenchristen in der Geschichte, die Gott mit seinen Menschen hat. Der Bischof gliedert die Heilsgeschichte nach verschiedenen geschichtstheologischen Schemata: in einer Zweiteilung (Zeit des AT und Zeit des NT), Dreiteilung (Zeit vor Christus, Zeit der Kirche, Zeit der Vollendung) oder auch in mehrteiligen Geschichtsschemata. Am interessantesten ist die Dreiteilung, die sich mit der platonischen Stufenfolge *umbra, imago, veritas* verbindet. An

sich handelt es sich um den Gegensatz Erde (umbra) – Himmel (veritas), der verknüpft wird mit dem Gegensatz AT–NT. Im Bereich des NT zeigt sich nun auch ein Gegensatz zwischen irdischer und himmlischer Existenz, den Ambrosius in die Begriffe *imago* und *veritas* faßt. Von seinem heilsgeschichtlichen Denken kommt er dann zur Linie *umbra, imago, veritas*. Origenes hat dasselbe Schema (vgl. den Exkurs, Zur Herkunft und Bedeutung der Trias *umbra, imago, veritas*, S. 251 ff.), ist aber stärker an der dreistufigen Erhebung zur Erkenntnis orientiert, während Ambrosius die dreistufige Struktur der Heilsgeschichte hervorhebt.

Der Verf. verfolgt dann den Weg des Gesetzes durch die Heilsgeschichte und bringt bei der vormosaikalen Periode das Problem des Naturgesetzes bei Ambrosius zur Sprache. Hier befriedigt der etwas summarische Hinweis auf platonische und stoische Einflüsse nicht recht. Eine Nachfrage bei Cicero hätte sich gelohnt, wertvolle Hinweise finden sich bereits bei A. Schubert, Augustins *lex-aeterna* Lehre nach Inhalt und Quellen, Münster 1924. Für die Stellung des Ambrosius zu den Juden sind des Verfassers Ausführungen über die heilsgeschichtliche Bedeutung der Juden und seine interessante Anmerkung zur Affäre von Kallinikon (S. 373 A. 425) zu beachten: er verteidigt den Ambrosius nicht, der sich der Bestrafung fanatischer Christen, welche eine Synagoge in Brand gesteckt hatten, widersetzt, aber er deckt einige, bisher zu wenig berücksichtigte Motive des Ambrosius auf. Den Schwerpunkt dieses heilsgeschichtlichen Abschnitts bildet das Kapitel über das evangelische Gesetz bei Ambrosius. Christus erläßt ein Gesetz, das er in die Herzen der Christen schreibt. Er schenkt zusammen mit ihm die Gnade, welche die gefallene Natur wiederherstellt. Das Gesetz des AT wird in das Evangelium einbezogen: das Sittengesetz und das vergeistigte Kultgesetz. Freilich liegen hier die Einbruchstellen für den Einfluß des alttestamentlichen Kultgesetzes auf die Auffassung des christlichen Priestertums und auf die Formen der Liturgie. Die Geltung dieses vergeistigten Gesetzes auch im NT beruht darauf, daß Gott der Autor des Gesetzes ist. Ambrosius differenziert hier heilsgeschichtlich: das Gesetz des NT ist das vollkommene Gesetz, *vera lex*, es ist verinnerlicht (nicht nur der Ehebruch, sondern schon die Begierde wird getroffen) und es verschärft die Forderung durch die *lex caritatis*. Der Verf. unterläßt es, hier die Linie zu Pelagius, bei dem sich dieselben Gedanken finden, weiterzuziehen. Im Paulinismus des Ambrosius wie auch des Ambrosiaster liegen noch friedlich nebeneinander die Elemente, die sich bei Augustin und Pelagius radikalisieren und gegeneinander kehren.

Von der Gesetzestheologie her ergibt sich für das Verhältnis beider Testamente zueinander die Einheit der Testamente, die im Gedanken vom bleibenden Gesetz zum Ausdruck kommt – es ist wesentlich eine Einheit der Offenbarung –, und ihr Gegensatz, der vor allem durch die Grenzen des Gesetzes, sein Unvermögen zur Vergebung, und durch den Fortschritt der Heilsgeschichte bezeichnet wird.

Die Studie von Hahn, welche eine diffizile Materie bewältigt hat und deren Ergebnisse nur in Auswahl referiert wurden, ist wichtig für die abendländische Dogmengeschichte.

Mainz

R. Lorenz

Sancti Aurelii Augustini De fide rerum inuisibilium, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, De catechizandis rudibus, Sermo ad catechumenos de symbolo, Sermo de disciplina christiana, Sermo de utilitate ieiunii, Sermo de excidio urbis Romae, De haeresibus (= tomus XLVI C. C., Aurelii Augustini opera, pars XIII, 2). Turnholti (Brepols) 1969. LXII, 388 S., kart.

Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie (= tomi I–XII) et La (libri XIII–XV) C. C., Aurelii Augustini opera, partes XVI, 1 et 2). Turnhout (Brepols) 1968. CII, 776 S.

Minora et maiora augustiniens se côtoient parmi ces derniers nés du *Corpus christianorum*. Par l'ampleur et la diversité de son contenu, aussi bien que par

l'absence de toute indication sur les auteurs des éditions dans la page-titre, le tome XLVI ne laisse pas de surprendre. Quel principe rassemble des oeuvres de date, de volume, de contenu aussi curieusement hétérogènes? Il faut se rendre à l'évidence en se reportant au "conspectus totius collectionis" publié en 1969 dans la plaquette diffusée à l'occasion de la sortie du *De Trinitate* qui est doublement le cinquantième volume de la collection (par son rang dans le plan général, comme par son numéro d'ordre dans l'histoire réelle de l'édition) : le tome XLVI est l'exception que Linné lui-même était forcé d'admettre comme l'inévitable résidu de toute classification, si savante fût-elle. On le comprend d'autant mieux, lorsqu'il s'agit de répartir en des volumes de quelque conséquence une oeuvre aussi foisonnante que celle de saint Augustin.

Il reste que cette inévitable disparate s'accompagne d'une dissemblance notable dans l'intérêt des éditions des sept opuscles respectivement édités. Qu'il s'agisse de la consistance et des ambitions respectives des introductions, de l'autorité des éditeurs, du travail effectivement réalisé, l'on n'a guère fait pour assurer à un volume particulièrement morcelé un minimum suffisant d'homogénéité, de ces différents points de vue. Les excuses ne manquent pas, mais on regrettera que le maître d'oeuvre ne s'en soit pas simplement et clairement expliqué par une courte préface générale qui eût épargné au volume de commencer de manière aussi abrupte, par la "bibliographia selecta" des différents traités; le "conspectus materiae" final permet heureusement de remédier à cette entrée en matière un peu elliptique.

Cette bibliographie, qu'on eût préférée répartie en tête des différents ouvrages, rendra des services certains, même si elle est sélective pour la *Literatur* proprement dite. Les listes abondantes de manuscrits auraient dû être présentées par les différents éditeurs au cours de leurs études codicologiques préalables, sur lesquelles nous allons revenir.

Dès le lendemain de l'éd. Mac Donald de 1950, M. P. J. Van den Hout avait publié dans *VChr* une note critique sur l'établissement du texte du *De fide rerum inuisibilium*. Il faut en déduire que près de 20 années de travail ont abouti à cette édition fouillée du bref sermon, remanié avant son envoi au comte Darius. Raffinant encore la base critique de l'éd. Mac Donald (qui passe de 26 à 34 témoins, grâce, en particulier, à la collation de msc. parisiens du XII^e au XIV^e s.), tenant compte des observations critiques présentées à l'éd. antérieure, M. Van den Hout aboutit à un impressionnant stemma de type classique et à un texte modifié sur 33 points par rapport à la précédente édition. Il est dommage que la présentation de sa préface ait voulu resserrer par trop les résultats de son minutieux travail. Disons le une fois pour toutes, à l'adresse des responsables de la collection: pourquoi n'imposent-ils pas à leurs auteurs, pour leur préface, un *plan-type* qui permettrait de clarifier les sujets traités, et d'éviter aux auteurs de vouloir parfois dire tout à la fois, pour le casse-tête des lecteurs, ou d'omettre un minimum de présentation chronologique et littéraire de l'oeuvre éditée? Le regretté Alphonse Dain avait naguère, dans ses cours de critique textuelle à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, tracé des normes rationnelles sur ces différents points: que n'ont-elles été publiées et suivies par tant d'éditeurs qui mettent la charrue avant les boeufs, ou nous présentent une charrue sans boeufs... En l'occurrence, les trois pages qu'E. Evans a consacrées à une courte présentation de l'*Enchiridion* sont une politesse au lecteur dont on perçoit d'autant plus désagréablement l'absence en tête de plusieurs des autres éditions réunies en ce volume. En particulier, le *De fide* finit par faire l'objet d'une maigre page sur le problème de son genre littéraire, mais en fin de préface, ce qui n'est point rationnel. Fait plus grave, qui relève du mélange et non plus de la lacune: la construction du stemma, beaucoup trop allusive (il aurait fallu donner en note, et explicitement, les variantes de "clivage" grâce auxquelles sont apparentés les manuscrits et distingués les familles), est *mêlée* avec la présentation des témoins... dont le conspectus général par lieux de conservation est d'ailleurs donné en dehors de la préface, en tête du volume (cf. supra!). Le lecteur courant sautera une présentation aussi indigeste et elliptique; le lecteur plus technicien est réduit à s'énerver en feuilletant pour ses péchés le texte et la préface tout à la fois... Il

attendait que le titre fût discuté en tête de préface, selon l'usage: il ne trouvera le paragraphe afférent que juste avant la fin de la préface. Il y a là des malfaçons extérieures de présentation qui déparent une édition certainement sérieuse, profitable, et en progrès sur celles qui l'ont précédée.

Comme les jours, les éditions se suivent et ne se ressemblent pas. Si l'éd. Evans, dans sa préface, gagne en élégance et en clarté, c'est au prix de la précision. Il suffit de comparer les 5 msc. retenus avec les . . . 5 pages des listes données pour les témoins msc. de cet ouvrage en introduction générale, pour se rendre compte que l'éd. Evans s'est peu souciée de l'histoire d'un texte important et très lu au Moyen Age. Sous cet angle, sa préface est bien décevante: l'effort de construction d'un embryon de stemma est à peu près nul. L'édition est élégante, maniable, mais l'auteur ne nous dit même pas sur quels points il a été amené à modifier le texte par rapport aux édd. précédents. Et qu'y a-t-il dans l'éd. Barbel (Düsseldorf, 1960: donc une date intermédiaire entre l'éd. Evans de 1953, et sa présente reprise en 1968)? La bibliographie initiale se borne à la ranger parmi les "traductions"; on aurait aimé savoir s'il ne s'y trouvait aucune donnée susceptible de fournir un apport nouveau à l'établissement du texte: il faudrait toujours que cela fût dit dans les édd. du C. C. qui reprennent des édd. déjà publiées.

On annonçait depuis assez longtemps l'édition I. B. Bauer du *De catechizandis rudibus*, texte capital pour lequel nous en étions encore pratiquement à l'éd. des Mauristes, fort peu modifiée par les édd. Christopher et Krüger dans la première partie de notre siècle. Les deux méchantes pages d'introduction s'avèrent ici bien décevantes. L'auteur déclare négligemment avoir choisi sur la "trentaine" de msc. conservés une "vingtaine" des plus anciens. Il ne les présente pas. Il déclare "la tradition du texte bonne, mais impossible à illustrer par un stemma à cause des contaminations" (*sic*). Puis il se ravise, et nous donne néanmoins le stemma partiel de quatre d'entre eux, comme sans conviction. Une boutade de Paul Maas, une page de remarques dispersées sur quelques détails critiques: *exit editor* . . . On ne doute pas, à regarder d'un peu près, que le travail d'édition proprement dit ait été très sérieusement fait, avec l'aide du jeune philologue Manfred Kertsch, que l'éditeur a la courtoisie de remercier dans sa préface. Mais comme cette préface écourtée et assez désinvolte est décevante: on ne nous y dit même pas sur quels points (sinon pour quelles raisons) le texte a été modifié. L'auteur s'est-il réservé pour une *editio maior*? En ce cas, il a le tort de n'en rien dire; et lorsqu'on voit l'éd. Mutzenbecher du *De sermone Domini in monte* (cf. notre c. r. dans *REL*, t. 46, 1968, p. 472), ou celle du *De Trinitate* (cf. *ici inf.*), on regrette un peu que ce grand texte de la catéchèse augustinienne ait été introduit aussi maigrement.

On peut passer plus vite sur les *minora* qui suivent. R. Vander Plaetse a renoncé à se mesurer avec les Mauristes pour le *Sermo de symbolo* . . .: "hanc editionem minime criticam uocari uolumus" (p. 183): dont acte. Le même éditeur dit dans sa préface du *Sermo de disciplina christiana* une chose bien étonnante. Il se déclare en effet "incapable de tracer la parenté des différents msc.", mais affirme aussitôt qu'on peut "aisément distinguer trois familles" et il les énumère: au nom de quels critères? Le saurons-nous jamais . . . Le troisième travail du même éditeur, l'édition du *De haeresibus*, est en fait la mise au point d'un travail bien plus approfondi du P. Beukers, dont la vue avait trop baissé pour qu'il pût mener seul à bien son édition; dans le sillage de ce travail sérieux, l'éditeur a complété ici le dossier par des collations supplémentaires, il présente ses témoins, donne un stemma (malheureusement en le justifiant trop brièvement) et d'abondants apparats ("loci paralleli" et additions diverses au texte augustinien originel). Bref, à l'école du P. Beukers, R. Vander Plaetse se montre capable de mieux faire. Il implore le lecteur "ut mihi iuueni ueniam des". Soit; mais il faut en premier lieu lui conseiller: "brush your latin"; passons sur les entorses à la concordance des temps ou sur un complément de comparatif au datif (p. 183); mais comment a-t-il pu laisser passer (p. 203) un étonnant "discernebis" (*sic*)? Rien à dire du *De utilitate ieiunii* et du *De excidio Vrbs*: ils reprennent des éditions naguère publiées à Washington par S. D. Ruegg et M.-V. O'Reilly.

Comme il seyait à l'importance de l'oeuvre, le *De Trinitate* a fait l'objet d'une édition d'une tout autre envergure. Ses auteurs ont malheureusement disparu avant d'en voir la publication, qui leur est dédiée de manière émouvante par leurs "filiis hanc editionem instruentibus" à la p. (V) (mais il aurait fallu relire cette belle épigraphe en capitale: ADHELANTES y doit être lu ANHELANTES; et le cliché du *cod. Paris. n. a. l. 1445* est à la fois terne, peu net et cadré de façon vieillotte: quand se décidera-t-on à la beauté d'une "pleine page" en héliographe – une telle édition le méritait). La centaine de pages d'introduction est d'une lecture à la fois aisée et très attachante: enfin des auteurs qui expliquent avec soin toutes les étapes de leur recherche complexe, et d'une façon intelligible pour le lecteur! Les voici donc, comme tous leurs confrères les éditeurs actuels des oeuvres d'Augustin, au pied du mur: l'indestructible édition des Mauristes, "monumentum aere perennius". Que faire, sinon constater d'abord l'inanité de ses efforts face à l'excellence du travail de ces anciens? Mais il reste beaucoup à faire par une longue patience, grâce à la collation d'une large tradition msc. à présent mieux connue, à l'exploration de la tradition indirecte, à la situation du texte face aux sources, aux témoignages contemporains (augustinien ou non), au long sillage des utilisateurs ultérieurs... Les 30 pages serrées qui présentent en colonnes (bravo pour cette présentation aérée et commode) la multitude de nouvelles lectures par rapport à l'édition des Mauristes nous donnent d'emblée une idée de la richesse de la moisson (p. XV–XLV). Comment est-on parvenu là? C'est ce que nous explique la suite de cette préface. Les éditeurs ont collationné tous les témoins manuscrits les plus anciens (du VIII^e au XI^e s.: plus de 50) avec les plus anciens témoins de la trad. indirecte (du V^e au IX^e s.). Ils ont reconnu le caractère précoce de la contamination et de la correction qui affectent sans exception tous les témoins actuellement conservés, mais tenu compte de la solidité relative des leçons supportées par un groupement de témoins très anciens de bonne qualité. Ils ont abouti à un stemma expressif et prudent (p. LXXIV): la corruption mutuelle n'y permet pas de construire de façon cohérente les branches inférieures, mais deux accidents massifs (présence ou absence du fragment *Trin.* I, 8, 36–41; et de deux types de capitulation) permettent de distinguer trois grandes classes de témoins anciens, dont l'une "contaminée" au niveau d'un sous-archétype par l'autre branche de la tradition. Une bibliographie considérable termine cette préface; une seule étrangeté s'y remarque: comment Paul Monceaux a-t-il pu, dans la France de 1908 (!), présenter à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres une communication *en langue allemande* sur la chronologie augustinienne? En fait, cette prétendue *Notiz über die Chronologie der Werke Augustins* s'appelle *Sur la date des Confessions*: de l'inconvénient de ne pas vérifier les titres d'une bibliographie générale sur les publications originales...

Une claire liste de toutes les abréviations (manuscrits et témoins indirects) nous fait déjà pénétrer dans l'édition proprement dite. Elle sera indispensable non seulement par sa nouveauté et sa qualité, mais par les richesses exceptionnelles de son quadruple appareil: "fontes et testimonia", liste des témoins de la page, références aux témoins indirects de la tradition; enfin un appareil critique savamment allégé de l'indication des témoins secondaires par une signalisation appropriée, mais délicate à bien manier. Cinq appendices et deux index complètent dignement cette "édition du siècle" qui conservera à la mémoire de ses auteurs la gratitude durable des philologues.

Une telle édition caractérise bien la difficulté, les limites, le renouvellement des perspectives de la critique textuelle, dans le domaine des écrivains chrétiens latins. La richesse complexe de leur tradition manuscrite et de leur tradition indirecte engage à présent la philologie dans des tâches qui s'orientent de plus en plus, du moins pour les oeuvres majeures, vers la contribution de l'histoire des textes à l'histoire du christianisme et de la culture dans l'Occident médiéval. La critique textuelle tend ainsi à ne plus être une simple technique, une commode "ancilla" au service de la *Kirchengeschichte* et des autres sciences sacrées. A condition d'en payer le prix, l'éditeur peut et doit devenir, avec ses méthodes propres, un historien à part entière, capable d'apporter à ses confrères des perspectives neuves sur la diffu-

sion médiévale des textes chrétiens anciens. Tâche difficile, mais passionnante, qui, pour rester proportionnée aux forces humaines, requerra souvent le travail d'une équipe: les nombreux et chaleureux remerciements que les regrettés auteurs de cette édition du *De Trinitate* ont exprimés à la fin de leur préface le montrent bien.

Paris

Jacques Fontaine

Karl-Heinrich Lütcke: „Auctoritas“ bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs (= Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft Heft 44). Stuttgart (Kohlhammer) 1968. 223 S., kart. DM 48.-.

Nützlicher als alle Affekte, die sich in der heutigen Autoritätsdiskussion entladen, ist eine sachliche Klärung des Phänomens der Autorität. Der Verf. leistet hierzu einen Beitrag, indem er historisch-philologisch nach dem auctoritas-Begriff, der ja eine römische Schöpfung ist, fragt und seine Funktion in einem bedeutenden und folgenreichen theologischen Entwurf, dem System Augustins, untersucht.

Als Bedeutungsmittel des klassisch-römischen auctoritas Begriffs kristallisiert sich heraus: auctoritas als maßgeblicher Einfluß einer Persönlichkeit, der auf deren Qualitäten beruht; maßgebende, auf Rechtsmacht oder Persönlichkeitsmacht beruhende Urheberschaft zum Schutze anderer. Als Überzeugungskraft einer Person steht auctoritas in Gegensatz zur Zwangsgewalt der potestas. Der Verf. weist zudem nach, daß ein Grundproblem Augustins, das Spannungsverhältnis zwischen auctoritas und ratio, bereits in der römischen Literatur, insbesondere bei Cicero auftaucht. Die lateinischen Kirchenschriftsteller übernehmen den auctoritas Begriff nicht aus der lateinischen Bibel, sondern aus dem profanen Bereich. Doch wird die Verwendung von auctoritas zur Bezeichnung des Willens Gottes, die im antiken Rom nicht üblich war, bestimmend für den christlichen auctoritas Begriff und bereitet die Einebnung des Unterschieds zwischen auctoritas und potestas vor. Aus der Untersuchung der griechischen Analogien zum auctoritas Begriff (*ιστορία, ἦθος, κρίσις, βεβαίωσις, ἀξίωμα* und der in der griechischen Patristik erst entwickelte Begriff der *ἀθθεντία*) ist festzuhalten, daß der Logosbegriff die in der lateinischen Sprache gegensätzlichen Begriffe von auctoritas und ratio miteinander verbindet.

Augustin kennt durch seine rhetorische Schulung und Cicero den römischen auctoritas Begriff, nimmt aber (über Ambrosius) auch die kirchliche Nuancierung auf, die durch Anwendung des auctoritas Begriffs auf Gott eine Annäherung der auctoritas an die potestas und zwar in Richtung auf unumschränkte Herrschaft, bewirkt hatte. Beide Elemente prägen seinen auctoritas Begriff.

Der Verf. untersucht zunächst die Funktion der auctoritas bei Augustin. In der Kraft, die Wahrheit bei den Ungebildeten durchzusetzen, in der ethischen Funktion der Anleitung zum sittlichen Leben, als Weg zur Erkenntnis, indem sie den Menschen mit Gegenständen bekannt macht, welche der eigenen Erfahrung nicht zugänglich sind, in der Erweckung von Vertrauen, ohne das menschliche Gemeinschaft nicht bestehen kann, erweist sich die auctoritas als hilfreiche Macht. Fragt man nach dem Träger der Autorität, so ergibt sich die Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Autorität. Im Zentrum steht bei Augustin die auctoritas divina. Gottes Autorität wird erfahrbar in der Autorität Christi. Die Bemerkung, daß Augustin die divina auctoritas auf die Autorität Christi (d. h. des historischen Jesus) gründe, ist zwar nicht falsch; der Verf. hätte aber seiner eigenen Beobachtung (S. 127 Anm. 618): Gott als auctor des Seins ist oberste auctoritas, mehr Gewicht einräumen müssen. Die Theologie Augustins ist durchaus theozentrisch und immun gegen die Gefahr moderner christozentrischer Entwürfe, die Christus beibehalten, aber Gott aufgeben – was faktisch auch den Verlust Christi bedeutet.

Die divina auctoritas Christi wird fortgesetzt und vermittelt durch Bibel und Kirche und begegnet so der Gegenwart. Es kann hier auf die beachtenswerten Überlegungen des Verf.s zum Problem Schrift – Tradition – Kirche nicht näher eingegangen werden. Wenn er freilich sagt, die Autorität der Kirche sei das in der Verkündigung

des Predigers gegenwärtig gewordene und personal bezeugende Wort der Bibel (S. 146), so fürchte ich, daß dieser Augustin zu protestantisch ist.

Die Untersuchung über den vielverhandelten Komplex *ratio – auctoritas* endet mit dem Ergebnis, daß der Autoritätsglaube nicht von der Vernunft isoliert ist. Die *vera ratio* hat denselben Ursprung wie die *auctoritas divina*: im göttlichen Logos. Die rationalen Akte, welche dem Autoritätsglauben vorausgehen, die *consideratio cui sit credendum* und *cur sit credendum*, können jedoch nicht die Notwendigkeit beweisen, eine bestimmte Autorität anzuerkennen. „Der Autoritätsglaube im Sinne Augustins ist ein Akt, der sich innerhalb des vernünftigen Denkens vollzieht, für den aber nicht im streng wissenschaftlichen Sinne Rechenschaft abgelegt werden kann“ (S. 195). Das ist durchaus sachgemäß, liegt es doch im Wesen der Autorität, zumal der göttlichen, daß sie sich aus sich selbst begründet.

Man bewegt sich in dem Buch von Lütcke auf solidem Boden.

Mainz

R. Lorenz

Mittelalter

Johannes Janota: Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter (= Mühener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 23). München (Beck) 1968. X, 307 S., kart. DM 44.–.

Das Ziel dieser für den Druck überarbeiteten Tübinger Dissertation „läßt sich am knappsten auf den Nenner folgender Frage bringen: Zu welcher Gelegenheit und von wem wurden im Mittelalter deutsche geistliche Lieder gesungen?“ (S. 265). Auf den Begriff *Kirchenlied* verzichtet Janota und wählt für das deutsche Lied in vorreformatorischer Zeit „den unvorbelasteten Terminus Geistliches Lied“ (S. 4).

Im ersten Kapitel der Arbeit (A. Der mittelalterliche Liturgiebegriff, S. 5–32) wird nach einer Liturgiedefinition für das Mittelalter gesucht: die nachtridentinische Auffassung wird zur Basis des mittelalterlichen Liturgieverständnisses: „Bei der Betrachtung der vortridentinischen Verhältnisse löst sich . . . das Bild der liturgischen Einheit . . . in eine für unser heutiges Bewußtsein erstaunliche Mannigfaltigkeit auf“ (S. 13). Die Frage, ob es sich hierbei um wirklich selbständige Formen oder um Variationen „eines fixierten Ritus“ handelt (S. 14), wird vom Verfasser für die nachkarolingische Epoche zugunsten des einheitlichen Ritus entschieden, dessen Abwandlung sich in der Vielfalt der liturgischen Formen zeige, ohne daß sich Liturgie und fromme nichtliturgische Übungen (d. h. *actiones liturgicae* und *pia exercitia* gemäß der *Instructio* der Ritenkongregation vom 3. 9. 1958, s. Janota S. 6) in allen Fällen genau abgrenzen lassen (S. 24). Für das Mittelalter schlägt Janota zunächst die Umformulierung der Liturgiedefinition der *Instructio* vom 3. 9. 1958 („*sunt actiones liturgicae illae actiones sacrae, quae . . . secundum libros liturgicos a Sancta Sede approbatos . . . peraguntur*“) vor: „*. . . secundum libros liturgicos ab Episcopo approbatos . . .*“ (S. 26); doch wird der so gewonnene mittelalterliche Liturgiebegriff später modifiziert zu: „*. . . gemäß den dazu bestimmten und der bischöflichen Jurisdiktion nicht widersprechenden liturgischen Büchern . . .*“, woraus sich „ein brauchbares Kriterium zur Unterscheidung liturgischer von nichtliturgischen Handlungen“ (S. 30) bzw. „liturgischer und nicht liturgischer Gottesdienste“ (S. 31) ergeben soll. Für die geistlichen Lieder „ergibt sich . . . die Doppelfrage: 1) ob sie integrierender Bestandteil des liturgischen Aktes sind, dessen Fixierung in einem liturgischen Buch wenigstens bezeugt ist; 2) ob sie nicht im Widerspruch zur episkopalen Jurisdiktion stehen“ (S. 31).

Im umfangreichen zweiten Kapitel (B. Zur gottesdienstlichen Funktion der geistlichen Lieder, S. 33–244) untersucht Janota die Stellung der geistlichen Lieder innerhalb der Meßfeier, der Predigt und des Kirchenjahres: für die Meßfeier läßt sich

„in vorreformatorischer Zeit kein Gesang eines deutschen geistlichen Liedes in liturgischer Funktion nachweisen . . . Selbst für einen außerliturgischen Begleitgesang in deutscher Sprache . . . ließen sich bislang keine eindeutigen Belege finden“ (S. 63). Die Predigtlieder konnten zwar innerhalb der Meßliturgie gesungen werden, doch kommt ihnen als „Teilen der liturgisch nicht genau festgelegten Predigt . . . keine liturgische Qualifikation zu“ (S. 71). Dies gilt auch für die Lieder zum Advent (S. 92); doch „zeichnet sich bei den Übertragungen lateinischer Gesänge des Weihnachtsfestkreises ein Unterschied ab zwischen liturgischen Hymnen und Sequenzen und den nichtliturgischen lateinischen Liedern“: die liturgischen Texte werden seltener übertragen (S. 105). Gemäß seiner Grundthese, daß bereits für das Mittelalter liturgische Handlungen von nichtliturgischen getrennt werden können, kommt Janota für die geistlichen Lieder des Osterfestkreises, der übrigen Feste sowie der Prozessionen und Wallfahrten zu einem ähnlichen Ergebnis.

Im letzten Kapitel (C. Zur Terminologie der geistlichen Lieder, S. 245–273) weist der Verfasser auf die Entstehung des deutschen geistlichen Liedes: ein nichtliturgischer (lateinischer) Gesang konnte „als weiterführender Zusatz zur Ausschmückung der Liturgie dienen“ (S. 249); dies gilt auch für die deutschen geistlichen Lieder: „Wenn sie in den unmittelbaren Umkreis der Liturgie traten, fanden sie sich als Interpolation des lateinischen, liturgischen Textes, als Akklamation und Tropus“ (S. 250). Aus einem Überblick über die Stellung des deutschen geistlichen Liedes innerhalb der gesellschaftlichen Gruppen „ergibt sich, daß neben der liturgischen Norm eine soziologisch faßbare Verschiedenheit von Gemeinde und religiösen Gemeinschaften im Liedschaffen wirksam wird“ (S. 264). Eine Typologie des geistlichen Liedes nach seiner Gebrauchsfunktion folgt (S. 271): In die Liturgie vermochte das deutsche Lied demnach nicht aufzusteigen; Gemeinde- und Chorlied gehören zum liturgienahen Gottesdienst, während Konventikel- und Gemeinschaftslied der privaten Frömmigkeit zuzuordnen sind.

Mit diesen Hinweisen sind nur die Grundzüge der Arbeit skizziert, ohne daß die Fülle des ausgebreiteten Materials hinreichend gewürdigt ist; der behandelte Stoff wird für den Benutzer durch ein Register der lateinischen und der volkssprachlichen Gedichtanfänge erschlossen. Über die vorliegende Dissertation wurde bereits geäußert, daß sie „gleichsam unter der Hand zu einem quellenkundlichen und bibliographischen Nachschlagewerk geworden ist“;¹ darüber hinaus ist die Entscheidung Janotas für den neutralen Begriff geistliches Lied (statt Kirchenlied) hervorzuheben, da sie die kritische Haltung des Autors beweist. Der Verfasser vermeidet den Fehler, mit der Übernahme eines fixierten Begriffs auch einen Sachverhalt zu präjudizieren, zwar für das geistliche Lied selbst, nicht jedoch für dessen Stellung im religiösen Leben des Mittelalters, denn der moderne Liturgiebegriff wird, geringfügig modifiziert, trotz aller gegenteiligen Versicherungen als auch für vortridentinsche Verhältnisse maßgebend erachtet. Ein Überblick über die Entwicklung der abendländischen Liturgie² aber läßt erhebliche Zweifel an Janotas Deduktion aufkommen; damit sind die versuchte Typologie des deutschen geistlichen Liedes und die Folgerung, es habe keine liturgische Funktion, zumindest problematisch.

Wuppertal

Maria Therese Sünger

¹ Gerhard Hahn über Johannes Janota, in: Germanistik, 10. Jg., Tübingen 1969, S. 769.

² Vgl. Theodor Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965, bes. Kap. III (Die Periode der Auflösung, Wucherungen, der Um- und Mißdeutungen: Von Gregor VII. bis zum Konzil von Trient); diese Arbeit wird von Janota eigenartigerweise nicht erwähnt.

Alberti Magni Opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda, apparatu critico, notis, prolegomenis, indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside:

Tomus VII 1 De anima ed. Clemens Stroick O.M.I., Münster (Aschendorff) 1968. XXII, 284 S., kart. DM 146.–

Tomus XIV/1 1 Super Ethica Commentum et quaestiones. Tres libros priores primum ed. Wilhelmus Kübel, ebd. 1968. XIV, 219 S., kart. DM 115.–

Mit dem Kommentar zu den drei Büchern De anima des Aristoteles führte Albert d. Gr. in den Jahren 1254–1257 sein großes wissenschaftliches Programm weiter und erklärte den Lateinern die aristotelischen Schriften. Er begann diese Arbeit während seiner Kölner Lehrtätigkeit (1248–1254) mit der Erklärung der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles. Eine Vorarbeit zu diesem Programm und in etwa eine Einübung in das Programm sind die Quaestiones zur nikomachischen Ethik, die Albert um 1250 in Köln diskutierte und die Alberts Schüler Thomas von Aquin dort hörte und (wenigstens teilweise) mitschrieb. Die genannte Themenfolge „Naturphilosophie – Moralphilosophie – Psychologie (Anthropologie)“ und die Zusammenarbeit der beiden Denker Albert und Thomas sind überaus aufschlußreich für die mit der programmatischen Hinwendung zur aristotelischen Philosophie vollzogene Wende in der Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts. Die Erforschung dieser Wende hat für die Theologie und Philosophie nicht nur geschichtlichen Wert, da wir gegenwärtig in einer ähnlichen Situation stehen, die eine neue Hinwendung zur Naturphilosophie und Moralphilosophie fordert, Alberto Magistro. Das Albertus-Magnus-Institut in Bonn, dessen Präsident, der H. H. Protonotar Prof. Dr. B. Geyer, jüngst den neunzigsten Geburtstag feiern durfte, verdient für die Text- und Editionsarbeit hohe Achtung und Anerkennung.

1. Der Anima-Kommentar Alberts, dessen Edition Clemens Stroick, derzeit Professor in Ottawa, besorgte, ist von Fragmenten und Exzerpten abgesehen in 46 Handschriften des 13.–15. Jahrhunderts überliefert und auch in verschiedenen (unkritischen) Drucken verbreitet. Entsprechend dem für die Albert-Ausgabe maßgebenden Selektionsprinzip der ursprünglicheren, besseren Überlieferung, das p. 6 v. 7–8 an einem konkreten Beispiel demonstriert wird, werden drei Führungshandschriften als Textgrundlage ausgemacht. Dazu gehört auch Cod. lat. Paris. Mazarin. 3462, eine Handschrift des 13. Jahrhunderts, die Alberts Kommentar zusammen mit dem des Averroes enthält, und zwar neben den beiden Übersetzungen, den griechisch-lateinischen des Jakob von Venedig und der arabisch-lateinischen des Michael Scotus, der auch den großen Kommentar des Averroes zu De anima übersetzt hatte. Keine Erklärung könnte den literarischen Ort des Anima-Kommentars Alberts besser verdeutlichen als diese Synopse der doppelten Übersetzung und doppelten Erklärung.

Albert benutzte beide lateinischen Übersetzungen, nicht aber die Rezension des Wilhelm von Moerbeke. Den Vorzug gab er aber mit Recht der griechisch-lateinischen des Jakob von Venedig. Auf der Grundlage mehrerer Handschriften hat Cl. Stroick einen sehr zuverlässigen Text dieser Übersetzung erarbeitet und mitditiert. Damit ist die Lektüre des Kommentars von Albert wesentlich erleichtert. Ebenso bieten die zahlreichen Verweise auf die von Albert angeführten bzw. verwerteten Quellen gute Interpretationshilfen. Albert legte im Gespräch und in der Auseinandersetzung mit den griechischen und arabischen Philosophen die aristotelische Psychologie aus, ohne sich aber von diesen festlegen zu lassen. Nur spärliche Auslegungshilfen vermag aber die Edition zu den Stellen zu geben, an denen Albert die „moderni“ und „socii“ zu Wort kommen läßt und an denen er sich mit den „Latini philosophi“ auseinandersetzt. Diesen wirft er I tr. 2 c. 15 ed. 58 vor, mit der Annahme von drei Substanzen der Seele die Einheit des Menschen aufzulösen. Lib. III tr. 2 c. 1 ed. 177 äußert er sich sehr abfällig über deren Lehre vom intellectus possibilis, III tr. 2 c. 11 ed. 191 bezichtigt er sie des Platonismus und wirft ihnen III tr. 3 c. 10 ed. 220 Mißverständnis der aristotelischen Philosophie vor. In dem Maße, in dem Albert bei der Auslegung der aristotelischen Psychologie auf die Erkenntnisse der Natur des Menschen insistiert (vgl. II tr. 3 c. 6 ed. 105), spricht er seinen Kollegen diese Kenntnis ab (I tr. 2 c. 15). War Albert d. G. Vertreter eines neu-

platonischen Aristotelismus oder Wegbereiter des averroistischen Aristotelismus? Oder hat Albert den christlichen Aristotelismus grundgelegt? Diese noch immer offenen Fragen werden vom Anima-Kommentar her weitere Klärung erfahren. Zu dieser Klärung trägt nicht nur die Lehre vom Intellekt im 3. Buch des Kommentars bei, sondern auch die Ausführungen im 1. Buch über das Wesen der Seele. Sehr bemerkenswert ist das 2. Buch, in dem untersucht wird, daß und wie die Seele Formwirklichkeit ist und als solche die vegetativen, sensitiven und intellektiven Kräfte umfaßt.

Die Gliederung des Textes, der Varianten- und Anmerkungsapparat sind übersichtlich. Die beiden Autorenverzeichnisse und vor allem der umfangreiche Sachindex sind ein wertvolles Instrumentarium für die weitere literargeschichtliche und problemgeschichtliche Forschung. Die halbe Seite der Corrigenda und Addenda (p. 284) kann und wird man noch anfüllen. Aber das opus ist vollendet.

2. Albert d. G. schrieb im Rahmen seiner Aristoteles-Auslegung den großen Kommentar zur nikomachischen Ethik des Aristoteles, der in den alten Albert-Ausgaben verbreitet ist. Vor diesem Werk hatte er aber bereits in den Jahren zwischen 1250 und 1252 sämtliche 10 Bücher dieser Ethik in der Form von Quästionen disputiert („*expositio cum quaestionibus*“). Nach der durchaus glaubwürdigen Nachricht des Thomas-Biographen Wilhelm von Tocco hat Thomas als Theologiestudent in Köln diese Quästionen mitgeschrieben. Sie blieben bislang unediert, ja bis zu Beginn dieses Jahrhunderts unbekannt. Nach den Vorarbeiten von G. Meersseman und K. Feckes hat nun Wilhelm Kübel vom Albertus-Magnus-Institut in Bonn die Edition übernommen und in einem ersten Faszikel die Bücher I–III dieses Kommentars vorgelegt.

Die sorgfältigen und instruktiven Prolegomena (V–XIV) informieren über die Echtheit des Werkes, die Zeit und die näheren Umstände der Abfassung desselben. Sie rechtfertigen den Titel „*Super Ethica commentum et quaestiones*“, der nicht von Albert stammt und auch nicht ursprünglich ist; sie erläutern die Gliederung und die literarische Methode des Kommentars. Ferner werden die handschriftliche Überlieferung beschrieben, die *ratio edendi* begründet und die Übersetzungen der nikomachischen Ethik, die Albert benutzte, untersucht. Albert konnte erstmals die von Robert Grosseteste (zwischen 1240 und 1249) besorgte lat. Gesamtübersetzung der nikomachischen Ethik verwenden. W. Kübel hat dankenswerterweise dem Kommentar Alberts diese Übersetzung beigegeben. Gelegentlich zog Albert auch die sogenannte „*Ethica vetus*“ und „*nova*“ heran, die nur die ersten drei Bücher enthielt. Alberts Hinweise auf eine „*translatio alia*“ der Ethik und auch der *Metaphysik* geben aber noch manche literargeschichtliche Fragen auf, die durch die Erforschung des Aristoteles Latinus weiter geklärt werden müssen.

Die Tatsache, daß Albert als erster unter den lateinischen Philosophen des 13. Jahrhunderts die ganze nikomachische Ethik kommentierte, zeigt zugleich auch die Bedeutung des Kommentars an. In sachlicher und problemgeschichtlicher Hinsicht liegt die Bedeutung des Ethikkomentars Alberts in der unterschiedenen Hinwendung zur Moralphilosophie des Aristoteles. Diese Hinwendung bedeutet die Abkehr von der *Ethica civilis*, der politischen Ethik der Stoa und die Hinkehr zur Individualethik des Aristoteles (mit der damit verbundenen Option für die *vita contemplativa* und die personale „subjektive“ Vollkommenheit). Diese geistesgeschichtliche Wende wird deutlich im Inhalt der drei ersten Bücher: in der Bestimmung des Moralwissens und der menschlichen Vollkommenheit (Glückseligkeit) (1. Buch), in der Analyse des Tugendbegriffes und in der individualethischen Wertung der „natürlichen Tugenden“ (2. Buch) und schließlich bei der Erörterung des sittlich-freien Handelns des Menschen, speziell bei der Darlegung der Tugenden der Tapferkeit und der Mäßigung (3. Buch).

Da ist noch ein anderer Gesichtspunkt, unter dem Alberts Ethikkommentar besonders interessant wird! Viele Gründe sprechen dafür, daß wir den Kommentar in der Nachschrift (*Reportation*) des Thomas von Aquin vor uns haben. Des Thomas Anteil an der Abfassung des Kommentars kann nur durch einzelne begriffsgeschichtliche Untersuchungen erhellt werden. Ein Vergleich der beiden vorliegenden Kommentare Alberts *Super Ethica* und *De anima* zeigt sehr bemerkenswerte Unter-

schiede, beispielshalber in der Frage nach der Einfachheit der Seele, Super Ethica I lect. 15 n. 89 ed. 79 b und De anima I tr. 2 c. 15 ed. 58 b, oder im Verständnis des intellectus agens, Super Ethica II lect. 4 n. 119 ed. 106 und De anima III tr. 3 c. 11 ed. 221–223, tr. 2 c. 18 ed. 205 a. Wie keine andere Schrift Alberts ist der Ethikkommentar für die Thomas-Interpretation bedeutsam.

Bochum

Ludwig Hödl

Klaus Ganzer: Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 9). Köln/Graz (Böhlau) 1968. XII, 469 S., kart. DM 54.–

Ein wichtiges Kapitel päpstlicher Einflußnahme auf die Kirche ist die Besetzung der Bistümer. Direkte Einwirkung des Papstes auf romunmittelbare Bistümer gab es schon immer, die Ausdehnung auf die anderen Diözesen im 13. Jahrhundert ist Gegenstand dieser Untersuchung von Ganzer. Einerseits betrachtete er die Dekretalengesetzgebung und zieht auch die Kommentare der Kanonisten heran, andererseits geht er der Rechtswirklichkeit nach und sucht aus den Registern diejenigen Urkunden heraus, die Reservationen und andere päpstliche Eingriffe enthalten. Notwendig ist dabei der Standpunkt des Betrachters von der Kurie her bestimmt, nicht von der Geschichte des einzelnen Bistums. So bietet G. einen Ausschnitt aus dem Jurisdiktionsprimat, der eng mit dem Finanzwesen Roms verknüpft ist. Als Quellen bieten sich vor allem die Vatikanischen Register an, daneben die bei Potthast verzeichneten Papsturkunden. Die lokale Überlieferung wurde nur dann mit herangezogen, wenn sie bei Potthast genannt war. Richtig ist der Rückgriff auf die Originale der Register, da die Editionen bekanntlich teils erhebliche Mängel aufweisen. Wie weit mit praktischer Durchsetzung zu rechnen ist, wenn das Register die einzige Überlieferung bietet, muß man sich zumindest fragen.

Im *Liber Extra* sind die rechtlichen Bestimmungen zur Bischofswahl zusammengefaßt; das Reservations- und Provisionswesen wird bis Bonifaz VIII. gewohnheitsrechtlich weiterentwickelt. Die Mitwirkung des Papstes bei der Besetzung von Bistümern erfolgt durch Konfirmationen, Genehmigung von Postulationen, Entscheidung über Appellationen, Reservationen. Gregor IX. übte noch Zurückhaltung. Innocenz IV. nahm Reservationen kraft päpstlicher Vollgewalt vor und gebrauchte Wahlverbote als politische Kampfmittel gegen Friedrich II., nach dessen Tod die Ernennung der Bischöfe Siziliens durch den Papst beinahe zur Regel wurde. Ausführlicher abgehandelt wird noch die Problematik der *maior et sanior pars* (S. 12–16).

Das rechtliche Fundament (S. 52–69) boten Verstöße gegen die Bestimmungen der kanonischen Wahl oder Reservationen aus der *plenitudo potestatis*. Benefizienrecht und Bischofswahlrecht gehören zum Bereich des rein positiven Rechts in der Kirche. Daran ist der Papst wegen seiner Vollgewalt nicht gebunden. Für Dispensen vom geltenden Recht ist allerdings nach Innocenz IV. ein Grund notwendig, sonst muß eine *iusta causa* vorliegen. Hostiensis betont die sittliche Verantwortung des Papstes bei der Ausübung seiner Gewalt, und Aegidius Romanus fordert, der Papst solle nur „*ex causa rationabili*“ den Kapiteln die Wahl verunmöglichen. Die Praxis geht jedoch über diese Einwände hinweg. In der Dispositio von Provisionsurkunden wird die *plenitudo potestatis* zuerst unter Innocenz IV. als Begriff faßbar. In den Arengen spiegelt sie sich am deutlichsten in der Dekretale Clemens IV., „*Licet ecclesiarum*“ (= VI 3. 4. 2).

Bei der Untersuchung der Motive (S. 77–82) zeigt sich die Bedeutung des finanziellen Aspekts, in erster Linie der Servitien, wenn dafür auch die Quellengrundlage im 13. Jahrhundert noch nicht sehr breit ist. Doch spielen auch politische Gesichtspunkte eine Rolle, besonders bei Innocenz IV.

Der von den Zeitgenossen häufig, meist in satirischer Form geäußerte Widerspruch gegen Bestechlichkeit und Habsucht der Kurie betrifft die Mißstände bei den Provisionen auf niedere Pfründen, nicht die Reservationen von Bistümern. Die

plenitudo potestatis wird dabei nur in der Beschwerde Ludwigs IX. von 1247 in Frage gestellt, im allgemeinen aber als Selbstverständlichkeit hingenommen.

Ihren Höhepunkt erreichte die von G. untersuchte Entwicklung unter Urban V. am 4. August 1363 mit einer allgemeinen Reservation aller vakanten und vakant werdenden Patriarchate, Erzbistümer und Bistümer.

Der umfangreiche zweite Teil (S. 95–415) bringt über 1400 Einzelnachweise von Besetzungen aus den Pontifikaten von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Den Hauptanteil stellen italienische Bistümer, daneben spanische, weniger häufig sind deutsche, französische und andere vertreten. Besonders untersucht werden Bestätigungen, Pallienverleihungen, Genehmigungen von Postulationen, Resignationen und Appellationen. Auch Legaten erhielten manchmal Sondervollmachten, die es ihnen ermöglichten, Bischöfe einzusetzen und zu konsekrieren. Wahlverbote wurden besonders von Innocenz IV. und Alexander IV. angewandt, und Martin IV. hat sich anlässlich der Sizilischen Vesper die Besetzung der Bistümer mit einer Generalreservation vorbehalten.

Das Literatur- und Quellenverzeichnis bietet nur eine Auswahl. Unentbehrlich für die Erschließung des speziellen Teils ist das Personen-, Orts- und Sachregister. Genauere Angaben über Land, Provinz und dgl. fehlen allerdings bei den einzelnen Orten. Zu bemerken ist noch, daß S. 322 Anm. 2 von Runciman, *The Sicilian Vespers* und S. 428 von Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* jeweils nur die deutschen Übersetzungen zitiert werden. Das ändert jedoch nichts an der Bedeutung dieser grundlegenden Arbeit, die jeder, der sich mit Kirchengeschichte im 13. Jahrhundert beschäftigt, zu Rate ziehen sollte.

Frankfurt/Main

Horst Enzensberger

Karlheinz Blaschke – Walther Haupt – Heinz Wiessner: *Die Kirchenorganisation in den Bistümern Meissen, Merseburg und Naumburg um 1500*. Weimar (Hermann Böhlau Nachfolger) 1969. 104 S., 15 Karten, geb. DM. 28.50.

Die bekannte These des 19. Jahrhunderts von der Kongruenz politischer und kirchlicher Grenzen (z. B. Gau = Archidiakonat oder Dekanat) wurde unbesehen auch für die Diözesen Meissen, Naumburg und Merseburg übernommen. Schon die Tatsache, daß es sich hier um altes sorbisches Siedlungsgebiet handelt, wäre hinreichend Grund zur Vorsicht gewesen; erst im 12. und 13. Jahrhundert erfaßte die deutsche Kolonisation das heutige Sachsen. Die hierbei entstehenden politischen Einheiten entsprachen keineswegs jenen, die später der historischen Konstruktion zu Grunde lagen. Auch hätte auffallen müssen, daß den drei Diözesen eine einheitliche Untergliederung fehlte und dies, obwohl die benachbarten Sprengel bei ungefähr gleichen Voraussetzungen entstanden waren.

Um jedoch exakt beweisen zu können, daß die eingangs zitierte These falsch ist bzw. nur mit großen Abstrichen für einen Teil der Grenzen gilt, mußten zunächst die notwendigen kartographischen Voraussetzungen geschaffen werden. Als Grundlage dienten die Verhältnisse um 1500, die aus Bistumsmatrikeln oder dergleichen rekonstruiert wurden. Man war auf solche relativ „jungen“ Quellen angewiesen, da es aus der vorausliegenden Zeit keine Register der ganzen Großsprengel, sondern lediglich Einzelnotizen gibt. Methodisch glaubten die Verfasser diesen Weg verantworten zu können, da die kirchlichen Grenzen im Mittelalter aus fiskalischen und benefizialrechtlichen Gründen nur selten geändert wurden. (Erwähnenswert ist, daß in der Meißner Bistumsmatrikel von 1495 die nachweisbaren Verschiebungen der vorausgehenden Jahrzehnte nur zu einem Teil aufgenommen sind und das Verzeichnis deshalb gelegentlich ältere Verhältnisse bietet).

Bei den genannten Bistümern kann erst relativ spät (12./13. Jahrhundert) von Grenzen gesprochen werden. Zuvor waren die Bischofssitze lediglich „Stützpunkte“ gewesen, die wie Siedlunginseln in waldreicher Umgebung lagen. Erst durch die intensive deutsche Kolonisation wurde es notwendig, die bischöfliche Jurisdiktion auch territorial schärfer abzugrenzen.

Für die Gliederung in Archidiakonate lassen sich keine einheitlichen Prinzipien feststellen. Schon in der Größe bestehen beachtliche Unterschiede. Besonders deutlich wird dies bei Meißen; hier stehen zwei großflächigen Archidiakonaten im Osten sieben kleine Sprengel im Westen gegenüber. Teilweise waren natürliche Gegebenheiten (Waldkämme, Wasserscheiden) die Faktoren der Grenzbildung; gelegentlich scheint man aber „rational“, d. h. gleichsam mit dem Lineal, ohne Rücksicht auf geographische Gegebenheiten, gegliedert zu haben.

Auch die Einteilung der Archidiakonate in „Sedes“ (Landdekanate, Erzpriestersprengel) ist nicht einheitlich. Bei manchen der kleineren Archidiakonaten wurde auf eine Untergliederung überhaupt verzichtet. Gelegentlich zeigt sich ein Anlehnen an landschaftsbedingte Grenzen; bei zahlreichen Dekanaten ist dies jedoch unwahrscheinlich.

Beim tragenden Element der kirchlichen Verfassung, den Pfarreien, läßt sich weithin eine Kongruenz zwischen herrschaftlichem und kirchlichem Verband feststellen, eine Beobachtung, die keineswegs ungewöhnlich ist. Das Eigenkirchensystem als Hintergrund wird deutlich. Neben den „Herrschaftspfarrreien“ lagen hier aber zahlreiche „Siedlerpfarreien“, die im Ausbauland ohne Zutun der Herrschaft von den Kolonisten errichtet worden waren.

Leider sind die beigegeführten 15 Karten technisch ungenügend (Schwarz-Weiß-Druck auf ungeleimtem Papier). Die drei Verfasser (Archivare in Görlitz, Dresden und Weimar) wußten um diesen Mangel, konnten ihn aber nicht abstellen: „Die moderne Kartentechnik kann ausgezeichnete Erzeugnisse hervorbringen, wenn entsprechende Mittel zur wirtschaftlichen Stützung vorhanden sind. Wo dies nicht der Fall ist, kommt die alte Einheit von gedanklicher und handwerklicher Arbeit wieder zu ihrem Recht, indem der wissenschaftliche Bearbeiter selbst die Zeichenfeder in die Hand nimmt“. Vielleicht verdient dieser Beitrag zur verfassungsgeschichtlichen „Grundlagenforschung“, unter schwierigen Verhältnissen aus Liebe zur Sache entstanden, gerade deshalb unsere Anerkennung.

Tübingen

R. Reinhardt

Reformation

Uwe Schnell: Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons
(= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums Bd. XX). Berlin/
Hamburg (Lutherisches Verlagshaus) 1968. 180 S., kart. DM 25.-.

Die Arbeit – eine von der Theologischen Fakultät der Rostocker Universität 1965 angenommene Inauguraldissertation – liefert die erste Monographie zur Homiletik des Praeceptor Germaniae und kommt damit einem merkwürdigerweise erst neuerdings empfundenen Desiderat der Forschung nach. Eine Skizze der „bisherigen Urteile über Melanchthons homiletische Theorie“ (161–167) weist auf wichtige Ursachen der etwas beschämenden Unerforschtheit der Predigtlehre des Reformators hin: Obwohl man durchaus wußte, daß Melanchthon die lutherische Homiletik im 16. und 17. Jh. maßgeblich geprägt hatte, begnügte man sich damit, seine eigene homiletische Theorie aus seinen „Elementorum Rhetorices libri duo“ von 1531 abzuleiten und Melanchthon als den Begründer einer einseitigen Auslieferung der Predigtlehre an die humanistische Rhetorik und einer Verengung der Predigt auf die doctrina anzusehen. Diese bis in die neuesten Darstellungen der Geschichte der Homiletik herrschende Ansicht ist um so verwunderlicher, als 1929 P. Drews und F. Chors vier neu entdeckte Arbeiten Melanchthons zur Homiletik herausgaben (Supplementa Melanchthoniana V/II, Nachdruck Frankfurt 1968), die eine Revision jener Sicht ermöglichten. Schnell unternimmt es nun, „ein Bild der Homiletik Melanchthons zu zeichnen, das dank der heute umfangreicheren Quellenlage diesem Reformator gerechter werden kann als die bisherigen Darstellungen“ (8).

In einem 1. Teil zeichnet der Verf. auf dem Hintergrund eines recht allgemeinen Überblicks über die Geschichte der Rhetorik „die Rhetorik Melanchthons“ (10–53), ihre Funktion als literarische Hermeneutik, ihren Zusammenhang mit dem humanistischen Bildungsideal und ihre besonders im Bezug auf die Praxis gesehene Verwandtschaft mit der Dialektik. Die hier im wesentlichen herangezogenen Elementa Rhet. (1531) werden von Melanchthon nicht als homiletisches Lehrbuch ausgegeben, sondern sind als Lehrbuch wissenschaftlicher Methode der Textinterpretation gemeint, auch für die Bibelexegese; mit einer Homiletik haben sie daher nur insofern zu tun, als jeder Predigt eine Interpretation ihres Textes vorausgehen muß. Da vorher gezeigt war, daß die Rhetorik auf eine Beeinflussung der Affekte und des Handelns zielt, kann dies Ergebnis nicht ganz befriedigen, um so weniger als es den negativen Hintergrund des 2. und wichtigsten Teils der Arbeit über „die Homiletik Ph. Melanchthons“ (54–144) bilden soll. Diese wird auf Grund der 1929 erstmals publizierten und anderer, bisher wenig beachteter Texte Melanchthons zur Homiletik als eine über 30jährige Entwicklung dargestellt. Weil der ursprünglich „in Analogie zur Rhetorik gewählte Ansatz der Homiletik die Probleme der Predigt methodisch nicht bewältigen kann“ (68), arbeitet Melanchthon mit zunehmender Klarheit die Besonderheit der Predigtlehre gegenüber der Rhetorik heraus, akzentuiert die Unterschiede zwischen Prediger und Rhetor schärfer und warnt zuletzt den Prediger sogar vor den Gefahren des beliebten „rhetorizierens“ (8). Im einzelnen führt dieser Weg über eine biblisch begründete Inventiolehre, die Einschränkung der Leistungsfähigkeit rhetorisch-dialektischer Methodik für die Darbietung der Heilslehre durch das Werk des Hl. Geistes und die Neuprägung biblischer Predigtgenera nach 1. Tim. 4, 13 (lectio, doctrina, exhortatio) zur neuen Bestimmung der officia concionatoris (docere et consolari) und der auf den Glauben bezogenen Affekte. Was an rhetorisch-dialektischen Regeln für die Textinterpretation und die Predigtausführung behalten wird, ist terminologisch und inhaltlich umfunktionalisiert für den von der klassischen Rhetorik nicht erfassbaren Zweck der christlichen Predigt. Der Verf. geht auf die für diesen Prozeß wichtigsten Probleme der Affektenlehre, der Applicatio, des Wort-Glaube-Verhältnisses und der Allegorie z. T. recht ausführlich ein. Aber es hätte wohl den Rahmen dieser Dissertation gesprengt, wenn er die zu ihrer genaueren Analyse erforderlichen zahlreichen und verstreuten Äußerungen Melanchthons aus nicht rhetorisch oder homiletisch thematisierten Schriften Melanchthons herangezogen hätte. Auch das für Melanchthons Predigtlehre entscheidende Verhältnis zu Luther und zum Fortgang der reformatorischen Bewegung bleibt ganz außer Betracht. Der Nachweis der Erkenntnis der theologischen Problematik der Rhetorik bei Melanchthon, ihrer biblischen Modifikation und freilich auch ihrer letzten Unverzichtbarkeit ist bedeutsam genug und eröffnet eine neue Sicht der homiletischen Theorie des Luthertums im 16. Jh. – Ein 3., wegen unerreichbarer Quellen knapper Teil bestätigt dies Ergebnis an wenigen Predigtentwürfen und Sonntagsvorträgen Melanchthons für ausländische Studenten (145–160); der 4. Teil faßt außer dem erwähnten Forschungsbericht die Hauptergebnisse zusammen (161–176). Das Literaturverzeichnis beweist, daß dem Autor ein nicht ganz kleiner Teil neuerer Literatur über Melanchthon unbekannt blieb oder doch nicht zugänglich war; desto bemerkenswerter ist die an den Quellen selbst erarbeitete und der Forschung neue Wege weisende Leistung.

Bonn

Gerhard Krause

Jasper Ridley: John Knox. Oxford (Clarendon Press) 1968. 596 S., geb. \$ 60.–.

Seit der Biographie von P. Hume Brown über John Knox vom Jahre 1895 stand eine neuere Gesamtdarstellung seit längerem aus.

Jasper Ridley, der bereits durch eine große Biographie über Thomas Cranmer und über seinen eigenen Vorfahren Nicholas Ridley hervorgetreten ist, hat sich dieser umfangreichen Aufgabe unterzogen.

In 16 Kapiteln bietet Ridley eine Gesamtdarstellung des Lebens und Wirkens

von John Knox (1514 bis 24. Nov. 1572), angefangen bei einer eingehenden Schilderung der historischen und politischen Verhältnisse Schottlands zu jener Zeit, der religiösen und reformatorischen Entwicklung Knox's (bes. S. 24 ff.), bis hin zu seinen Hauptwirkensorten: St. Andrews und Edinburgh, Berwick und Newcastle, London, Frankfurt, Genf, Dieppe und nicht zuletzt La Rochelle.

Eine Vielzahl biographischer Angaben erhält ihre letzte Klärung, so etwa das Geburtsjahr von John Knox, das lange Zeit – unter Berufung auf David Buchanan's Edition der von J. Knox verfaßten „History of the Reformation in Scotland“ (1644) – mit dem Jahre 1505 angegeben wurde, und das Ridley mit 1514 genauer bestimmen kann (bes. S. 531–534). Auch hinsichtlich der künstlerischen Darstellungen von John Knox bringt der Verf. zahlreiche Richtigstellungen, vgl. etwa Abb. S. 25 u. ö. Insbesondere den als Tyndale-Darstellung (Abb. S. 64) überlieferten Holzschnitt kann der Verf. als die originale Arbeit Vaensoun's für Beza's „Icones“ von 1580 ausweisen, die den Empfänger nicht rechtzeitig erreicht hat.

Hinsichtlich der inhaltlichen Bestimmtheit des Lebenswerkes von John Knox erblickt der Verf. mit Gründen in ihm den eigentlichen Anreger sowohl für den Calvinismus als auch die Gesamtorganisation der schottischen Kirche. Speziell im Blick auf die rechtlichen und staatspolitischen Ideen des John Knox unterstreicht der Verf. deren Bedeutung: „He was putting forward ideas that were far more important for the future than the politico-legal theories of government of Bodin and Sir Thomas Smith and the intellectuals of his age“ (S. 528). In Knox's – umstrittener – Widerstandslehre und -praxis erblickt der Verf. Eigenständigkeit und Fortschritt gegenüber Calvin. „The revolutionary political philosophy of the English Puritans was derived from Knox, though the Puritans of the seventeenth century who put these theories into practice in England were in some respects closer to the Anabaptists whom Knox denounced so violently than they were to Knox's Presbyterians. Through Milton, Knox influenced, by example if not by doctrine, the men of 1776 and 1789, whose outlook has shaped all subsequent political thought and action“ (S. 529 f.).

Marburg/Lahn

Ernst-Wilhelm Kohls

Neuzeit

Helmut Gilliam: Die Bedeutung des Kölner Krieges für die Stadt Neuß (= Schriftenreihe des Stadtarchivs Neuß Bd. 5). Neuß (Julius Wenger) 1968. XXII, 150 S., 30 Abb., geb.

Im Gegensatz zu manchen Veröffentlichungen, die nur lokale Bedeutung haben, ist vorliegende erweiterte und durchgesehene Diss. (Köln 1966) in den weiteren Rahmen rheinischer Geschichte eingespannt und vermittelt, aufgezeigt am Schicksal der Stadt Neuß vor, während und nach dem Kölner Krieg (auch Truchsessischer Krieg 1583–1590), einen farbigen und tiefgehenden Einblick in die verwickelten Geschehnisse z. Zt. der Gegenreformation im Erzbistum Köln.

Verf. geht es um die Darstellung der Verfassungsverhältnisse und um die kirchlich-konfessionelle Entwicklung in der Stadt Neuß, wobei er den Nachweis erbringt, daß durch den Kölner Krieg die einstmals blühende Stadt, die durchaus den Status einer freien Reichsstadt anzustreben sich anschickte, in weitgehende Abhängigkeit zum Erzbischof und Kurfürst von Köln geriet und seitdem keine eigene Rolle mehr in der rheinischen und deutschen Politik spielen konnte.

Den Verlauf des Kölner Krieges und den Kampf der Neußer um die Selbstverwaltung schildert Verf. (fast zu) minutiös mit vielen Belegen und (fast zu) vielen wörtlichen Zitationen im Text. – Die Darstellung der kirchlich-konfessionellen Verhältnisse, die ungleich schwieriger ist, kommt m. E. dabei zu kurz. Gerne hätte man mehr über das Schicksal der Protestanten und ihrer Gemeinde erfahren, zumal sich

auch noch Verf. selbst in offensichtliche Widersprüche verwickelt (S. 112 und S. 114, Anm. 317). Auch ist es mitunter ärgerlich, wenn Verf. den Erzbischof und Kurfürst von Köln als zwei verschiedene Personen ansieht (S. 80 u. a.) und den Erzbischof-Coadjutor schon Kurfürst sein läßt (S. 122 ff.), was dieser erst 17 Jahre später wird. (Der nicht sachkundige Leser wird dadurch arg verwirrt.)

Aber diese Fehler (und einige sinnentstellende Druckfehler) mindern den Wert der Veröffentlichung in keiner Weise. Im Gegenteil! Angesichts vorliegender Arbeit wird klar, wieviele Lücken in der rheinischen Geschichtsschreibung noch zu schließen sind. Dem Verf. gebührt Dank und Anerkennung, daß ihm dies in Bezug auf die Stadt Neuß für einen wichtigen Zeitraum gelungen ist.

Hangelar/Bonn

Günther von den Driesch

Gottfried Mälzer: *Bengel und Zinzendorf. Zur Biographie und Theologie Johann Albrecht Bengels* (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 3). Witten (Luther-Verlag) 1968. 172 S., geb. DM 19.80.

Die Arbeit Gottfried Mälzers lag 1964 der ev.-theologischen Fakultät der Universität Tübingen als maschinenschriftliche Dissertation vor. Sie ist für den Druck vom Verfasser überarbeitet worden.

Der Verfasser versteht seine Arbeit als einen „Beitrag zur Biographie und besonders zur Theologie Bengels“ (S. 11). Da sich die Auseinandersetzung zwischen Bengel und Zinzendorf über 18 Jahre hinweg (1733 bis 1751) erstreckt hat, und Bengel seine abschließende theologische Streitschrift, *Abriß der so genannten Brüdergemeine*, 1751, ein Jahr vor seinem Tod, herausgab, ist die These, daß anhand dieses Streitgesprächs für Bengels Leben und Werk bedeutsame Aspekte sichtbar werden, einleuchtend. Neben den Schriften Bengels und Zinzendorfs konnte der Verfasser für seine Darstellung auf Bengels handschriftlichen Nachlaß in der Landesbibliothek Stuttgart zurückgreifen. Bedauerlicherweise sind die „Gegenakten“ des Herrnhuter Archivs, die sicher manche Ergänzung geliefert hätten, in der Arbeit nicht verwertet worden. Das ist jedoch nicht dem Verfasser, sondern den bestehenden Grenzen zuzuschreiben.

Ein umfassendes Werk über das Thema lag bis jetzt noch nicht vor. Doch hat sich *Robert Geiges* jahrzehntelang intensiv mit den Beziehungen zwischen Herrnhut und Württemberg beschäftigt und einen großen Teil der vorhandenen, ungedruckten Quellen in Stuttgart, Herrnhut und Tübingen ausgewertet. Geiges' Arbeiten liegen in den „Blättern für Württembergische Kirchengeschichte“ (1913, S. 52–78; 138–152; 1921, S. 245–263; 1927, S. 41–60; 1930, S. 211–269; 1935, S. 131–148; 1936, S. 107–135; 1938, S. 28–88) vor. Vor allem die letztgenannte Arbeit „Württemberg und Herrnhut im 18. Jahrhundert, Johann Albrecht Bengels Abwehr und der Rückgang des Brudereinflusses in Württemberg“ (BWK 42 [1938] 28–88), ist ein direkter Vorgänger von Mälzers Thema.

Nach der Meinung des Verfassers stellt die Veröffentlichung von Geiges allerdings „kaum mehr dar als einen ersten Diskussionsbeitrag“ (S. 10). Der Rezensent ist, nach einem eingehenden Vergleich, anderer Meinung. Geiges hat die charakteristischen Züge des Verhältnisses zwischen Bengel und Zinzendorf herausgearbeitet, die theologischen Positionen erfaßt und sachlich zu würdigen versucht. Nur an relativ wenigen Stellen gelingt es Mälzer, über Geiges hinauszukommen (etwa S. 27, Anm. 4; S. 73, Anm. 142; S. 119, Anm. 12). Allerdings hat Mälzer die Akten meist etwas genauer ausgewertet als Geiges, wie es heutigem wissenschaftlichem Brauch entspricht. Außerdem finden sich bei Mälzer, über die rein deskriptive Darstellung der Vorgänge hinaus, an einigen wenigen Stellen grundsätzliche Überlegungen zur Theologie Bengels.

Die Arbeit hat 5 Hauptteile. Teil I (Bemerkungen zur Biographie und Theologie Bengels, S. 13–26) und Teil II (Auftakt zur Auseinandersetzung, S. 27–36) tragen einen mehr einleitenden Charakter. Wichtig ist dabei vor allem der Abschnitt über „Bengels heilsgeschichtliche Theologie“ (S. 19–26). Der Verfasser legt dar, warum Bengels gesamte Theologie auf der These beruht, daß Gottes Handeln mit der Welt

nach einem bestimmten, von Gott festgelegten Plan verläuft, der bis an das Ende der Dinge reicht. Zielpunkt aller göttlichen Verheißungen ist der Tag Christi. Dem Menschen ist nach Bengel die Möglichkeit gegeben, dieses planmäßige Heilshandeln Gottes, die „*oeconomia divina*“, zu erkennen, indem er sich intensiv mit der Schrift beschäftigt, aber auch die Weltgeschichte und die Natur beobachtet. Gott fordert den Menschen auf, die „*oeconomia individualis et universa*“ zu erkennen und sein Leben in dieses Handeln Gottes einzufügen. Verstehen, was Gott mit der Welt und dem einzelnen Menschen vorhat, und sich deshalb in Gott geborgen wissen, das ist bei Bengel der Angelpunkt aller Theologie.

Für Bengels Selbstverständnis ist es bedeutsam, daß er die Erkenntnis von der göttlichen Ökonomie, die, seiner Ansicht nach, besonders deutlich in der Apokalypse des Johannes offenbart wird, nicht gesucht hat, sondern daß sie ihm geschenkt wurde, als er sich mit der Herstellung eines kritischen Textes für das griechische Neue Testament beschäftigte (S. 22). Historisch gesehen geht Bengels apokalyptischer Entdeckung natürlich ein langjähriges intensives „Interesse an der göttlichen Zeitenordnung“ voraus (S. 23). Das jedoch beeinträchtigt nicht sein Bewußtsein, daß er mit dieser „Erleuchtung“ auch einen besonderen „Auftrag“ erhalten hat, der Generation seiner Zeit zu sagen, was Gott mit ihr vorhat: „Wir nahen jetzt wieder einer Gränz-Zeit“ (S. 26). Nur wer um sie weiß und ihr gerüstet entgegengeht, kann bestehen.

In Kapitel II der Auseinandersetzung wird auf den Seiten 27–34 Zinzendorfs Besuch bei Bengel im Jahre 1733 behandelt. Ohne in die einzige persönliche Begegnung der beiden Männer schon die gesamte Fehde der späteren Zeit hineinzuinterpretieren, darf doch vermutet werden, daß Bengel und Zinzendorf sich weit weniger verstanden haben, als das Zinzendorfsche Reisetagebuch, das *F. C. Oetinger* führte, auf den ersten Blick zeigt. Zinzendorf blieb zu Bengels heilsgeschichtlicher Theologie, die dieser dem Gast engagiert vortrug, in kühler Distanz, und Bengel hat dies wohl bemerkt. Mälzer stellt fest, daß das „volle Ausmaß der Verstimmung“ sich aus „der Verquickung von persönlichen Motiven und theologischer Kontroverse“ erklärt (S. 34). Auf diese charakterlichen Unterschiede kommt Mälzer im Schlußkapitel noch einmal zurück (S. 136 ff.). An anderer Stelle wird zitiert, daß Bengel seinem Kontrahenten „Maßlosigkeit“ und „selbstherrliches Regieren“ vorwirft (S. 68). Bengel selbst war ein Gelehrtentyp, der zeitlebens peinlich genaue „Kleinarbeit“ (S. 137) übte. Das sieht man an Bengels historischen Werken, an der Textausgabe des NT, am „*Gnomon*“, aber auch an seinen täglichen kleinen, für ihn wichtigen Sorgen mit seinen Schulbuben, denen er sich widmete. In dem Rahmen, in den Bengel sich hineingestellt sah, wollte er durch „Treue im Kleinen“ seinem Auftrag gerecht werden. Nichts lag ihm ferner als eigenwilliges Erobern von Positionen, in die man ihn nicht gerufen hatte. Bescheidenheit und Zurückhaltung auf der einen Seite, Sendungsbewußtsein und Gefühlüberschwang auf der anderen Seite. So konnte weder ein persönlicher noch ein theologischer Brückenschlag stattfinden. Der Schwabe schätzte zwar das Gute an dem Werk Zinzendorfs, Versammlungen von Personen, die wirklich Christen sein wollten, hatten seine Sympathie, aber Zinzendorfs Auftreten war Bengel zuwider. Seiner Meinung nach konnte dieser niemals Gottes Werkzeug sein. An Zinzendorf sah er kein organisches Wachsen, sondern nur Sprunghaftigkeit (S. 100). Auch der Kampf, den Bengel zur „Rückgewinnung“ von *Oetinger*, *Steinhofer* u. a. führen mußte, hat sicher zur Verhärtung der Standpunkte beigetragen. Wenn man all dies betrachtet, ist es „erstaunlich, mit welchem Maß an Sachlichkeit er (sc. Bengel) immerhin“ die Kontroverse führte (S. 140).

Der Verfasser weist nach, daß die Argumente während der Auseinandersetzung zwar hin und wieder modifiziert wurden, im Tenor aber gleichblieben. Kennzeichnend für Bengels Argumente ist, daß er zwischen Zinzendorf und Zinzendorfs Werk, der Brüdergemeine, nicht unterscheidet, weil diese Gemeinde in allem die Züge des Gründers trage (S. 47–49. 90 f. 124. 127 f.).

Kapitel III (S. 37–78) beschäftigt sich vor allem mit privaten Gutachten über Zinzendorf und Herrnhut, die Bengel in diesen Jahren auf Bitten von dritter Seite anfertigte. Bengel moniert hierbei hauptsächlich die fehlende Einsicht „in die gött-

liche Ökonomie“. Außerdem habe die Gemeinde ein falsches Auserwählungs- und Sendungsbewußtsein, weil sie sich als *die* eine Gemeinde verstehe (S. 47 f.).

Kapitel IV (S. 79–116) beschäftigt sich mit der Auseinandersetzung in den Jahren 1746–1749. Diese Jahre werden dadurch gekennzeichnet, daß Bengel sich nun auch in Gutachten, die das Konsistorium von ihm erbat, über die Herrnhuter äußerte. Bengel legte sich eine Materialsammlung über die Brüdergemeine an. Daraus kann man schließen, daß er an eine ausführliche Arbeit über Herrnhut dachte (S. 80). Der Verfasser weist auf die Bedeutung von Zinzendorfs Auslegung der Apokalypse hin. Nach Zinzendorf hat der Heiland die Brüdergemeine dazu berufen, Philadelphia zu sein. Allein diese Gemeinde wird als *die* eschatologische, reine Gemeinde von allen Wirren der Zukunft ausgenommen sein (S. 105). Diese Gemeinde aber soll sich, so Zinzendorf, nicht mehr um irgendwelche exegetischen Fragen bekümmern, sondern nur um die Ausbreitung ihrer Gedanken. *Das ist ihr Auftrag* (S. 106 ff.). Für Bengel konnte dieses Selbstverständnis nur das Anzeichen sein, daß hier das Werk des falschen Propheten betrieben werde (S. 108 ff.).

Im Kapitel V kommt der Verfasser zum Ergebnis der Auseinandersetzung, die Bengel für sich mit seinem „Abriß“ beschloß (S. 117–136). Bengel fragt nach der „Lehre Zinzendorfs“, nach seiner „heilsgeschichtlichen Stellung“ und nach Zinzendorfs Handeln (S. 127). Er kritisiert vor allem die pointierte Konzentration des christlichen Glaubens allein auf das Blut und die Wunden Jesu. Alles andere werde geringgeschätzt. Gegenüber allen Einwänden aber sage Zinzendorf nur: „Es ist mir so“ (S. 130 f.). Dadurch werde der Mensch Herr der Schrift und der Lehre – alles sei dem individuellen Belieben überlassen. Wo aber die rechte Lehre nicht im Mittelpunkt stehe, sei auch das Leben nicht in Ordnung.

Der abschließende Abschnitt der Arbeit, „Bengels Theologie im Spiegel der Auseinandersetzung mit Zinzendorf“ (S. 142–150) enthält Anregungen für eine Darstellung der Theologie Bengels. Doch ist dieser Teil der Arbeit zu knapp gehalten, beschränkt sich weitgehend auf die Kritik überkommener, schematischer Urteile über den „Pietisten“ und den „Biblizisten“ Bengel und führt deshalb nicht weiter. Ein eigener Ansatz zur Interpretation der Theologie Bengels wird nur undeutlich sichtbar. Eingehend zu untersuchen wäre etwa, wie sich die lutherischen, die orthodoxen, die spiritualistischen und die pietistischen Elemente bei Bengel mit seinen heilsgeschichtlichen Motiven vermischen. Das würde dann allerdings über das Thema des Verfassers hinausführen.

Die Tatsache, daß Bengel in seinem „Abriß“ als erstes Kriterium gegen Zinzendorf die orthodoxe Lehrtradition nach Form und Inhalt ins Feld führt, scheint dem Rezensenten nicht so bedeutsam zu sein, wie dem Verfasser (S. 144 ff.). Gegenüber dem individualistischen Ansatz Zinzendorfs, so wie ihn Bengel verstand, bot sich in der Polemik neben der Berufung auf die „objektive“ Schrift geradezu der Rückzug auf das „objektive“ Bekenntnis an. Verwunderlich wäre es eher gewesen, wenn Bengel hier nicht auf die Orthodoxie zurückgegriffen hätte. Die orthodoxe Lehre war für Bengels Theologie der selbstverständliche Hintergrund. Aber gerade die Tatsache, daß er mit seinen heilsgeschichtlichen Gedanken, ohne sich darüber weiter Rechenschaft abzulegen, über die Orthodoxie hinausging, zeigt sowohl seine theologische Mitte, als auch die Großzügigkeit im Umgang mit der orthodoxen Lehre. Doch auch wenn sich Bengel selbst als altlutherischer Theologe verstanden hätte, wäre die Frage zu prüfen, ob er diese Theologie nicht trotzdem de facto längst verlassen hatte.

Mit Recht betont der Verfasser, daß die Firmierung „Pietismus“, die man gemeinhin summarisch auf Spener, Francke, Zinzendorf, Bengel, Oetinger u. a. anwendet, recht ungenau ist. Wer etwa den Halleschen Pietismus als den Normalpietismus ansieht, der wird bei genauer Kenntnis Bengels bestreiten müssen, daß dieser „Pietist“ war. Bengels Pietismus „trägt originale Züge“ (S. 150). Warum es jedoch „unsinnig“ sein soll, „Bengel als den ‚Vater des schwäbischen Pietismus‘ zu bezeichnen“ (S. 149), ist dem Rezensenten unbegreiflich. Bengel ist der Vater des württembergischen Pietismus schon deshalb, weil es seit Bengels Zeit keinen württembergischen Pietisten mehr gab, der sich nicht auf ihn berufen hat. Bengels

Patriarchenstellung innerhalb des württembergischen Pietismus beruht auf der Tatsache, daß er in Leben und Denken all das vereinte, was in Württemberg geschätzt wird. Er konnte die vielfältigen Elemente, die in seiner Zeit öffentlich oder unterschwellig im pietistisch-separatistischen Volksteil Württembergs vorhanden waren, artikulieren. Darunter ist u. a. das Bestreben, Glauben und Denken nicht auseinanderzureißen, zu rechnen. Die ganze Bibel, der ganze Heilsplan, der ganze Mensch – und nicht nur ein bruchstückhaftes Denken und Leben sind wichtig. Die Bibel ist formal gesehen absolute Autorität, auch wenn es eigenwillige Interpretationen gibt. Die Treue in kleinen Dingen, das Warten auf den Ruf, statt sich vorzudrängen, die Zurückhaltung in weltlichen Dingen, die Hoffnung auf das Kommen des Christus, all das hat der schwäbische Prälat verkörpert und durch viele persönliche Kontakte, durch seine Schriften und seine Briefe weitergegeben. Bengels Wirkung beruht darauf, daß durch seine Lebensarbeit der Separatismus zunächst nicht weiter an Boden gewann, der Pietismus indes in der Landeskirche integriert werden konnte, wo er durch das Edikt von 1743 auch gesetzlichen Lebensraum erhielt. Die Tatsache, daß man in Württemberg auch als „Pietist“ Prälat werden und so Einfluß gewinnen konnte wie Bengel, hielt viele Schwaben davon ab, sich von der Kirche zu separieren.

Noch ein weiterer Aspekt der Auseinandersetzung zwischen Bengel und Zinzendorf kommt bei Mälzer zu kurz. Die Polemik, die zwischen beiden herrschte, verhinderte einen möglichen gegenseitigen „Lernprozeß“. Dabei hätte Zinzendorf theologisch und exegetisch von Bengel viel profitieren können. Den württembergischen Pietismus des 18. Jahrhunderts aber hätten sozialeschlechte oder missionarische Impulse durch die Herrnhuter befruchten können. Wahrscheinlich könnte man die gegensätzlichen Positionen von Bengel und Zinzendorf durch den Vergleich ihrer exegetischen Aussagen genauer erfassen. Besonders geeignet dafür dürften Bibelstellen sein, die in der jeweiligen Christologie ein zentrale Stelle einnehmen. Zu denken wäre etwa daran, wie das „Kreuz Christi“ oder „Blut und Wunden Jesu“ bei Bengel und Zinzendorf eine völlig verschiedene Interpretation finden.

Trotz der erwähnten Einschränkungen wird die Arbeit des Verfassers für jede zukünftige Bengelbiographie eine wertvolle Hilfe sein, weil in ihr die Akten eines wichtigen Teilgebiets sorgfältig ausgewertet wurden.

Reutlingen

Joachim Trautwein

Manfred P. Fleischer: *Katholische und lutherische Ireniker. Unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts* (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte, Bd. 4). Göttingen (Musterschmidt-Verlag) 1968. 298 S., kart. 8° DM 39,80.

Dieses Buch des deutsch-amerikanischen Theologen und Historikers, das aus einer Dissertation bei Prof. Schoeps hervorgegangen ist, ist weniger eine Geschichte der lutherisch-katholischen Irenik, sondern eine durch Zwischentexte verbundene Kette von Kurzbiographien, die für das 19. und 20. Jahrhundert durch die Beschreibung einzelner Gruppen ergänzt wird. So werden im ersten Kapitel die Ireniker (auf beiden Seiten) im Heiligen Römischen Reich von Erasmus bis zu einigen Theologen der Aufklärungszeit aufgeführt. Dem schließt sich im zweiten Kapitel eine ähnliche Kette von „Einheitssuchern im Deutschen Bund“ an, die wiederum nach bestimmten Gemeinsamkeiten gruppiert werden. Kapitel drei und vier sind der sog. „Erfurter Konferenz“ vom September 1860 und den an ihr Beteiligten gewidmet. Weitere drei Kapitel (5–7) behandeln die Geschichte und die Persönlichkeiten des „Ut-Omnis-Unum-Werkes“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Im letzten Kapitel wird die Irenik im 20. Jahrhundert bis hin zur CDU und Johannes XXIII. dargestellt.

Das Hauptgewicht des Buches, das zeigt dieser Überblick über die Kapitel und das wird auch im Titel angedeutet, liegt auf dem 19. Jahrhundert. So unbedeutend, privat und am Rande des Geschehens auch die damaligen Versuche um eine lutherisch-katholische Annäherung in der heutigen Perspektive erscheinen mögen, so sind sie doch gerade wegen ihres Nonkonformismus und ihres vorausgreifenden Charakters geschichtlich bedeutsam, auch wenn ihnen eine größere Ausstrahlung versagt geblieben

ist. Fleischer hat hier auf viele schwer zugängliche Quellen zurückgegriffen und mit seiner Darstellung dieser Versuche und der hinter ihnen stehenden Persönlichkeiten unsere Kenntnis dieses Aspekts der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zweifellos bereichert.

Doch diese Anerkennung des Verdienstes dieses Buches muß mit einer ganzen Reihe von kritischen Einwänden verbunden werden. Zunächst hat Fleischer den Begriff der Irenik so weit gefaßt, daß eine ganze Reihe von Persönlichkeiten in seiner Aufzählung Platz findet, deren „Einheitsbemühungen“ lediglich im Bekehrungseifer und in der Polemik des aggressiven Konvertiten bestanden (z. B. Klopp, S. 116 f.). Kann man aber hier, nach allgemeinem Verständnis, noch von „Irenik“ sprechen? Die ersten beiden Kapitel, die drei Jahrhunderte umfassen, bieten nicht mehr als eine Aneinanderreihung von Kurzbiographien im Lexikonstil, die zwar als Überblick nützlich, wegen allzu spärlicher Literaturhinweise aber für weitere Arbeiten in diesem Bereich kaum hilfreich ist. Eine nähere Beschreibung der Absichten dieser Männer wird kaum gegeben. Entsprechend unbefriedigend ist das letzte Kapitel, vor allem der Teil über die jüngste Entwicklung nach dem 2. Weltkrieg. Hier werden die Gewichte, bedingt wohl durch die konservative und hochkirchliche Einstellung des Verfassers, zu einseitig auf solche Gruppen wie die „Sammlung“ oder den „Bund für evangelisch-katholische Wiedervereinigung“ gelegt. Da sich dieses Buch vor allem mit „Außen-seitern“ beschäftigt, mag dies als konsequent erscheinen. Nur wird dann übersehen, daß das Bemühen um eine lutherisch-katholische Annäherung in den letzten 10 Jahren im Unterschied zu früher weit über den Kreis der „Außenseiter“ hinausgegangen ist und z. B. auch durch die gemeinsame exegetische Arbeit, die katholische Lutherforschung etc. kräftige Impulse empfangen hat.

Eine Auseinandersetzung mit den eingestreuten, häufig schlagwortartigen Thesen und Urteilen des Verfassers ist hier nicht möglich. Dazu gehört auch die m. E. groteske Bemerkung, die Ansichten von Friedrich Wilhelm IV. über das Bischofsamt hätten Newman zur Konversion veranlaßt. Und noch eine Bemerkung zur äußeren Form. Gewiß, die Wissenschaftlichkeit oder Bedeutung einer Arbeit läßt sich keineswegs an der Zahl ihrer Fußnoten ablesen. Doch wenn hier laufend Zitatsetzen oder ganze Zitate ohne Beleg und viele Kurzbiographien ohne auch nur einen Verweis angeführt werden, dann ist das, mit Verlaub, schludrig und überdies ärgerlich für denjenigen, der dieses Buch für eigene Arbeiten benutzen möchte.

Zusammenfassend: Das positive Urteil über die Kapitel zum 19. Jahrhundert bleibt bestehen, die anderen Teile sind in ihrer Anlage und Durchführung wenig befriedigend.

Strasbourg

Günther Gassmann

Gotthold Müller: Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß. Eine theologische- und philosophiegeschichtliche Studie. Mit einem bibliographischen Anhang zur Apokatastasis-Frage (= Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 10). Zürich (Ev. Verlag) 1968. XXIV, 342 S., geb. DM 24.80.

Im Mittelpunkt der hier anzuzeigenden Basler Habilitationsschrift für systematische Theologie steht die 1831 entstandene philosophische Doktorarbeit von D. Fr. Strauß über „die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung“, die Ernst Müller 1942 zuerst wieder aufgefunden und besprochen hat (Zeitschr. f. württ. Landesgeschichte VI, 1942 S. 164–193). Im Rahmen seiner Arbeit ediert G. Müller S. 49–82 den Text der Dissertation. Die Bedeutung dieses Dokuments besteht darin, daß es sich um eines der frühesten theologischen Werke von Strauß handelt, noch vor dem Leben Jesu entstanden und in manchem ein Präludium dazu. Die charakteristischen Züge von Straußens Arbeitsweise, von seiner Philosophie und Theologie, lassen sich bereits erkennen. Man kann darüber allerdings nicht die Augen davor verschließen, daß es sich bei der Dissertation um ein äußerst flüchtig hingeworfenes Machwerk handelt. Die Mitglieder der „Genie-Promotion“ haben sich bei ihren Doktorarbeiten nicht sonder-

lich angestrengt (vgl. die von Müller übersehene Monographie von Fr. Schlawe über Fr. Th. Vischer, Stuttgart 1959 S. 36). Ob Müller diesem Text also nicht zuviel Ehre angetan hat, kann man sich fragen. Mindestens hätte etwas straffer und ohne Wiederholungen vorgegangen werden können.

Deutlich treten schon in der Dissertation die historischen Schwächen in Straußens Arbeitsweise hervor. In den religionsgeschichtlichen, exegetischen und dogmengeschichtlichen Teilen seiner Arbeit stützt er sich im wesentlichen auf F. Chr. Baur und einige zufällige Sekundärliteratur. Einigermassen sorgfältig ist die dogmatische Auseinandersetzung mit Schleiermacher. Strauß meint, daß seine Eschatologie im Grunde nicht mehr futurisch, sondern präsentisch sei. Das Lehrstück der Apokatastasis wird schließlich unter kurzer Berufung auf einen einseitig verstandenen Hegel aufgelöst im Sinne einer Immanenz der Welt. In einer aufwendigen Analyse ergibt sich für Müller, daß Strauß „das vorkonstruierte Gebäude seiner philosophisch spekulativen Position“ der theologischen Problematik wie dem historischen Material aufzwingt.

Den Hauptteil der Arbeit bildet die Herleitung von Straußens geistigem Werdegang (S. 130–227). Dabei bestätigt sich die schon von andern gewonnene Erkenntnis, daß es keineswegs Hegel war, der Straußens Position primär bestimmt hat; von Hegel empfängt sie nur ihr endgültiges Gewand. Strauß ist schon in seiner Blaubeurer Schulzeit durch seinen Lehrer Baur mit einem von Schelling bestimmten Mythosbegriff in Berührung gekommen. Müllers Hinweise auf die Bedeutung von Baus Frühwerk „Symbolik und Mythologie“ (1824) verdienen Beachtung. Dem Studenten Strauß hatte weder die Tübinger Philosophie, noch die supranaturalistische Theologie etwas zu bieten. Er geht zusammen mit seinen Freunden seinen eigenen Weg, und der führt in immer neuen Anläufen zur Philosophie, zunächst wiederum zu Schelling, dann ist Schleiermacher hier zu nennen und schließlich Hegel. Zu einer befriedigenden Begegnung mit der Theologie kam Strauß wohl nie, auch bei Schleiermacher fand er auf die Dauer keine Antworten auf seine Fragen. Dessen Theologie lief für Strauß auf einen höheren Supranaturalismus hinaus, der sich nicht vertrug mit seiner bewußtseinsphilosophischen monistischen Weltanschauung. Auch Hegel wird von Strauß unter dem einseitigen Gesichtspunkt gelesen, wie die Spannung zwischen „immanent bewußtseinphilosophischer und geschichtlich supranaturaler Begründung der christlichen Offenbarung“ beseitigt und ausgeschlossen werden kann (S. 226). Die monistischen Bedingungen, unter denen Strauß Hegel versteht, liegen also bereits von vornherein fest, und die Dialektik Hegels kommt nicht mehr zu ihrem Recht. Nachweisbar sind in der Studienzeit von Strauß außerdem Einflüsse der Mystik (Jak. Böhme) und der Romantik. Müller veröffentlicht im Anhang eine von ihm gefundene Märchendichtung von Strauß, die allerdings für den Außenstehenden kaum zu entschlüsseln ist. Die beiden wesentlichen Punkte von Straußens Weltanschauung werden S. 252 so formuliert: „die monistische Annahme einer letzten Einheit von Gott und Welt“ und: „der Gedanke einer (mystisch verstandenen) Immanenz von Zeit und Ewigkeit“. Bei dieser Etikettierung bleibt Müller stehen. Eine Betroffenheit der Theologie durch Straußens von einer philosophischen Konzeption her gestellten Anfrage wird nicht konstatiert. Aber so leicht wird man wohl mit Strauß nicht fertig, sonst wäre die Theologie des 19. Jahrhunderts kaum so schwer durch ihn verunsichert worden.

Auch wenn man Müllers Ergebnis für Strauß akzeptiert, lassen sich einige kritische Bemerkungen zu seiner Arbeit nicht umgehen. Müller hat nämlich den Versuch unternommen, in einem weitgespannten Überblick Straußens Position aus der schwäbischen Geistes-, Theologie- und Kirchengeschichte herzuleiten. Bengel, Oetinger, Schelling, Hegel und schließlich auch Strauß, sie alle sollen aus der gleichen Wiege kommen (S. 130–174 und 234 ff.). Diese Herleitung geschieht zum Teil in Allgemeinplätzen (vgl. dazu den Abschnitt „Aufklärung“ S. 130 ff.), zum Teil aber – und das ist gefährlicher – mit generalisierenden Behauptungen im Detail. Ein Einfluß wie der Böhmes muß je und je belegt werden und nicht nur generell für Württemberg im 18. Jahrhundert, sonst artet Geistesgeschichte zur Spekulation aus (vgl.

S. 135, 138). Ganz sind die historischen Studien in Tübingen am Ende des 18. Jhdts. keineswegs vernachlässigt worden (S. 64). Gerade der Stiftsephorus und Orientalist Schnurrer vertrat mit einigem Einfluß die neologische Exegese. Völlig einseitig ist Müller die Darstellung der Kantrezeption in Tübingen geraten (S. 159), die der philosophische Wurzelboden für Hegel und Schelling geworden ist. In Tübingen gab es nämlich neben der konservativen Kantdeutung durch Storr und Flatt auch noch eine radikale durch die jüngeren Repetenten des Stifts (z. B. Diez). Der Rückgriff auf pietistische Traditionen (Oetinger) läßt sich zwar für Schelling belegen, aber bis heute nicht für Hegel. (Vgl. dazu M. Brecht und Jörg Sandberger, Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift. Hegelstudien Bd. V 1970, S. 47–81). Müller stützt sich für seine Thesen stark auf Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen (Würzburg 1938). Diese Herleitung der idealistischen Philosophie aus dem schwäbischen Pietismus ist aber mindestens zum Teil fragwürdig. Da muß Oetingers Vitalismus herhalten oder der nicht sonderlich gut belegte Cocceianismus Bengels oder eine angebliche Reichs-Gottes-Theologie Bengels (die eigentlich erst seine Schüler haben!). Da darf Bengel an der Zentralschau partizipieren (S. 245), was ihm an sich völlig fern lag. Hier ist vieles allenfalls Hypothese. Wo man nicht dokumentieren kann, beruft man sich allemal auf die volkstümliche Frömmigkeit und die frommen Eltern. Selbst die bestehenden Beziehungen von Idealismus und württembergischem Pietismus bei Schelling werden hier strapaziert, um mehr als *eines* der Elemente seines Denkens handelt es sich dabei doch wohl nicht.

M. E. hätte Müller besser und genug daran getan, die geistige Herkunft von Strauß aus dem Belegbaren herzuleiten. Strauß hat Böhme und Schelling gelesen, seine Gedichte verraten auch den Geist der Erweckungsbewegung. Damit kann man ihn verstehen. Müllers Erklärung ist zu total, als daß die Nuancen noch zu ihrem Recht kämen. Man sollte in Strauß nicht die ganze *Philosophia sacra* hineinlesen oder das Ganzheitsdenken. Es ist gewagt, die Bedeutung des „Begriffs“ bei Hegel aus der Zentralschau herzuleiten, ohne es zu belegen.

Müller hat auch bei dieser Untersuchung eine glückliche Hand gehabt im Aufspüren neuer Quellen für Strauß. Zum Teil sind sie schon anderweitig veröffentlicht worden, aber hier nocheinmal als Anhang beigegeben. Kleine Ergänzungen aus dem Stiftsarchiv Tübingen wären noch möglich gewesen. Nicht überprüft scheinen die Dekanatsarchive von Besigheim und Ludwigsburg zu sein, obwohl in Besigheim eine weitere Fassung der Doktorarbeit zu erwarten ist (vgl. S. 50 Anm. 1). Schließlich ist noch die etwas eigenwillig angelegte Bibliographie zur Apokatastasis-Frage im Anhang zu erwähnen, die dem Interessierten hilfreich sein mag.

Tübingen

Martin Brecht

Günter Wolf: Rudolf Kögels Kirchenpolitik und sein Einfluß auf den Kulturkampf. Bonn (Druck der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität) 1968. 515 S.

Der „Kulturkampf“ ist nicht mehr – wie noch in den ersten drei Jahrzehnten dieses Jahrhunderts – die Domäne katholischer Historiker. Mit dem zunehmenden historischen Abstand und dem gleichzeitig zunehmenden allgemeinen Interesse an der Innen- und Kulturpolitik der Bismarckzeit sind die Schranken einer einseitig konfessionell ausgerichteten Kulturkampfforschung längst niedergerissen (zur Forschungslage vgl. zuletzt Heinrich Bornkamms Nachwort zum Neudruck seiner Studie „Die Staatsidee im Kulturkampf“, Darmstadt 1969). Gleichwohl hält sich jene aus der älteren Forschungsära stammende Sicht der Dinge immer noch durch, nach der sich die großen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und speziell der im neugegründeten Bismarckreich, vor allem in Preußen von 1872–1886 geführte Kulturkampf als Kampf zwischen dem modernen Staat und dem kirchlichen und politischen Katholizismus darstellen. Daß dies nur a parte potiori richtig ist, daß der Kulturkampf auch den Protestantismus erfaßt und die evangelische Kirche in ihm nicht nur eine passive Rolle gespielt hat, sofern sie von der Anwendung der paritätischen Kulturkampfgesetzgebung getroffen

wurde, sondern eine durchaus aktive und kämpferische Rolle, mit der sie auf den Verlauf des Kulturkampfes erheblichen Einfluß ausgeübt hat, dies wird leicht übersehen. Schuld daran trägt nicht nur die mindere Gewichtigkeit der Ereignisse auf protestantischer Seite, sondern vor allem der noch immer unzureichende Stand der Kulturkampfforschung. Gründlicher erforscht sind bisher nur die Vorgeschichte und die Anfänge des Kulturkampfes, sodann seine stets als Glanzstück Bismarckscher Politik beurteilte Beendigung. Kaum erforscht ist dagegen die mittlere Phase des Kampfes, die Zeit zwischen der Verabschiedung der letzten großen Kulturkampfgesetze (Sommer 1875) und dem Rücktritt des preußischen Kultusministers Falk (Sommer 1879), die Zeit also, an deren Ende sich die Wende des Kulturkampfes anbahnt. Soweit man nun im Blick auf die evangelische Kirche von einem Kulturkampf reden kann, fällt er vollständig in diese Zeit hinein. Die überragende Gestalt dieser Jahre im Kampf gegen die Kulturkampfpolitik Bismarcks und seines liberalen Ministers Falk ist der Hofprediger Rudolf Kögel (1829–1896) gewesen. Kögel ist hinter den Kulissen gelungen, was das Zentrum auf der politischen Bühne nicht erreicht hat, nämlich Falk zum Rücktritt zu bringen und damit Bismarck seiner stärksten Stütze im Kulturkampf zu berauben. „Kögel ist Falcks Verhängnis geworden“ hat schon Erich Foerster fest gestellt (Adalbert Falk, 1927, 93). Wolf (= W.) unternimmt es in seiner Bonner Dissertation, gestützt auf den in der großen Kögelbiographie Gottfried Kögels (Rudolf Kögel I–III, 1899–1904) nur teilweise ausgewerteten Nachlaß und auf anderweitiges Archivmaterial (u. a. aus dem Deutschen Zentral-Archiv Merseburg), im einzelnen dem nachzugehen, wie „der Kampf, der gegen Rom geführt wurde, an dem Widerstand Wittenbergs scheiterte“ (5) und wie es Kögel gelang, „die evangelische Kirche aus dem Schußfeld des paritätisch geführten Kulturkampfes herauszuführen, das Eindringen des Liberalismus in den Raum der evangelischen Kirche abzuwehren und die Anwendung Bismarck-Falkscher Gesetzgebung auf die evangelische Kirche zu vereiteln“ (5). Durch neu aufgefundene Quellen meint W. zu der These berechtigt zu sein, daß die Kirchenpolitik Kögels der entscheidende Faktor gewesen ist für den Abbruch des Kulturkampfes.

W.s Darstellung steht vor der Schwierigkeit, daß Kögel das Feld des Kampfes erst spät betritt. Das macht eine doppelte Hinführung nötig. Zunächst werden (I) „Die Grundlagen der theologischen und kirchenpolitischen Anschauungen Kögels“ behandelt, für die die Namen seiner Lehrer Tholuck, Julius Müller und Friedrich Julius Stahl stehen, sachlich also Erweckung, Union und preußischer Konservatismus, sowie (II) „Kögel's Hofpredigerzeit von 1863–1871“. Dann wird in einem Kapitel, in dem über weite Strecken von Kögel nichts zu berichten ist, (III) „Der Beginn des Kulturkampfes“ dargestellt. Diese Kapitelüberschrift ist etwas ungenau, denn der darunter behandelte Zeitraum reicht von 1872–1876, umschließt also die ganze Phase der Kulturkampfgesetzgebung – man merkt, daß sich der Kulturkampf etwas nach Kögel richten muß. Die „erste kirchenpolitische Aktion“ Kögels (133), eine Intervention beim König gegen das Zivilstandsgesetz, fällt in das Jahr 1874, also noch in diese Phase. Aber die entscheidenden Aktionen datieren erst ab 1877. Sie kommen in den drei Kapiteln (IV) „Der Höhepunkt des Kulturkampfes“, (V) „Die Wende des Kulturkampfes“ und (VI) „Das Ende des Kulturkampfes“ zur Darstellung, wobei das zuletzt genannte Kapitel durch die Hinzufügung „für die evangelische Kirche“ dem Tatbestand Rechnung trägt, daß für die katholische Kirche der Kulturkampf vorläufig noch nicht beendet ist. Die drei Kapitel (IV–VI) umgreifen die Jahre 1877–1879. Die kirchenpolitischen Geschehnisse dieser Jahre sind der Gegenstand, mit dem sich W.s Darstellung im wesentlichen befaßt.

Die Jahre 1877–1879 waren für die evangelische Kirche Preußens eine bewegte Zeit. Erinnert sei an den Fall Hoßbach, an die Bewegung, die der Synodalantrag Kochhann betreffend Abschaffung des Apostolikums auslöste, an den sich daran anschließenden Rücktritt des Oberkirchenratspräsidenten Herrmann, an die Anfänge der Stöcker-Bewegung, an die umstrittene Berufung der Hofprediger Kögel und Baur in den Oberkirchenrat. In diesen Jahren hat Rudolf Kögel die kirchenpolitische Partei der Positiven Union (gegr. 1876) zu Siegen geführt, er hat ihr entscheidende Schlüsselstellungen im Kirchenregiment und, zusammen mit den Konfessio-

nellen, die Majorität auf den durch das liberale Verfassungswerk eben erst geschaffenen Synoden erobert. Kögel hat in dieser Zeit den alten Kaiser völlig für seine kirchenpolitischen Pläne gewonnen und den seinen Summeepiskopat sehr ernst nehmenden Monarchen zum Bruch mit dem liberalen Kultusminister veranlaßt, was unmittelbar dessen Rücktritt zur Folge hatte. Kögel hat, kurz gesagt, mit seinen Freunden die Macht des Liberalismus in der evangelischen Kirche gebrochen. Das sind, ganz abgesehen von der Wirkung auf den Verlauf des Kulturkampfes, für die Geschichte der evangelischen Kirche bedeutsame und folgenreiche Vorgänge. W. versteht sie mit guter Darstellungsgabe und klarem Blick für die Sachproblematik zu schildern, nicht ohne gelegentliche Längen und Wiederholungen, aber doch nie so, daß der Leser gelangweilt wird. Diese bei kirchengeschichtlichen Untersuchungen nicht gerade häufige Flüssigkeit der Darstellung möchte der Rez. ausdrücklich gelobt haben, ehe er daran geht, sein Unbehagen zu äußern über die Art, wie hier die Quellen benutzt werden, wie sie in Einzelstücke zerhackt den Beweisgängen des Verf. eingefügt, teilweise auch gewaltsam zurechtgebogen werden. Als historische Untersuchung ist dieses Buch mit Vorsicht zu benutzen. Über weite Strecken ist es ein Kögel-Roman, den W. geschrieben hat.

Das gilt schon für die Verwendung des interessanten Quellenfundes, den W. im Kögel-Nachlaß gemacht und den er dankenswerterweise im Anhang in Fotokopie und Abschrift publiziert hat: ein Briefwechsel zwischen Kögel und dem Bismarckrivalen Edwin von Manteuffel. Die Briefe datieren, abgesehen von dem letzten, ins Jahr 1882 gehörigen, aus der Zeit des kronprinzlichen Interregnums nach dem Nobilingattentat (2. 6. – 5. 12. 1878). Aus dieser Zeit sind zwei Briefe Kögels an Manteuffel und zwei Briefe Manteuffels an Kögel vorhanden, dem zweiten Brief Manteuffels vom 15. 8. 1878 haben Abschriften zweier Briefe Manteuffels an Wilhelm I. beigegeben, die ebenfalls von W. publiziert sind. W., in dessen Darstellung diese Briefe eine Art Schlüsselstellung einnehmen, hält es allerdings nicht für notwendig, diese Bestandsaufnahme vorzunehmen, sondern bleibt bei pauschalen Andeutungen über die „bislang völlig unbekannte und unveröffentlichte Heimkorrespondenz“ (259) und suggeriert dem Leser die Annahme, es handle sich um ein ausgebreitetes Material. „Durchweg tragen alle Briefe Kögels an Manteuffel den Vermerk ‚secret und discret‘ und den Zusatz ‚Bitte um hochgeneigte Vernichtung dieses qu. Schreibens‘“ (259) bekommt man zu hören. Schlägt man im Anhang nach, so stellt man fest, daß es sich um zwei Briefe Kögels handelt und der Vermerk ‚secret und discret‘ allein im ersten, der genannte Zusatz nur im zweiten Brief steht! Ähnlich die sogleich folgende Angabe, daß Kögel „sämtliche von Manteuffel eingehenden Geheimnachrichten“ seinem Schwager Schultze weitersandte, wobei es sich wiederum nur um zwei Briefe Manteuffels handelt. Aus dem Brief Manteuffels an Kögel vom 15. 8. 1878 geht übrigens hervor, daß sich beide nach dem Nobilingattentat, also seit zweieinhalb Monaten, nicht gesprochen haben. Das hindert W. nicht, von einer „Zeit höchster Aktivität Kögels“ zu reden (259), in der er sich laufend zu „Geheimbesprechungen“ mit Manteuffel getroffen haben soll. Die aus der Kögelbiographie (III, 108) bekannte Tatsache, daß Manteuffel von sich aus das Bündnis mit Kögel gesucht hatte, wird dem Leser gänzlich vorenthalten. Nach W.s Darstellung ist es Kögel gewesen, der einen „Kontaktmann“ suchte und dem es gelang, in Manteuffel „das gewünschte Sprachrohr zu finden“ (257).

Ist man an diesem quellenmäßig sofort nachprüfbaren Passus mißtrauisch geworden, so stößt man bei weiterem Nachprüfen ständig auf brüchigen Boden. W. sucht den Einfluß zu erfassen, den Kögel auf Wilhelm I. ausgeübt hat, zu dem er als sein persönlicher Seelsorger direkten Zugang hatte. Aber über die Gespräche Kögels mit Wilhelm I. ist kein Protokoll geführt und sind keine Aufzeichnungen angelegt worden, und so muß das dürre Gerippe des Datenkalenders der Audienzen mit Mutmaßungen und Hypothesen über den Inhalt der Gespräche umkleidet werden. Über die Audienz, die Wilhelm I. bei Wiederantritt seiner Regierung am 7. 12. 1878 den Hofpredigern gegeben hat, liest man, es sei „unschwer zu erraten, in welchen tristen und trostlosen Farben Kögel die durch Adalbert Falk verschuldete Lage dem König dargestellt hat. Daß die Hofpredigerkollegen Kögels Vortrag und Darstel-

lungsweise nach Kräften unterstützt haben, versteht sich von selbst“ (269). Nun haben wir allerdings den detaillierten Augenzeugenbericht Stöckers über diese Audienz, den man doch heranziehen sollte, ehe man ans „Erraten“ geht (von Oertzen, Adolf Stoeker I, 1910, 176 f.). Man merkt dann freilich, wie weit ab vom Ziel W.s Mutmaßungen liegen können. Nach Stöckers Bericht hat der alte Hofprediger von Hengstenberg das Wort geführt, Kögel hat nur „einige Trostworte“ gesprochen und Stöcker hat schließlich versucht, dem König den Eindruck einer trostlosen Lage zu nehmen! Mit welcher Skepsis wird man daraufhin den vielen Vermutungen, die sich durch die ganze Arbeit hindurchziehen, begegnen müssen: „Wenngleich keine Belege vorhanden sind, bleibt . . . doch zu vermuten“ (113), „kann doch kein Zweifel daran sein, daß er (Kögel) dieselbe Ansicht auch seinem Monarchen vorgetragen hat“ (189), „darf man wohl mit Recht annehmen, daß . . . Kögel hier mit seinem Rat gedient hat“ (231), „bleibt zu vermuten, . . . daß Kögel nicht nur ein seelsorgerliches Gespräch geführt hat, sondern . . .“ (256), „bleibt als einzige Auskunft die Vermutung, daß es sich um eine . . . Aktion Kögels gehandelt haben muß“ (298), „wiewohl kein einziger Beweis für die Aktionen und Interventionen Kögels . . . vorliegt, habe ich doch nicht den geringsten Zweifel an einer Mitwirkung Kögels“ (336). Vgl. zu dieser nur kleinen Auswahl noch S. 113. 135. 141. 149. 163. 178. 186. 195. 206. 230. 240. 259. 285. 293 u. ö.

Nun geht es an, wenn Vermutungen als solche kenntlich gemacht sind. Großenteils sind sie es aber nicht. W. gibt (265) präzise an, was Kögel auf einer Audienz am 14. 7. 1878 dem König gesagt hat, obwohl über den Inhalt des Gesprächs nirgendwo in den Quellen etwas bezeugt ist. Ähnlich die genaue Angabe, was der König am Vorabend seiner Rückkehr nach Berlin aus dem Mund seines Flügeladjutanten gehört hat (262). So schreibt man einen Roman! Vollends romanhaft wird es, wenn aus Vermutungen Tatsachenbehauptungen abgeleitet werden, die selbst wiederum Grundlage zu weiteren Vermutungen abgeben. Ein solcher Fall ist z. B. die von W. entdeckte „eigentliche Geburtsstunde der Stöcker-Bewegung“ (240). W. zieht Stöckers eigenen Berichten eine Briefstelle der Frau Kögel vom April 1878 vor, folgert daraus, was überhaupt nicht drinsteht, nämlich daß sich Kögel und Stöcker genau über die christlich-sozialen Unternehmungen abgesprochen hätten und sich Stöcker dabei ganz den Ideen Kögels verschrieben hätte. Das „Geheimnis der Stöcker-Bewegung“ (239) wird dadurch entschleierte: „die Anfänge der Stöcker-Agitationen (sind) letztlich nicht um der Gewinnung der Arbeitermassen . . . geführt worden . . . Der Sturm auf die Sozialdemokratie sollte in Wirklichkeit die Eroberung des Oberkirchenrats bedeuten“ (239 f.). W. folgert dann weiter, daß Kögel „um des geplanten Zieles willen“ die Stöckerschen Aktionen beim König vertreten haben muß, und sieht im Audienzenkalender nach, wann das gewesen sein kann. Schlußfolgerung: „Da aber Kögel in dem Zeitraum zwischen dem 14. 12. 1877 bis zum 2. 1. 1878 nur am 17. 12. 1878 zur Audienz beschieden worden ist, so kann das entscheidende Gespräch, das die eigentliche Geburtsstunde der Stöcker-Bewegung darstellt, nur an diesem Tage stattgefunden haben“ (240).

Dies ist nur ein besonders eklatantes Beispiel für die geistreiche, aber himmelhoch über den Quellen schwebende Darstellungsart, mit der W. alle kirchenpolitischen Ereignisse der Jahre 1877–1879 aus Aktionen Kögels herleiten will. Anderes, wie die seltsame Verwendung eines Briefes Kögels an Manteuffel als „versteckte Dienstanweisung“ für den Kultusminister (327. 333), braucht hier nicht noch aufgeführt zu werden. Leider hat W. den historischen Wert seiner Arbeit durch dieses zügellose Konstruieren stark gemindert. Daß sie in den auf Synodalprotokollen basierenden Partien einen zuverlässigeren Eindruck macht, ist demgegenüber ein schwacher Trost.

Nicht sehr angenehm berührt auch die Art, in der sich W. die „Aufhellung der wirklichen Rücktrittsgründe“ Falks zuschreibt. Daß es die Streitigkeiten mit dem Oberkirchenrat und den ihm nahestehenden Geistlichen waren, welche den Bruch mit dem König herbeiführten, ist bekanntlich von Bismarck als entscheidend für den Rücktritt Falks ausgegeben worden. W., der Bismarcks Meinung gegenüber den von Falk in seinem Rücktrittsgesuch genannten Gründen als die allein richtige nach-

weisen will, stellt die merkwürdige Behauptung auf, „daß in allen bisherigen historischen Darstellungen und Einzeluntersuchungen . . . das treffende Urteil Bismarcks als ungläubwürdig und tendenziös angezweifelt und zurückgewiesen worden ist“ (313). Irgendeinen Beleg dafür zu bringen, hält W. für überflüssig. Aber weder in der Falkbiographie Foersters noch in den bisherigen Arbeiten über Kögel wird Bismarcks Urteil in Zweifel gezogen; bei Rietschel, Art. „Kögel“, RE³ 10, 614, 26 ff. und in G. Kögels Biographie (III, 109) wird es ausdrücklich bestätigt. Zwar liest man im Art. „Falk“ in RGG³ II, 863 (Kupisch), für den Sturz Falks sei die politische Neuorientierung Bismarcks 1878 und der Abbruch des Kulturkampfes entscheidend gewesen. Es bedurfte aber nicht erst der umfangreichen Darlegungen von W., um dies als falsch zu erweisen. Schon Foerster hat festgestellt: „Falk ging nicht, weil Bismarck die solange gemeinsam betriebene Kirchenpolitik aufgeben wollte, sondern trotzdem dieser sie nicht aufgeben wollte“ (Adalbert Falk, 625, Hervorhebungen von Foerster). Und Renate Ruhenstroth-Bauer ist in ihrer gründlichen Untersuchung „Bismarck und Falk im Kulturkampf“ (1944) den Gründen für den Rücktritt Falks bereits ins einzelne nachgegangen und dabei zu denselben, freilich sehr viel abgewogener vorgebrachten Ergebnissen gekommen. Nur im Versteck des Anmerkungsanhangs findet man bei W. das Zugeständnis, Ruhenstroth-Bauer sei bereits zu denselben Ergebnissen gekommen, wobei er sehr unschön seine eigene Originalität zu retten sucht, indem er mit Zitaten, die weder an den angegebenen noch anderen Stellen der Arbeit von Ruhenstroth-Bauer zu verifizieren sind, behauptet, sie seien dort paradoxerweise wieder aufgehoben worden. Also: W. hat gegenüber der schon während des Kulturkampfes aufgekommenen, so plausibel klingenden Meinung, Falk sei ein Opfer einer Kursschwengung Bismarcks gewesen, an die wahren Gründe des Sturzes Falks *erinnert*. Das sei ihm immerhin gedankt. Mehr hat W. aber nicht getan und mehr sollte er sich auch nicht zuschreiben.

An Versehen bzw. Druckfehlern seien genannt: es ist nicht richtig, von einer „Eingliederung der neu erworbenen preußischen Gebiete in die preußische Landeskirche“ nach 1866 zu reden (77), sie sind ja gerade nicht eingegliedert worden; Heinrich ist der Vorname des preußischen Kultusministers von Mühler, nicht der seines Bruders (82); die Hallesche Fakultätsschrift ist von Tholuck und Müller, nicht Mühler unterschrieben (463 Anm. 164); zur theologischen Prüfungsordnung sind die Verhandlungen der 4., nicht der 1. Generalsynode zu vergleichen (504 Anm. 186); in die Zeittafel über den im Anhang abgedruckten Briefwechsel (390) ist ein Brief Manteuffels an Wilhelm I. vom 13. 6. 1878 hineingekommen, für den jede Bezeugung fehlt und der nach den Angaben des Briefs Manteuffels vom 15. 8. 1878 (419) auch nicht geschrieben sein kann.

Bochum

J. Wallmann

Kurt Meier: Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches. Halle a. d. Saale (VEB Max Niemeyer Verlag) 1968. Lizenzausgabe Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1968. 153 S., kart. DM 10.80.

Das Verhalten der evangelischen Kirche gegenüber den Judenverfolgungen des nationalsozialistischen Regimes ist für die Betrachtung der Kirchengeschichte dieses Zeitraums insofern von besonderer Bedeutung, als sich an ihm die Klärung der Vorstellungen über das Wesen der nationalsozialistischen Herrschaft und über die ihr zugrunde liegende Ideologie, die Entschlossenheit zur Behauptung kirchlicher Eigenständigkeit und der Grad der Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung auch für die politische und soziale Entwicklung im Dritten Reich ablesen läßt. Es ist deshalb gerade auch im Interesse der Forschung zu begrüßen, daß Kurt Meier, Professor für Kirchengeschichte an der Karl-Marx-Universität in Leipzig, mit seiner Veröffentlichung „Kirche und Judentum“ eine erste zusammenfassende Darstellung zu diesem Themenkomplex vorgelegt hat. Der Band, der einer eingehenden Untersuchung der verschiedenen Positionen und ihrer Wandlung, wie sie Wolfgang Gerlach in absehbarer Zeit veröffentlichen wird, nicht vorgreifen will, enthält in

einem ersten Teil einen Aufsatz über „Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches“, im zweiten Teil eine Sammlung von z. T. noch unveröffentlichten Dokumenten zur nationalsozialistischen Judenpolitik und zu den Reaktionen kirchlicher Gruppen und Persönlichkeiten (mit einer Einführung von Dr. Ingo Zimmermann) und im dritten Teil eine historiographische Studie „Zur Interpretation von Luthers Judenschriften“. Der im Untertitel bezeichneten Themenstellung sind demnach die beiden ersten Teile gewidmet.

In der Studie „Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches“, die aus einem Aufsatz des Verf. aus dem Jahre 1963 hervorgegangen ist,¹ skizziert Meier zunächst die ideologischen Voraussetzungen und die Phasen der nationalsozialistischen Judenverfolgung. Gestützt auf die Ergebnisse der neueren Forschung zum Nationalsozialismus, weist Meier einmal auf den geistesgeschichtlichen und den soziologischen Hintergrund des nationalsozialistischen Antisemitismus, zum anderen auf die politisch-taktische Funktion der antisemitischen Propaganda hin, in der dem Leitbild einer geschlossenen Volksgemeinschaft der Heterostereotyp eines für Kapitalismus und Kommunismus gleichermaßen verantwortlichen (imaginären) Weltjudentums entgegengestellt wurde. Die Entwicklung der nationalsozialistischen Judenpolitik gliedert der Verf. in vier Etappen: eine Phase „wilder“ Aktionen und blutiger Ausschreitungen“ (1933–35), die Durchführung gesetzlicher Ausnahmebestimmungen nach dem Erlaß der Nürnberger Rassegesetze (1935–38), die Zeit der Verhaftungen und der erzwungenen Emigrationen im Anschluß an den Novemberprogramm (1938–41) und die Massentötungen in den letzten Kriegsjahren.

Im Einklang mit der älteren Aufsatzliteratur zur Judenfrage im Kirchenkampf² legt Meier dar, daß die Reaktionen kirchlicher Organe und Gruppen auf die nationalsozialistische Judenpolitik in den ersten Jahren des Dritten Reiches hinter den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zurücktraten, daß andererseits jedoch die Einführung des Arierparagraphen in deutschchristlich geleiteten Landeskirchen und die schwankende Haltung des Reichsbischofs, der den Arierparagraphen bald für verbindlich erklärte, bald außer Kraft setzte, wesentlich zu der Entstehung einer kirchlichen Opposition gegen das deutschchristliche Kirchenregiment beigetragen haben. Auf Grund zahlreicher Verlautbarungen zeichnet er eine Skala der Stellungnahmen zum Arierparagraphen in der kirchlichen Gesetzgebung auf, die sich von der Forderung nach einer bedingungslosen Übertragung politischer Kriterien auf die Verhältnisse der evangelischen Kirche (Hirsch, Wobbermin, die verschiedenen Gruppen der „Deutschen Christen“) über Kompromißvorschläge (Gutachten der Erlanger Theologischen Fakultät) bis zu der kategorischen Verurteilung der als bekenntniswidrig bezeichneten neuen kirchlichen Beamtengesetze (Pfarrernotbund, Gutachten von 72 Neutestamentlern, Bonhoeffer, Martin Niemöller u. a.) erstreckt. Die Feststellung Meiers, daß breite Schichten und auch die führenden Persönlichkeiten der evangelischen Kirche demgegenüber die antisemitischen Maßnahmen im politischen Bereich anfänglich schweigend toleriert, z. T. sogar öffentlich gutgeheißen haben (S. 25 f.), trifft im allgemeinen zu; es sollte jedoch nicht übersehen werden, daß der württembergische Kirchenpräsident und spätere Landesbischof Wurm und der Kirchentagspräsident Frh. von Pechmann den Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, Kapler, bereits im April 1933 um eine öffentliche Protesterklärung zu den ersten Boykottmaßnahmen

¹ Kurt Meier, *Kristallnacht und Kirche – die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Faschismus*. Wiss. Zeitschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig 13 (1964), S. 96–106.

² Hermann Diem, *Kirche und Antisemitismus*; in: *Deutsches Geistesleben und Nationalsozialismus*, hg. v. A. Flitner, Tübingen 1965, S. 7–23; Otto L. Elias, *Der evangelische Kirchenkampf und die Judenfrage*. Inf. Bl. f. d. niedert. luther. Landeskirchen 10 (1961), S. 213–219; Karl Kupisch, *Die Bekennende Kirche und die Judenfrage*; in: K. K., *Durch den Zaun der Geschichte*, Berlin 1964, S. 371–398.

ersucht haben.³ – Als „Ansätze“ einer kritischen Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Judenpolitik wertet der Verf. drei Kundgebungen der Bekennenden Kirche aus den Jahren 1935/36: die Botschaft der Dahlemer Preußensynode, die Erklärung der Steglitzer Bekenntnissynode der APU und die an Hitler gerichtete Denkschrift der 2. VKL und des Rates der DEK. Für die Beurteilung der Steglitzer Botschaft müßten allerdings noch die Protokolle der vorbereitenden Sitzungen und der Synodalverhandlungen (im Bielefelder Archiv) herangezogen werden, in denen sich die divergierenden Auffassungen auch in der altpreußischen Bekennenden Kirche abzeichnen. So wurde im Text der Synodalvorlage ausdrücklich bestritten, daß sich aus der Taufe für die Juden „Ansprüche gesellschaftlicher, wirtschaftlicher oder politischer Art“ – zumal auch der Anspruch auf ein politisches „Bürgerrecht“ – ableiten ließen; während dieser Passus als indirekte Zustimmung zu den kurz zuvor erlassenen Nürnberger Rassegesetzen verstanden werden konnte, setzte sich eine Gruppe um Martin Albertz während der Synodalverhandlungen für eine kritische Stellungnahme zur nationalsozialistischen Judenpolitik ein. Der endgültige Text der Erklärung mit den Aussagen über die Judentaufe stellt demnach einen Kompromiß dar, den Niemöller vor dem Plenum der Synode als ein „Minimum“ dessen bezeichnete, was die Kirche in der gegenwärtigen Situation zur Judenfrage zu sagen habe. – Im zweiten Teil seiner Darstellung schildert Meier, wie sich in den späteren Jahren des Kirchenkampfes mit einzelnen Protesten gegen die Terrorakte und Gewaltmaßnahmen des Regimes (der Kundgebung der preußischen Bekenntnissynode vom Oktober 1943 und den Eingaben Wurms bei staatlichen Stellen) Bemühungen um eine praktische Unterstützung der verfolgten Juden verbanden. Daß andererseits verschiedene Kirchenleitungen bereit waren, der nationalsozialistischen Rassegesetzgebung durch entsprechende Kirchengesetze und apologetische Erklärungen Rechnung zu tragen, geht aus den Anordnungen deutschchristlicher Kirchenbehörden vom Februar 1939, der Godesberger Erklärung und ihrer „Variata“, und der Anweisung der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei vom 22. 12. 1941, die im Einvernehmen mit dem Geistlichen Vertrauensrat erlassen wurde, hervor. Dieser Erlaß, an dem sich in jüngster Zeit eine literarische Kontroverse zwischen H. Brunotte und W. Niemöller entsponnen hat,⁴ wird von Meier allerdings lediglich in einer Anmerkung erwähnt (Anm. 91 auf S. 92; der vorausgehende Text legt sogar die Vermutung nahe, daß sich in dieser Anweisung die „Haltung der Bekenntnisfront“ widerspiegele!). Angesichts seiner signifikanten Bedeutung – schließlich wurde hier von den leitenden Organen der DEK erstmalig das Rassenprinzip auch auf die Gemeinden übertragen – hätte man erwarten dürfen, daß das Dokument in seinen Voraussetzungen und Konsequenzen eingehend im Text erörtert worden wäre. Der Eindruck, daß durch diese verkürzte Darstellung die Gegensätze innerhalb der Bekenntnisgemeinschaft harmonisiert werden sollen, verstärkt sich, wenn man bei Meier liest, daß die Aktionsfähigkeit und Geschlossenheit der Bekennenden Kirche vornehmlich durch die Zwangsmaßnahmen der Gestapo beeinträchtigt worden seien (S. 31), obwohl die organisatorische Zersplitterung doch vor allem durch die Spaltung der Bekennenden Kirche nach der Oeynhausener Bekenntnissynode – genauer: durch die Weigerung der lutherischen Kirchen, für die Aktionen der 2. VKL und des Reichsbruderrates Verantwortung zu übernehmen – bedingt war.

In einem Resumé leitet Meier die anfängliche Beschränkung der Auseinandersetzungen auf den Arierparagrafen in der Kirche aus „einem mißverstandenen, weil unkritischen lutherischen Staatsgehorsam“, aber auch aus der auf eine innerkirchliche Erneuerung ausgerichteten „Dialektischen Theologie“ her (S. 41). Bei den

³ Archiv der EKD, Hannover-Herrenhausen, C 3/207 (den Hinweis verdanke ich Herrn Dr. Carsten Nicolaisen).

⁴ Heinz Brunotte, Die Kirchengliederschaft der nichtarischen Christen im Kirchenkampf. Zs. f. ev. Kirchenrecht 13 (1967), S. 14–171; Wilhelm Niemöller, Ist die Judenfrage „bewältigt?“ Junge Kirche 1968, Beiheft 2.

späteren Versuchen, die Judenverfolgungen aufzuhalten, differenziert er zwischen dem bewußt provokatorischen Vorgehen der „radikalen“ Gruppen innerhalb der Bekennenden Kirche und dem Weg vertraulicher, mit apologetischen Wendungen durchgesetzter Eingaben, wie er vor allem von den lutherischen Bischöfen beschränkt wurde. Er würdigt abschließend „beide Wege . . . als Versuche, Unheil von unseren jüdischen Mitbürgern abzuwehren, einzelnen oder einzelnen Gruppen unter ihnen ihr Los zu erleichtern oder sie vor dem Letzten zu bewahren“ (S. 46), und modifiziert damit das pauschale Urteil im Vorwort über ein „kirchliches Versagen“ gegenüber der nationalsozialistischen Judenpolitik (S. 5).

In dieser Zusammenfassung – und auch im eigentlichen Darstellungsteil – betrachtet Meier das Verhalten der evangelischen Kirche zur nationalsozialistischen Judenpolitik unter dem Aspekt der politischen Stellung der Kirche im Dritten Reich. Demgegenüber werden die theologischen Probleme der Judenfrage nur am Rande erörtert (z. B. in Anm. 121, S. 54f.). Eine vertiefte Einsicht in die theologischen Vorstellungen von der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Judentums bleibt daher ein Desiderat künftiger Untersuchungen zur Judenfrage im Kirchenkampf. Es hat den Anschein, daß eine biblizistische Interpretation eschatologischer Schriftaussagen, gerade auch über das Schicksal des jüdischen Volkes, breite Kreise innerhalb der evangelischen Kirche dazu bestimmt hat, in den Judenverfolgungen ein Gericht Gottes über das jüdische Volk zu erblicken, von dem der einzelne Jude erst durch die Taufe erlöst werden könne. Auch diese Vorstellungen mögen – gemeinsam mit dem in der lutherischen Tradition wurzelnden konfessionellen Antisemitismus – dazu beigetragen haben, daß bekennnistreue Gruppen die Übertragung rassistischer Gesichtspunkte auf die Gestalt der evangelischen Kirche zwar a limine ablehnten, daß sie sich jedoch erst relativ spät zu einer Kritik an den nationalsozialistischen Gewaltmaßnahmen und zu einer Unterstützung jüdischer Mitbürger bereithalten konnten.

Hamburg

Jürgen Schmidt

Wilhelm Niemöller: Wort und Tat im Kirchenkampf. Beiträge zur neuesten Kirchengeschichte (= Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Historische Theologie, Bd. 40). München (Chr. Kaiser) 1969. 403 S., kart. DM 20.–

Die Anfänge der Kirchenkampfgeschichtsschreibung nach 1945 sind unlösbar mit dem Namen Wilhelm Niemöller verbunden. Er hat, obwohl kein Archivar von Beruf, auch kein Fachhistoriker, nicht nur das hervorragende Bielefelder Kirchenkampfarchiv aufgebaut, er ist auch schon 1948 mit einer umfangreichen geschichtlichen Darstellung hervorgetreten. Weitere Bücher folgten, und es dürfte heute unter der an diesen Fragen interessierten akademischen Jeunesse dorée keinen geben, der auf Niemöllers Arbeiten verzichten könnte. Er hat seine Bücher mit einer Reihe kleinerer Arbeiten begleitet, wertvolle Aufsätze, die ebenfalls in ihrem geschichtlichen Bezug den nahen Umgang mit den Quellen bezeugen. Ihre Sammlung in dem vorliegenden Band kann nur begrüßt werden. Wer sie jetzt wieder liest – etliche haben eine leichte, sachlich gerechtfertigte Korrektur erfahren – empfindet dieselbe Frische wie bei den Erstdrucken. Daß N. mit dem Urteil nicht zurückhält, Herz und Verstand gleichermaßen zum Ausdruck kommen läßt, ist eher Vorzug als Nachteil und das Recht des am Geschehen unmittelbar Beteiligten. Ich erspare mir aus Raumgründen Aufzählung und Charakterisierung der Aufsätze im einzelnen. Sie bilden zusammen ein Kaleidoskop des Kirchenkampfes und sind zugleich Forschungsbeiträge, denen auch spätere Bearbeiter des Kirchenkampfes ihre Achtung nicht vergessen werden.

Berlin

Karl Kupisch

Nachruf

Am 11. September 1971 starb im 70. Lebensjahr der Mitherausgeber der Zeitschrift für Kirchengeschichte

D. ERNST WOLF

em. Professor der Theologie in Göttingen
Ehrendoktor von Paris, Wien und Prag

Wir trauern um einen Mann, der mit der Zeitschrift zwei Jahrzehnte lang aufs engste verbunden war. Sein Name stand neben Hans Freiherr von Campenhausen und Karl August Fink auf dem Rundschreiben, mit dem 1949 den Fachkollegen die neue, vierte Folge des traditionsreichen Organs angekündigt wurde. Die Verlagskorrespondenz macht deutlich, wie viel mühsame und zeitraubende Arbeit Ernst Wolf für das Zustandekommen des Plans bis zu diesem Zeitpunkt bereits geleistet hatte, und wie viel noch zu leisten war, bis endlich 1950 unter seiner Redaktion Heft 1 und 1951/52 die Hefte 2 und 3 des 63. Bandes (Vierte Folge I) erscheinen konnten. Aber nicht nur die praktische Fortsetzung der Zeitschrift nach dem Kriege ist ihm wesentlich mitzuverdanken; er hat auch ihren Stil mitgeprägt durch die redaktionelle Betreuung der Jahrgänge 63–64 (1951/52–1953) und dann noch einmal der Jahrgänge 74–75 (1963–1964).

Ein Nachruf für Ernst Wolf in dieser Zeitschrift kann sich nicht auf die Würdigung seiner praktischen und redaktionellen Mitarbeit an ihr beschränken. Diese Mitarbeit war ja nur die Folge seines leidenschaftlichen theologischen Engagements für die Sache, um die es der Kirchengeschichte geht. Und davon wird nun – wenn auch nur in wenigen Sätzen – zu reden sein.

1902 in Prag geboren hatte sich der junge Rostocker Lizentiat unter anderem durch eine bedeutende Arbeit über „Staupitz und Luther“ (1927) und durch die mustergültige Edition der Konkordienformel in der Neuausgabe der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche von 1930 als ebenso origineller wie subtiler Kenner und Interpret der Reformationsgeschichte ausgewiesen. 1931 wurde er als einer der jüngsten Professoren Deutschlands auf den kirchengeschichtlichen Lehrstuhl nach Bonn berufen. Die vier Jahre, die er hier verbrachte (schon mit dem Beginn des Sommersemesters 1935 wurde er nach Halle „strafversetzt“), haben ihn und seinen weiteren Weg entscheidend geprägt und bestimmt. Durch die Zusammenarbeit mit Karl Barth, aus der bald eine enge, lebenslange Freundschaft erwuchs, rückte er in den Schnittpunkt von lutherischer und dialektischer Theologie, und er hat sich in diesem Schnittpunkt mit Entschiedenheit und Nachdruck behauptet.

Daß das seine eigenen Probleme mit sich brachte, war nicht zu übersehen. In einem Briefwechsel mit Paul Althaus, in dem es offenbar um Ernst Wolfs Mitarbeit an der Zeitschrift der Luther-Gesellschaft ging, findet sich in einem Brief an Althaus vom 5. Juni 1935 der für seine historische und theologische Arbeit und Situation in dieser, aber auch noch in späterer Zeit ungemein charakteristische Satz: „Denn daß mein ‚Halten zu Karl Barth‘ – es ist, wie Sie wissen, nicht eine ‚Parteinahme‘, sondern ein für mich gerade auch aus meiner Beschäftigung mit Luther sich ergebendes Eintreten für die uns von den Vätern anvertraute Sache, so gewissenhaft wir es tun zu können meinen – doch dazu bewogen zu haben scheint, wenn auch ‚stimmungsmäßig‘, von meiner erbetenen und zugesagten Mitarbeit abzusehen, bleibt zuletzt ein Mißtrauen in die Sachlichkeit meines historischen und theologischen Arbeitens, das mich auch im Blick auf andere Bemühungen um Luther schmerzlich berührt, so sehr ich mich durch den bisherigen Ausweis meiner Arbeiten ihm gegenüber gesichert wissen darf.“

Im Schnittpunkt von lutherischer und dialektischer Theologie stehen denn auch viele seiner bedeutenden Aufsätze zur reformatorischen Theologie und speziell zur Theologie Luthers (*Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*. 1954, ²1962). Sie heben die Radikalität Luthers in einer der traditionellen und auch der neueren lutherischen Theologie fremden Weise heraus. Es ist die Strenge des christologischen Ansatzes und der Bruch mit aller natürlichen Theologie, der dieses Lutherbild Ernst Wolfs kennzeichnet. Das Problem ist nach dem Krieg auf das eingängige Gegensatzpaar „Königsherrschaft Christi“ und „Zwei-Reiche-Lehre“ gebracht worden. Vor allem im Umkreis dieser Gedanken und Überlegungen hat Ernst Wolf in oft kräftiger Polemik gegen das traditionelle Luthertum seine Sicht der Dinge entfaltet und behauptet.

Man hat gelegentlich die im Band „*Peregrinatio*“ gesammelten Studien mit Holls Lutherbuch verglichen und sie „gerade dessen Gegenstück“ genannt (W. J. Kooiman in ZKG 69, 1958, S. 160). Das ist eine zutreffende Bemerkung, wenn man dabei beachtet, daß Ernst Wolfs Arbeit – im Gegensatz zu Karl Holl, der noch aus der ungebrochenen historischen Tradition des 19. Jahrhunderts schöpfen konnte – doch stärker im Zusammenhang mit systematischen Fragestellungen stand und stehen mußte.

Im Schnittpunkt von lutherischer und dialektischer Theologie fielen in den Jahren von Ernst Wolfs Wirksamkeit auch eine Fülle von politischen und kirchenpolitischen Entscheidungen. Auch hier war sein Weg durch seine theologische Position vorgezeichnet, und er ist diesen Weg unbeirrbar gegangen.

Im Zusammenhang mit diesen Entscheidungen entstand nach 1945 ein zweiter Schwerpunkt seiner kirchengeschichtlichen Arbeit: die Bemühung um das historische und theologische Verständnis und Erbe des Kirchenkampfes.

Seine 1957 (²1970) erschienene Arbeit über „Barmen“ mit dem Untertitel „Kirche zwischen Versuchung und Gnade“ faßt sein Interesse an diesem Kapitel der neuesten Kirchengeschichte meisterhaft zusammen und stellt noch heute die bedeutendste Interpretation der ersten Reichsbekenntnissynode und ihrer „Theologischen Erklärung“ dar.

In der schon zitierten Rezension der gesammelten Aufsätze heißt es: „Wolfs Kraft ist die enge Verbindung zwischen exakter historischer Untersuchung und scharfer systematischer Analyse, die stets aktiv in die heutigen theologischen Diskussionen eingreift.“

Mit dieser Kraft hat Ernst Wolf die kirchengeschichtliche Forschung ungewöhnlich angeregt, gefördert und bereichert.

Wir gedenken seiner in Trauer und Dankbarkeit.

Klaus Scholder

zugleich im Namen der Herausgeber.

U N T E R S U C H U N G E N

Entstehung und Reform des belgisch-niederländischen Kreuzherrenordens

Ein Literaturbericht*

Von Kaspar Elm

Die ordensgeschichtliche Forschung hat in den letzten Jahrzehnten dem belgisch-niederländischen Kreuzherrenorden, einem der zahlreichen im 13. Jhdt. entstandenen neuen Orden, besondere Aufmerksamkeit zugewandt.¹ Dabei kam sie zu einer Revision der bisher geltenden Auffassung, wonach der Orden kurz vor 1214 von dem mit Maria von Oignies und Dominikus von Caleruega eng befreundeten Lütticher Kanoniker Theodorus von Celles in Clairlieu bei Huy gegründet und nach der Approbation durch Innozenz III. in den Dienst der schon 1209 vom Ordensstifter im Languedoc begonnenen Ketzerbekämpfung gestellt worden sein soll.² Die Ergebnisse dieser Revision, zu der der belgische Kirchenhistoriker Edouard de Moreau 1945 mit einer kritischen Analyse³ der 1635 in Köln erschienenen Kreuzherrenchronik des Henricus Russelius⁴ den Anstoß gab, liegen in einer 1961 von

* Es handelt sich bei dem vorliegenden Bericht um eine erweiterte Rezension der in Anm. 11 genannten Studien.

¹ Über die Forschung unterrichtet regelmäßig: Clair-Lieu (auch Clairlieu). Tijdschrift gewijd aan de geschiedenis der Kruisheren 1 ff. (Diest 1943 ff.). Bis 1951 zusammenfassend: H. van Rooijen, De stand der geschiedschrijving van de Orde, Clair-Lieu 9 (1951) 67-74.

² C. R. Hermans, *Annales canonicorum regularium S. Augustini ordinis S. Crucis*, 3 Bde., 's-Hertogenbosch 1858. J. Francino, *Geschiedenis van de Orde der Kruisheren*, Utrecht-Brüssel 1948. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 3 Paderborn 1933-34, I, 420 ff. P. A. Ceyssens, *Croisiers, Règle des*, in: *Dictionnaire de droit canonique* IV (1949) Sp. 799-814. Vorsichtiger: M. Vinken, *Croisiers*, in: *DGHE XIII* (1956) Sp. 1042-1046 und in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* II (1953) Sp. 2561-2576. A. van de Pasch, *Kreuzherren*, in: *LThK* 6 (1961) Sp. 619-21.

³ E. de Moreau, *L'origine des Croisiers belges*, Clair-Lieu 3 (1945) 7-12. Ders., *Les origines des Croisiers belges*, in: *Mededelingen van de Koninklijke Academie van België. Klasse der letteren*, 5e reeks, t. XXXI, Brüssel 1946, 192-200. Ders., *Histoire de l'Eglise en Belgique*, III, Brüssel 1945, 462-71.

⁴ H. Russelius, *Chronicon Cruciferorum, sive Synopsis memorabilium sacri et canonici Ordinis Sanctae Crucis*, Köln 1635. Anastatischer Neudruck, Diest 1964, als Vol. I der *Bibliotheca Antiqua Crucigerana*.

Henri van Rooijen veröffentlichten Studie vor,⁵ in der der Verfasser, niederländischer Kreuzherr und Autor einer 1936 herausgegebenen Biographie des Theodorus von Celles,⁶ nach sorgfältiger Untersuchung der älteren chronikalischen und urkundlichen Überlieferung zu dem Schluß kommt, daß sowohl die Historizität des Ordensgründers als auch die Entstehung des Ordens in Clairlieu in Zweifel gezogen werden müßten. Dieses an die Fundamente des historischen Selbstverständnisses der Kreuzherren rührende Ergebnis veranlaßte 1963 den Nimweger Kirchenhistoriker R. R. Post⁷ und ein Jahr später den an der University of Detroit lehrenden J. M. Hayden⁸ zu kritischer Stellungnahme. Ihre Einwände richteten sich gegen die Argumente, mit denen van Rooijen eine heute verschwundene, angeblich in Seilles an der Maas zu lokalisierende *ecclesia S. Crucis* an die Stelle des bisher als Wiege des Ordens unumstrittenen Clairlieu⁹ zu setzen versuchte, nicht aber gegen die von de Moreau und van Rooijen vermittelte Einsicht, daß gegenwärtig über die Anfänge der Kreuzherren so gut wie nichts Sicheres bekannt ist, ihre Geschichte vielmehr erst ab 1247, als Innozenz IV. dem Prior und den *Fratres Ordinis S. Crucis Leodiensis Diocesis* mit gewissen Einschränkungen die Annahme der *regula fratrum praedicatorum* gestattete,¹⁰ feste Konturen zu gewinnen beginnt. Nach dieser für die Kreuzherrenforschung entmutigenden Bilanz griff 1968 der niederländische Kreuzherr Petrus van den Bosch erneut die Frage nach den Ursprüngen seines Ordens auf.¹¹ Er tat dies nicht direkt, sondern versuchte auf dem Umweg über die Observanzbewegung des 15. Jhdts. wenn nicht die Unsicherheit über die Anfänge des Ordens, dann doch die Unklarheit über seinen ursprünglichen Charakter zu beseitigen.¹² Der Wert der von J. F. Niermeyer angeregten und unter C. van de Kieft als Amsterdamer Dissertation zum Abschluß gebrachten „Studiën over de observantie der Kruisbroeders in de vijftiende eeuw“ ist daher nicht nur daran zu messen, wie sie ihre im Titel formulierte Hauptaufgabe erfüllen, sondern auch daran, welche neuen Anstöße sie der Diskussion über die Ursprünge des Kreuzherrenordens zu geben vermögen.

⁵ H. van Rooijen, *De Oorsprong van de Orde der Kruisbroeders of Kruisheren. De Geschiedbronnen*, Diest 1961. Ders., *Les origines des Croisiers*, Bulletin de la Société d'Art et d'Histoire du Diocèse de Liège 42 (1961) 87–113.

⁶ Ders., *Theodorus van Celles. Een tijds- en levensbeeld*, Cuyk 1936.

⁷ R. R. Post, *De Oorsprong van de Orde der Kruisbroeders*, Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 5 (1963) 243–53.

⁸ J. M. Hayden, *The Crosiers in England and France*, Clairlieu 22 (1964) 91–109.

⁹ Über Clairlieu: A. van de Pasch, *Monastère des Croisiers à Huy*, in: *Monasticon Belge III*, 3, Lüttich 1955, 405–413. Ders., *Het klooster Clairlieu te Hoei en zijn prioren-generaal 1210–1796*, Clairlieu 17 (1959) 65–112, 18 (1960) 13–70.

¹⁰ E. Berger, *Les Registres d'Innocent IV* = *Bibl. des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome II*, 1–13, Paris 1884–1921, I, 404, Nr. 2708. Vollständiger Text: H. van Rooijen, *De Oorsprong van de Orde der Kruisbroeders of Kruisheren*, Appendix I, Nr. 3, S. 199.

¹¹ P. van den Bosch, *Studiën over de observantie der Kruisbroeders in de vijftiende eeuw*. Academisch Proefschrift ter Verkrijging van de Graad van Doctor in de Letteren aan de Universiteit van Amsterdam, Diest 1968.

¹² P. van den Bosch, a.a.O. 28–29.

Die Observanzbewegung setzte im Kreuzherrenorden verhältnismäßig früh ein. Schon 1410 veranlaßte das in Huy tagende Generalkapitel den bisherigen Generalprior Johannes d'Avins, zugunsten des reformwilligen Libertus Janssen van Bommel sein Amt niederzulegen, nachdem es zuvor die Vernichtung aller bisherigen, in vielen Punkten vom kanonischen Recht und den Ordenskonstitutionen abweichenden Generalkapitelsbeschlüsse angeordnet hatte. Die Observanten, die es sich zum Ziel setzten, *vita communis* und persönliche Armut zu erneuern, die Einhaltung der Fasten- und Schweigebote zu erreichen und die Uniformität des Ordens in Kleidung, Liturgie und Verfassung wiederherzustellen, hatten schon bald beachtliche Erfolge aufzuweisen. Unter Libertus Janssen und seinen Nachfolgern gelang es ihnen, in wenigen Jahrzehnten von Huy, Venlo, Asperen, St. Agatha und Namur aus die süd- und nordniederländischen, dann die rheinischen, hennegauischen und nordfranzösischen Klöster für ihre Ziele zu gewinnen, während die Bemühungen um eine Regulierung der Klöster in Südfrankreich und England ohne vergleichbaren Erfolg blieben. Hand in Hand mit der Reform der alten ging die Gründung neuer Niederlassungen. Am Niederrhein, in Westfalen und in Nordfrankreich, vor allem aber im Gebiet der heutigen Niederlande und Belgiens entstanden nicht weniger als 37 neue Klöster, so daß sich am Ende des 15. Jhdts. die Zahl der Niederlassungen gegenüber dem Stand von 1410 mehr als verdoppelt hatte. Diese Bestrebungen, die das 15. Jahrhundert zum goldenen Jahrhundert des sich immer stärker als niederländischer Orden profilierenden Kreuzherrenordens gemacht haben, fanden schon früher, so noch in letzter Zeit bei R. Haass,¹³ M. Vinken,¹⁴ H. U. Weiss,¹⁵ C. van Dal^{15a} und J. M. Hayden,¹⁶ verdiente Beachtung. Dennoch bedeuten die Studien von van den Bosch gegenüber der älteren Forschung einen nicht unerheblichen Fortschritt, sind sie doch aufgrund der von A. van de Pasch gesammelten Generalkapitelsbeschlüsse¹⁷ in der Lage, die bisherigen Ergebnisse insofern zu präzisieren, als sie die im Vergleich zu anderen Orden außergewöhnlich starken Initiativen der Ordensleitung deutlicher machen,

¹³ R. Haass, Die Kreuzherren in den Rheinlanden = Rheinisches Archiv. Veröffentlichungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn 23, Bonn 1932. Ders., Spätmittelalterliche Reformbestrebungen im niederländisch-niederrheinischen Raum und der Kreuzherrenorden, Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein 144-145 (1946-47) 44-62. Ders., Devotio moderna in der Stadt Köln im 15. und 16. Jahrhundert, Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 25 (1960) 133-154.

¹⁴ Neben den in Anm. 3 angeführten Artikeln: M. Vinken, De Spiritualiteit der Kruissheren, Antwerpen 1953, 31 ff.

¹⁵ H. U. Weiss, Die Kreuzherren in Westfalen, Diest 1963.

^{15a} C. van Dal, Moderne Devoten en Kruisbroeders, Cruciferana 1 [1934].

¹⁶ J. M. Hayden, The Crosiers in England and France, 104 ff.

¹⁷ Die Definitives der generale kapitells van de Orde van het H. Kruis 1410-1786 liegen seit 1969 als Publication de la Commission royale d'Histoire vor (XIII, 629 S.). Es handelt sich bei ihnen um eine sowohl für die Geschichte des Kreuzherrenordens als auch des allgemeinen religiösen Lebens in Nordwesteuropa aufschlußreiche Quelle.

die bei der Reform angewandten Methoden genauer beschreiben und den starken personellen Anteil der Nordniederländer sowohl an der Erneuerung der alten als auch an der Gründung der neuen Klöster hervorheben. Weitere vom Verfasser selbst als besonders wichtig bezeichnete Präzisierungen betreffen den politischen Hintergrund der Kreuzherrenobservanz und die Eigenart der sie bestimmenden Spiritualität. Da sie zum Problem des Ursprungs zurücklenken bzw. die Kreuzherrengeschichte in den Rahmen der allgemeinen politischen Geschichte Nordwesteuropas stellen, muß auf sie näher eingegangen werden.

Ausgehend von der Feststellung des Russelius, am Generalkapitel von 1410 hätten neben Johann von Bayern, Elekt von Lüttich, auch Herzog Johann ohne Furcht von Burgund, Prinz Johann von Oranien, Graf Wilhelm I. von Namur und Graf Wilhelm VI. von Hennegau, Holland und Seeland teilgenommen,¹⁸ geht van den Bosch der Frage nach, wieweit für den Wechsel in der Ordensleitung und die durch ihn in Gang gesetzte Observanzbewegung politische Motive ausschlaggebend gewesen sein könnten.¹⁹ Die Tatsache, daß die 1410 in Huy anwesenden Herren zwei Jahre zuvor eine militärische Allianz gebildet hatten, der es in der Schlacht bei Othée gelungen war, den von Benedikt XIII. gestützten Lütticher Gegenbischof Dietrich von Perwez und die mit ihm verbündeten Städte des Fürstbistums Lüttich und der Grafschaft Looz niederzuwerfen, veranlaßt ihn zu dem Schluß, die Absetzung des Generalpriors Johannes d'Avins sei eine der Strafmaßnahmen Johanns von Bayern gewesen, durch die er sich den Beinamen „Jan zonder Genade“ erwarb: ein Schluß, der die Reform des Kreuzherrenordens mit der zu Beginn des 15. Jhdts. im Fürstbistum Lüttich herrschenden politischen Konstellation, in gewissem Sinne also mit seiner Einbeziehung in den Herrschaftsbereich der Herzöge von Burgund in Zusammenhang bringt. Die Verknüpfung von politischer Repressalie und klösterlicher Reform erscheint auf den ersten Blick als durchaus plausibel, bei genauerem Zusehen verliert sie jedoch zunehmend an Glaubwürdigkeit. Als erstes spricht gegen sie der verhältnismäßig lange Zeitraum zwischen der am 23. 9. 1408 geschlagenen Schlacht bei Othée und dem am 1. 7. 1410 abgehaltenen Generalkapitel. Warum, so fragt man sich, sollte der Elekt, der schon im Oktober 1408 den zur besiegten Gegenpartei gehörenden Lütticher Klerus zur Rechenschaft zog,²⁰ die Parteinahme der Abtei Val-Saint-Lambert verurteilte²¹ und in Flône den mit Dietrich von Perwez sympathisierenden Abt Eustache de

¹⁸ H. Russelius, *Chronicon*, 90–91.

¹⁹ P. van den Bosch, *Studiën*, 36 ff.

²⁰ E. Schoolmeesters, *Quelques nouveaux documents concernant le schisme de Thierry de Perwez*, *Bulletin des bibliophiles liégeois* 9 (1910) 185–190. Regest in: E. Fairon, *Régestes de la Cité de Liège. Commission communale de l'histoire de l'ancien pays de Liège, Lüttich 1938*, III, 128, Nr. 671.

²¹ E. Fairon, *Supplément à l'inventaire analytique des chartes de l'abbaye du Val-Saint-Lambert-Lez-Liège*, *Bulletin de la commission royale d'histoire* 79 (1905) 191, vgl. auch: U. Berlière, *Abbaye du Val-Saint-Lambert*, in: *Monasticon Belge* II, 2, Lüttich 1929, 173–179.

Melen durch den ihm genehmen Jean de Bodeur ersetzt,²² seine „Rache“ an den Kreuzherren fast zwei Jahre aufschieben, d. h. so lange warten, bis sich allgemein die politische Konstellation verändert²³ und speziell in Lüttich die Position seiner Gegner, der Haydroits, in einer Weise gefestigt hatte,²⁴ die eine rücksichtslose Revanche unmöglich machte? Warum sollte Johann, so muß man weiter fragen, anlässlich der Wahl eines relativ unbedeutenden Ordensprälaten die Koalition von 1408, Herzog Johann ohne Furcht an der Spitze, zusammenrufen, wenn er dies bei den viel einschneidenderen Strafmaßnahmen, die auch noch nach der im Oktober 1408 verkündeten Sentence de Liège getroffen wurden,²⁵ nicht für nötig gehalten hatte? Diese und andere Bedenken ließen sich zurückstellen, wenn die von van den Bosch vorausgesetzten politischen Motive in den Quellen auch nur angedeutet würden. Tatsächlich ist jedoch nirgendwo von einem Kalkül dieser Art die Rede,²⁶ läßt sich weder für den Generalprior Johannes d’Avins noch für seinen Nachfolger eine deutliche Parteinahme in der Auseinandersetzung zwischen der von Burgund angeführten Fürstenkoalition und den mit Bischof Dietrich verbündeten Städten nachweisen. Aber damit nicht genug. Es existiert keine Quelle, die den Angelpunkt der Argumentation, die Anwesenheit der genannten Herren auf dem Generalkapitel von 1410, mit Sicherheit verbürgen könnte.²⁷ Der einzige Autor, der von ihrem Aufenthalt in Huy weiß, ist der

²² E. Schoolmeesters, Notice concernant un manuscrit de l’ancienne abbaye de Saint-Jacques à Liège relatif au schisme de Thierry de Perwez (1406–1408), *Compte rendu des séances de la commission royale d’histoire ou recueil de ses bulletins*, 4^e Série, 5 (1888) 55–57, vgl. auch: J. Russe, *Abbaye de Flône*, in: *Monasticon Belge* II, 3, Lüttich 1955, 271–72.

²³ J. d’Avout, *La querelle des Armagnacs et de Bourguignons*, Paris 1943. R. Vaughan, *John the Fearless. The Growth of Burgundian Power*, London 1966, 67 ff.

²⁴ Dazu: G. Kurth, *La Cité de Liège au Moyen Age*, Brüssel 1910, III, 78–81. J. Bartier, *Burgondië’s indringen in het prinsbisdom Luik*, in: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* III: *De late Middeleeuwen 1305–1477*, Utrecht, Antwerpen, Gent, Löwen 1951, 302–303. Auf das natürliche Interesse Johanns v. Bayern, die Repräsentanten der Fürstenkoalition gegen seine Städte zu mildern, ist seit F. Schneider, *Herzog Johann von Bayern. Erwählter Bischof von Lüttich und Graf von Holland (1373–1452). Ein Kirchenfürst und Staatsmann am Anfang des XV. Jahrhunderts = Historische Studien* 104, Berlin 1913, 60 ff. wiederholt hingewiesen worden, so noch kürzlich von R. Vaughan, *John the Fearless*, 64–66.

²⁵ Vgl. dazu: L. Devillers, *Cartulaire des Comtes de Hainaut*, Commission royale d’Histoire, Brüssel 1886, III, 327 X. E. Bacha, *Catalogue des actes de Jean de Bavière*, *Bulletin de la Société d’Art et d’Histoire du Diocèse de Liège* 12 (1898) 59 ff. E. Fairon, *Régestes de la Cité de Liège*, 110 ff., sowie: Ders., *Chartes confisquées aux bonnes villes du pays de Liège et du comté de Looz après la bataille d’Othée (1408)*, Commission royale d’Histoire, Brüssel 1937, S. III ff.

²⁶ So P. van den Bosch, *Studien*, 40–44.

²⁷ Wenn auch aus den unvollständigen Itinerarien, die sich aus L. Devillers, *Cartulaire des Comtes de Hainaut*, E. Bacha, *Catalogue des actes de Jean de Bavière*, Th. van Riemsdijk, *Tresorie en kanselarij van de Graven van Holland en Zeeland uit het Henegouwsche en Beijersche huis*, ’s-Gravenhage 1908, ergeben, keine Auskunft über den Aufenthalt der Grafen von Hennegau bzw. Holland sowie des Elekten von Lüttich am 1. 7. 1410 zu erhalten ist, so steht doch aufgrund von E. Petit, *Itinéraires de Philippe le Hardi et de Jean sans Peur, ducs de Bourgogne*

Ordenschronist Russelius:²⁸ ein Historiker, dessen von de Moreau erschütterte Glaubwürdigkeit dadurch nicht gewinnt, daß er berichtet, *e Germania, Francia, Anglia, caeterisque partibus* seien die Ordensväter nach Huy gekommen,²⁹ obwohl tatsächlich nur wenige Prioren aus dem Kernland des Ordens an der Versammlung teilnahmen.³⁰ Wenn man den Verdacht unterdrückt, Russelius habe dem Reformkapitel nachträglich durch den Hinweis auf die Anwesenheit zahlreicher weltlicher und geistlicher Würdenträger einen besondern Rang geben wollen, mit van den Bosch die 1452 angewandte Datierung *ab ordinis reformatione et strage Leodiensi facta apud villagium Othei* als Beweis für einen Zusammenhang zwischen der Niederlage der Lütticher Städte und der Reform der Kreuzherren ansieht³¹ und schließlich bereit ist, die Teilnahme der Fürstenkoalition am Generalkapitel von 1410 für möglich zu halten,³² bleibt immer noch ungeklärt, warum sich der persönlich alles andere als vorbildliche Johann von Bayern 1410 nicht mit der Absetzung des ihm mißliebigen Generalpriors zufriedengab, vielmehr dessen Maßregelung zum Anlaß nahm, die Reform des Kreuzherrenordens in Gang zu setzen. Die schon im 15. Jhd. aufgestellte und seither oft wiederholte These,³³ der Lütticher Siegelbewahrer Arnold von Merode habe auf Veranlassung seines Bruders, des Venloer Kreuzherrenprokurators Johann von Merode, den Bischofelekten für die Reform gewonnen, liefert keine ausreichende Erklärung, wenn man bedenkt, daß der Elekt in seiner von 1390 bis 1418

(1363–1419), d'après les comptes de dépenses de leur hôtel = Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Série I, Paris 1888, 374–76, 594–96 fest, daß sich Johann ohne Furcht von September 1409 bis November 1410 ununterbrochen in Paris aufhielt.

²⁸ H. Russelius, Chronicon, 90–92. Die *Diffinitiones capituli generalis anno 1410*, auf die sich Russelius beruft, teilen lediglich mit: *venerabilem et dilectum patrem et confratrem nostrum Lubertum Joannis . . . suscepit capitulum in nostrum et totius sacri ordinis priorem generalem et gubernatorem, multum itaque renitentem et totis viribus reluctantem, sed omnium tandem nostrum precipueque venerabilium et reverendorum patrum et dominorum diversarum et magnarum dignitatum, ordinum et graduum ibidem existentium, prece et instinctibus, difficulter consentientem.* (A. van de Pasch, Definities der generale kapitels van de Orde van het H. Kruis 1410–1786, 25–26).

²⁹ H. Russelius, Chronicon, 90. So auch: Hermans, Annales I, 94.

³⁰ Vgl. dazu: P. van den Bosch, Studiën, 43, 48.

³¹ P. van den Bosch, Studiën, 39–40, stützt sich dabei auf eine aus dem Kreuzherrenkloster Falkenhagen stammende, heute im Landesarchiv Detmold befindliche Abschrift der Generalkapitelsbeschlüsse (HS 6), in der der Generalprior Georg van Brueggen als *ab ordinis reformatione et a strage Leodiensi facta apud villagium Othei quintus nostri ordinis reformator* bezeichnet wird.

³² G. Hövelmann, Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein 171 (1969) 315, hält ein Treffen der genannten Herren im Zusammenhang mit dem Armagnakenkrieg für möglich.

³³ Auf dem Generalkapitel von 1446 wurde A. von Merode als *primordialis cooperator . . . reformationis ordinis nostri* bezeichnet (A. van de Pasch, Definities, 85). Danach: C. R. Hermans, Annales can. reg. S. Aug. ord. S. Crucis II, 225. H. Russelius, Chronicon, 88–99. J. Davis, Histoire du diocèse et de la principauté de Liège pendant le XV^e siècle, Lüttich 1887, 128–29. E. de Moreau, Histoire de l'Eglise en Belgique, IV, 310. R. Haass, Die Kreuzherren im Rheinland, 11. P. van den Bosch, Studiën, 30 ff.

dauernden Regierungszeit durchaus nicht nur die Kreuzherrenobservanz förderte, sondern auch in anderen geistlichen Institutionen seines Sprengels, so in Florennes,³⁴ Moulins³⁵ und Oignies³⁶ auf Reform und Neuordnung gerichtete Bestrebungen unterstützte. Um eine befriedigende Antwort auf die von van den Bosch dankenswerterweise aufgeworfene Frage nach dem politischen Hintergrund der Kreuzherrenreform geben zu können, wird man sich also nicht allein darauf kaprizieren dürfen, „een verband tussen het begin van de hervorming, namelijk de priorswisseling te Hoei in 1410 en de slag bij Othée“³⁷ herzustellen, sondern auf breiterer Basis nach den Motiven fragen müssen, die die Herzöge von Burgund, den mit ihnen verbundenen Adel, den Klerus und die Städte veranlaßten, durch oft unmittelbaren Eingriff über Erfolg und Mißerfolg einzelner Observanzbemühungen zu entscheiden³⁸ oder gar zur Neublüte ganzer Orden wie etwa der Kartäuser beizutragen.³⁹ Dabei wird sich zeigen, daß das Engagement dieser politischen und gesellschaftlichen Kräfte nicht nur den Verlauf der Observanzbewegung zu beeinflussen, sondern auch deren Zielrichtung, ja selbst die Spiritualität ihrer Träger mitzubestimmen imstande war.⁴⁰

Die zweite Präzisierung betrifft nicht die politische, sondern die religiöse Verflechtung der Observanzbewegung, genauer ihren Zusammenhang mit der *Devotio moderna*. Auf die vielfältigen Verbindungen zwischen Kreuzherren, Brüdern vom Gemeinsamen Leben und Windesheimer Chorherren ist seit dem 15. Jhd., seit Thomas von Kempen,⁴¹ wiederholt aufmerksam gemacht worden.⁴² Van den Bosch hat nicht die Absicht, weitere Verbindungslinien zwischen den genannten Gruppen aufzudecken, es geht ihm vielmehr darum,

³⁴ E. Bacha, *Catalogue des actes de Jean de Bavière*, 78, Nr. 176. U. Berlière, *Benedictiner- und Zisterzienserreformen in Belgien vor dem Trienter Konzil*, Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner-Zisterzienser-Orden 8 (1887) 321.

³⁵ E. Bacha, a.a.O. 78, Nr. 174. J.-M. Canivez, *L'Ordre de Citeaux en Belgique des origines (1132) aux XX^e siècle*. *Aperçu monastique*, Forges-Lez-Chimay 1926, 326–27, 347.

³⁶ E. Bacha, a.a.O. 55, Nr. 87. U. Berlière, *Monasticon belge I*, 1, Maredsous, 1890, 456.

³⁷ P. van den Bosch, *Studiën*, 40.

³⁸ Vgl. E. de Moreau, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, IV, 304 ff. Speziell: P. L. Ceysens, *Les ducs de Bourgogne et l'introduction de l'observance à Malines*, *Archivum Franciscanum Historicum* 30 (1937) 391–419. A. de Meyer, *La congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine en territoire bourguignon*, Lüttich s. d. G. Meersseman, *La réforme des convents d'Ypres et de Bergues-Saint-Vinnoc*, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 7 (1937) 191–209.

³⁹ C. Le Couteulx, *Annales Ordinis Cartusiensis I–VIII*, Montreuil 1887–91. L. Le Vasseur, *Ephemerides Ordinis Cartusiensis I–V*, Montreuil 1890–93.

⁴⁰ Hierzu: St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden III: De moderne devotie*, Antwerpen 1956, der jedoch den politischen und sozialen Hintergrund der niederländischen Frömmigkeitgeschichte so gut wie gar nicht in seine Betrachtung einbezieht. Vgl. dazu: J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age*, Paris 1960, 634–35.

⁴¹ Thomas von Kempen, *Chronicon montis S. Agnetis*, ed. M. I. Pohl, *Opera omnia VII*, Freiburg 1922, 509.

⁴² Z. B. in: M. Vinken, *De Spiritualiteit der Kruissheren*, 35–38. C. van Dal, *Moderne Devoten en Kruisbroeders, Cruciferana 1* [1934].

die Art der gegenseitigen Beziehungen neu zu beurteilen, d. h. die Auffassung, die Kreuzherrenreform sei lediglich ein Epiphänomen der *Devotio moderna*,⁴³ zu korrigieren. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß die sich in der zweiten Hälfte des 14. Jhdts. regende, 1410 zum Durchbruch kommende Observanzbewegung als ein von der *Devotio moderna* unabhängiger Vorgang anzusehen sei, dessen Eigenständigkeit so ausgeprägt war, daß man sich fragen müsse, „of misschien de Broeders van het Gemene Leven onder invloed van de Kruisbroeders stonden in plaats van de Kruisbroeders onder invloed van de Broeders“.⁴⁴ Den schlagendsten Beweis für die Eigenständigkeit und Vorbildhaftigkeit der Kreuzherrenobservanz sieht van den Bosch in der Eigenart der sie bestimmenden Spiritualität. Die sich auf *vita communis*, *stabilitas loci* und *uniformitas vitae* neubesinnenden Ordensleute entfalteten nach ihm eine Frömmigkeit, die in bewußter Abkehr von Mystik und Intellektualismus die monastische Spiritualität des hohen Mittelalters fortsetzte, also nicht erst durch die auf Geert Groote zurückgehende Erneuerungsbewegung der *Devotio moderna* hervorgerufen und geprägt worden sein kann. Wenn durch diese These, die die Kreuzherren ähnlich wie die Kartäuser zu Vorbildern, wenn nicht gar Vätern der *Devotio moderna* macht,⁴⁵ nicht nur dem Ruhm des eigenen Ordens gedient werden soll, muß sie sich auf eine breite und wohlabgesicherte Beweisführung stützen können. Tatsächlich argumentiert van den Bosch jedoch nur von einer schmalen und unsicheren Basis aus. Unter Verzicht auf eine Untersuchung institutionalisierter Frömmigkeitsformen wie der Liturgie konzentriert er sich ganz auf die Spiritualität im engeren Sinne, deren Eigenart nun nicht, wie man erwarten sollte, aufgrund der asketisch-homiletischen Literatur der Kreuzherren,⁴⁶ sondern einer Analyse ihrer Bibliotheken definiert wird. Bei den für diese Analyse herangezogenen Bibliotheken handelt es sich nicht, wie die Kapitelsüberschrift „De Bibliotheken van de Kruisbroeders“ nahelegt,⁴⁷ um die Gesamtheit der Kreuzherren-Bibliotheken, sondern lediglich um die Handschriften der relativ gut bekannten Klosterbibliotheken von Huy, Lüttich, Köln, Hohenbusch, Marienfrede, Schwarzenbroich, Namur, Tournai und Düsseldorf, soweit sie sich in der Königlichen Bibliothek zu Brüssel, der Universitätsbibliothek Lüttich, dem dortigen Grand Séminaire, der Landes- und Stadtbibliothek Düsseldorf, dem Historischen Archiv der Stadt Köln, der

⁴³ J. Acquoy, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, Utrecht 1875–1880, II, 177 ff. F. van de Borne, *Geert Groote en de moderne devotie in de geschiedenis van het middeleeuwse kloosterwezen*, *Studia Catholica* 16 (1940)–18 (1942).

⁴⁴ P. van den Bosch, *Studiën*, 158.

⁴⁵ Über den Einfluß der Kartäuser auf Geert Groote und damit auf die Entstehung der *Devotio moderna*: H. J. J. Scholtens, *Hendrik van Eger uit Kalkar en zijn kring*, in: Dr. L. Reypens-Album. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. L. Reypens = *Studiën en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf* 16, Antwerpen 1964, 383–408. H. Rüthing, *Der Kartäuser Heinrich Egher von Kalkar 1328–1408* = *Veröffentl. des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 18, Göttingen 1967, 158–59.

⁴⁶ Über sie: M. Vinken, *Croisiers*, *Dictionnaire de spiritualité* II, 2573. Ders., *De Spiritualiteit der Kruisheren*, 21 ff.

⁴⁷ P. van den Bosch, *Studiën*, 130.

Landesbibliothek Darmstadt und der Bibliothek des Priesterseminars in Köln befinden.⁴⁸ Das bedeutet also, daß sich der Verfasser für seine weitreichenden Schlüsse auf nicht viel mehr als ein Konglomerat aus den zufällig erhaltenen Überresten von zehn eng benachbarten Bibliotheken stützt, auf eine Basis also, die kaum breit genug sein dürfte, um von ihr aus die Spiritualität eines Ordens zu bestimmen, der zur fraglichen Zeit ein Vielfaches an Niederlassungen zählte und nicht nur in der Diözese Lüttich, im Hennegau und am Niederrhein, sondern in ganz Nordwesteuropa, in Frankreich und England verbreitet war. Die Beschränkung auf eine nur kleine Zahl von Bibliotheken und deren Handschriften ist nicht von vornherein suspekt. Sie wäre durchaus zu rechtfertigen, wenn sich der Verfasser zum Beweis der von der *Devotio moderna* unbeeinflussten Entstehung der observanten Kreuzherrenspiritualität auf eine Analyse der maßgeblichen älteren Klosterbibliotheken konzentriert hätte. Eine sorgfältige Rekonstruktion ihrer Bestände unter Beachtung des Zeitpunkts und der Art des Erwerbs hätte ihm dann die Chance geboten, aus dem Inhalt der älteren, für die angedeutete Fragestellung relevanten Handschriften mehr über die frühe Kreuzherrenspiritualität zu ermitteln, als uns gegenwärtig bekannt ist.⁴⁹ Aber ganz offenbar hat der Verfasser ein solches Ziel nicht im Auge gehabt. Er hätte sonst nicht nur die Bibliotheken der jüngeren, 1443 bzw. 1444 gegründeten Klöster Düsseldorf und Marienfrede,⁵⁰ sondern auch die zahlreichen, erst am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jhdts. geschriebenen oder erworbenen Codices der älteren Bibliotheken aus dem seiner Analyse zugrunde gelegten Material ausscheiden müssen. Zweifel an der Überzeugungskraft der von van den Bosch angewandten

⁴⁸ Literaturangaben bei P. van den Bosch, 131, Anm. 8. Hinzugefügt werden sollte u. a.: K. Löffler, *Kölnische Bibliotheksgeschichte im Umriß*, Köln 1923, E. Gotenburg, *Die Handschriften der Kölner Kreuzbrüder* (Masch.-Arbeit aus dem Bibliothekar-Lehrinstitut des Landes NRW) Köln 1957, L. Eizenhöfer – H. Knauss, *Die liturgischen Handschriften der hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt = Die Handschriften der hess. Landes- und Hochschulbibliothek 2*, Wiesbaden 1968.

⁴⁹ Daß die von van den Bosch herangezogenen Codices keineswegs den Gesamtbestand der erwähnten Bibliotheken ausmachen, zeigt schon eine Stichprobe. Köln: K. Löffler, *Kölnische Bibliotheksgeschichte*, 74. E. Gotenburg, *Die Handschriften der Kölner Kreuzbrüder*, 1 ff. – Hohenbusch: Fr. W. Oediger, *Stifts- und Klosterarchive. Bestandsübersichten = Das Hauptstaatsarchiv Düsseldorf und seine Bestände 4*, Siegburg 1964, 88–90, 233–36, HStA Düsseldorf, *Kloster Hohenbusch, Akten 14: Bibliothekskatalog von 1802*. – Düsseldorf: Pfannenschmidt, *Die Kgl. Landesbibliothek zu Düsseldorf*, *Archiv f. Gesch. des Niederrheins* 7 (1870) 389. – Marienfrede: R. Haass, *Die Kreuzherren im Rheinland*, 140 ff. G. I. Liefstink, *Manuscripts datés conservés dans les Pays Bas I*, Amsterdam 1964, 7. – Schwarzenbroich: F. W. Oediger, *Stifts- und Klosterarchive*, 285. – Huy: A. Hulshof, *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Universitatis Rheno – Trajectinae II*, Utrecht 1909, 38. – Namur: Ch. Samaran – R. Marichal, *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste I: Musée Condé et Bibliothèques Parisiennes*, Paris 1959, 91, 97, 225, 301. Über die von van den Bosch ungenutzten Möglichkeiten der BNM: P. J. H. Vermeeren, *De Bibliotheca Neerlandica Manuscripta van Willem de Vreese*, Utrecht 1953.

⁵⁰ Über diese Klöster vgl. die von van den Bosch übersehenen Angaben bei F. W. Oediger, *Stifts- und Klosterarchive*, 88–90, 233–36.

Argumentation stellen sich nicht nur angesichts der Zusammensetzung, sondern auch der Auswertung der von ihm herangezogenen Bibliotheksbestände ein. Eine Klassifizierung der Autoren nach ihrer Ordenszugehörigkeit, die für Boethius, Buridan und Gerson nichts anderes als die Rubrik „Seculiere geesteljkheid en leken“ übrigläßt,⁵¹ sowie die betonte Hervorhebung der nach Jean Leclercq für die monastische Theologie charakteristischen Autoren und Gattungen⁵² führen mit verdächtiger Schnelligkeit zu dem erwähnten Ergebnis, daß es sich bei der Spiritualität der Kreuzherren des 15. Jhdts. um eine Fortführung hochmittelalterlicher monastischer Traditionen handelt. Die in diese Definition implizierte These von der „afkeer van het intellectalisme en de mystiek“⁵³ wird dadurch bewiesen, daß der Verfasser die Mystikertexte, die es der älteren Forschung erlaubten, Kloster Marienfrede einen Hort rheinischer Mystik zu nennen,⁵⁴ als eine quantité négligeable betrachtet und in den zahlreichen Handschriften der Werke spätmittelalterlicher Theologen, antiker Autoren und Humanisten keinen ausreichenden Hinweis auf intellektuelles Interesse sieht: ein Mangel an Verständnis für die seit der Hochscholastik gewandelte Wissenschaftsauffassung, der am bedrsten darin zum Ausdruck kommt, daß auf den vielen Seiten der Dissertation nicht ein einziges Mal das Wort Humanismus gebraucht wird. Wenn man bereit ist, die von van den Bosch gelieferte Definition der Kreuzherrenspiritualität zu akzeptieren, bleibt immer noch die Frage offen, welches Kriterium es ihm denn erlaubt, sie als autonom zu bezeichnen und scharf von der Spiritualität der als Devoten bezeichneten Fraterherren und Windesheimer abzugrenzen. Die Antwort auf diese Frage ist ein Verweis auf die Frömmigkeitsgeschichte. Van den Bosch ist nämlich der Meinung, der Rückgriff auf die monastische Tradition des Hochmittelalters sei bei den Kreuzherren anders als bei den Devoten nicht direkt, sondern durch Vermittlung der „seculiere auteurs“ Pierre d’Ailly und Jean Gerson erfolgt, was zur Folge gehabt haben soll, daß „hun inspiratie-bronnen van uitgebreider omvang waren dan die van de Moderne Devoten“,⁵⁵ das heißt konkret, daß die Kreuzherren im Unterschied zu den Devoten stark unter dem Einfluß von Richard und Hugo von St. Victor standen. Van den Bosch hat dies ein wenig überraschende Kriterium mehr vorausgesetzt als bewiesen. Ein Beweis für seine Anwendbarkeit wäre in der Tat auch nur schwer zu erbringen. Schon ein flüchtiger Blick in Bibliothekskataloge und Bibliotheksbestände des 15. Jhdts. zeigt nämlich, daß Johannes Gerson, der „Kirchenvater der deut-

⁵¹ P. van den Bosch, *Studiën*, 147.

⁵² P. van den Bosch, a.a.O. 139 ff., stützt sich dabei auf J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris 1957, und *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris 1965.

⁵³ P. van den Bosch, a.a.O. 157 u. passim.

⁵⁴ Pfannenschmidt, *Die Kgl. Landesbibliothek zu Düsseldorf*, 394, danach R. Haass, *Die Kreuzherren in den Rheinlanden*, 141, M. Vinken, *Croisiers, Dict. de spiritualité II*, 2568 und noch weitergehend: M. Vinken, *Croisiers, DGHE XIII*, 1049.

⁵⁵ P. van den Bosch, *Studiën*, 150.

schen geistlichen Schriftsteller“,⁵⁶ und Petrus von Ailly, der Fürsprecher der Bruderschaft vom Gemeinsamen Leben,⁵⁷ genauso gut in die geistige Ahnenkette der Devoten wie in die der Kreuzherren gehören.⁵⁸ Noch schwieriger ist es indes, einen mangelnden „weerklink“ der Victoriner bei den Devoten zu konstatieren, beweisen doch nicht allein die Bibliotheken der Fraterherren⁵⁹ und Windesheimer,⁶⁰ sondern auch die bei ihnen schon früh praktizierten Formen der Meditation, daß für sie wie für die Kreuzherren die Chorherren von St. Victor hochgeachtete Lehrer des geistlichen Lebens waren.⁶¹

Es würde ins Detail führen, wollte man noch weiter auf die von van den Bosch vorgebrachten Argumente eingehen. Aus dem Bisherigen dürfte deutlich genug hervorgehen, daß die von ihm betriebene Bibliotheksanalyse kaum geeignet ist, die Autarkie der sich im 15. Jhd. ausbildenden Kreuzherrenfrömmigkeit glaubhaft zu machen. Angesichts der Einmütigkeit, mit der innerhalb und außerhalb des Kreuzherrenordens die Observanz als ein Ergebnis „fruchtbarer Zusammenarbeit mit den Brüdern vom Gemeinsamen Leben“ verstanden wird,⁶² muß man fragen, ob sich überhaupt eine Methode finden

⁵⁶ B. Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965) 19.

⁵⁷ L. Salembier, Le Cardinal Pierre d'Ailly = Publ. de la Société d'Etudes de la Province de Cambrai 35, Tourcoing 1932. Über seine Verteidigung der Bruderschaft, an der sich übrigens auch Gerson beteiligte, zuletzt: C. van der Wansem, Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemene Leven tot 1400, Universiteit te Leuven. Publ. op het Gebied der Geschiedenis en der Philologie IV, 12, Löwen 1958, 42 ff.

⁵⁸ Zur Verbreitung der beiden Autoren in NW-Europa u. a.: K. O. Meinsma, Middeleeuwse Bibliotheken, Zutphen 1903, 267, 268, 189, 292, 278–79, R. L. Plancke, Middeleeuwse inventarissen van belgische kloosterbibliotheken, De Gulden Passer 26 (1948) 237–52. Ders.: Middeleeuwse Handschrifteninventarissen, ebd. 27 (1949) 24–35, A. Derolez, Corpus Catalogorum Belgii. De Middeleeuwse bibliothekscatalogi der zuidelijke Nederlanden I: Provincië West-Vlaanderen, Brüssel 1966.

⁵⁹ Z. B.: M. E. Kronenberg, De Bibliotheek van het Heer-Florenshuis te Deventer, Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis NS 9 (1912) 276.

⁶⁰ K. O. Meinsma, Middeleeuwse Bibliotheken, 252, 268–69, 283, 286, 289, 290. J. Acquoy, Het klooster te Windesheim en zijn invloed, III, 275 und spezieller: A. Hulshoff, Een en ander over de Bibliotheek van het Regulierenklooster te Utrecht, Tijdschrift voor Boek- en Bibliothekswezen 8 (1910) 17–48. B. Nonte, Untersuchungen über die Handschriften des Augustiner-Chorherren-Stiftes Frenswegen bei Nordhorn, Westf. Forschungen 14 (1961) 142–143. G. Hövelmann, Neue Beiträge zur Geschichte der Gaesdonck X: Die Handschriften der Klosterbibliothek Gaesdonck. Ein Versuch, den ursprünglichen Bestand zu rekonstruieren, mit einem Anhang über die Schreibtätigkeit des Gaesdoncker Konvents, Gaesdoncker Blätter 21 (1958) 53, 65. W. Lourdaux – E. Persoons, De bibliotheken en scriptoria van de zuidnederlandse kloosters van het Kapittel van Windesheim. Een bibliografische inleiding, ABB 37 (1966) 61–74.

⁶¹ L. A. M. Goossens, De meditatie in de eerste tijd van de moderne devotie, Nimwegen 1952. R. R. Post, The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism = Studies in Medieval and Reformation Thought 3, Leiden 1968, 328.

⁶² Vgl. z. B.: M. Vinken, Croisiers, Dict. de spiritualité II, 2567–68, Ders. De Spiritualiteit der Kruisheren, 34–35, C. van Dal, Moderne Devoten en Kruisbroeders, Cruciferana 1 [1934], H. U. Weiss, Die Kreuzherren in Westfalen, 46 ff., die

läßt, mit der der Beweis für die vom Verfasser postulierte Selbständigkeit, wenn nicht gar Präponderanz der Kreuzherrenspiritualität geführt werden kann. Van den Bosch selbst hat sowohl mit dem Hinweis auf das starke Gewicht der Nordniederländer⁶³ als mit dem Nachweis,⁶⁴ daß es sich bei dem Generalprior Helmicus Amoris, der 1424 mit einem vielbeachteten Gutachten zugunsten der in ihrer Existenz bedrohten Bruderschaft vom Gemeinsamen Leben eintrat,⁶⁵ um einen leiblichen Bruder des zur engeren Jüngerschaft Geert Grootes gehörenden Gerard Zerbolt van Zutphen handelt,⁶⁶ eine schon frühe Beeinflussung der Kreuzherrenobservanz durch die *Devotio moderna* wahrscheinlicher gemacht.⁶⁷ Personengeschichtliche Untersuchungen, wie sie H. U. Weiss für die westfälischen Kreuzherren angestellt hat,⁶⁸ codicologische Forschungen nach Art der von der Lütticher Universitätsbibliothek herausgegebenen Studien zur Geschichte der Kreuzherrenbibliotheken von Huy, Lüttich und Cuyk⁶⁹ sowie Einzelbeobachtungen, die sich bei sorgfältigen Handschriftenkatalogisierungen ergeben,⁷⁰ können zweifellos den

in Anm. 13 genannten Studien von R. Haass und L. Indestege, *Bij het zevenhondertvijftigjarig bestaan van de Orde van het H. Kruis, Het Oude Land van Loon* 16 (1961) 201–219.

⁶³ P. van den Bosch, *Studien*, 174.

⁶⁴ Ebd. 73–74. Van den Bosch stützt sich bei seinem Nachweis auf eine Randnotiz in MS Historisches Archiv der Stadt Köln, GB 4, 134, fol. 165^v. Er hätte seine These noch mit einer Urkunde vom 9. 1. 1424 (AE Lüttich, ad datum), in der *Stouwe Minne alias Zerbolde* zugunsten der Konvente, in denen Helmicus und sein Bruder Johannes Minne lebten, eine Stiftung macht, untermauern können. (A. van de Pasch, *Het klooster Clairlieu, Clair-Lieu* 18, 1960, 16, Anm. 22).

⁶⁵ Der Text des Gutachtens in: J. H. Hofman, *De broeders van het Gemeene Leven en de Windesheimse klooster-vereeniging*, Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht 2 (1875) 272–75. E. Barnikol, *Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben*, Tübingen 1917, 53–54.

⁶⁶ Über dessen Bedeutung für die *Devotio moderna*, speziell die Bruderschaft: C. van der Wansem, *Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemeene Leven tot 1400* (Löwen 1958). J. de Rooij, *Gerard Zerbolt van Zutphen I: Leven en werken*, Nimwegen 1936.

⁶⁷ Dadurch wird die Annahme von R. Haass, *Devotio moderna in der Stadt Köln im 15. und 16. Jahrhundert*, 145, Helmicus sei erst um 1420 in Köln mit der *Devotio moderna* in Berührung gekommen, korrigiert.

⁶⁸ H. U. Weiss, *Die Kreuzherren in Westfalen*, Teil III: Anhänge 195 ff.

⁶⁹ *Les manuscrits des Croisiers de Huy, Liège et Cuyk au XV^e siècle* = *Bibliotheca Universitatis Leodiensis, Publications* 5, Lüttich 1951.

⁷⁰ Als Beispiel seien die sich heute in der Universitätsbibliothek Groningen (Cod. 19 ff.) befindlichen Handschriften der *Pantheologia* des Raynerius Pisanus angeführt. Sie wurden von Gerhard Doliatoris (Fraterherr?) aus Metelen für Hermann von Langen, den für die Geschichte des westfälischen Humanismus wichtigen Dekan des Münsterschen Domkapitels, geschrieben und befanden sich als Geschenk des genannten Dekans im Besitz des 1427 von einem Fraterhaus in eine Kreuzherrenniederlassung umgewandelten Klosters Osterberg, bis sie in die Bibliothek der Grafen von Bentheim-Tecklenburg gelangten, die sie 1620 der Universität Groningen schenkten. H. Brugmans, *Catalogus Codicum Manu Scriptorum Universitatis Groninganae Bibliothecae*, Groningen 1897, 12–13. G. I. Lieftinck, *Manuscrits datés*, 18. Eine weitere Beobachtung dieser Art – Fraterherrenhandschriften aus Osnabrück in Köln – bei R. Haass, *Devotio moderna in der Stadt Köln im 15. und 16. Jahrhundert*, 147.

Grad der bisher erreichten Wahrscheinlichkeit noch erhöhen. Wie wenig außergewöhnlich und das Verdienst des eigenen Ordens mindernd die Vorstellung ist, daß Kreuzherren von den Devoten die *prima melioris vitae incitamenta perciperunt*,⁷¹ könnte ein Blick über die Grenzen der eigenen Ordensgeschichte hinaus auf die sich gleichzeitig mit der Kreuzherrenobseranz durchsetzenden Reformbemühungen im kanonikalen und monastischen Bereich lehren. Die Reformkongregationen von Groenendal, Sion und Neuss sowie die von Sibculo, Ijsselstein und Warmond ausgehende Zisterzienserreform sind – um nur einige Beispiele zu nennen – nicht denkbar ohne Einwirkung und Vorbild der durch die neue Frömmigkeit geprägten Fraterherren und Kanoniker. Andererseits steht aber auch fest, daß diese Einflüsse ohne Wirkung geblieben wären, wenn nicht schon im 14. Jhd. in den zu diesen Reformkreisen gehörenden Klöstern und Stiften aus vielen Quellen der Gedanke der institutionellen Reform und inneren Erneuerung gespeist worden wäre.⁷² P. van den Bosch hat im Falle der Kreuzherren nur die eine, die autonome Komponente des Reformvorgangs betont. Den fremden Einflüssen, speziell den Einwirkungen der *Devotio moderna*, ist er nicht ganz gerecht geworden. Aber damit nicht genug. Bei Licht besehen hat er den eigenständigen Reformimpetus nur betont, nicht aber wirklich deutlich gemacht. Wie die Spiritualität der Kreuzherren zu Beginn des 15. Jhdts. beschaffen war, wie stark sich schon im 14. Jhd. in ihrem Orden ein eigenständiger Reformwille durchzusetzen vermochte,⁷³ das bleibt auch nach seinen Studien noch genauer zu erforschen. Solche Forschungen dürften sich nicht nur auf eine Analyse von Bibliotheksbeständen beschränken, hätten vielmehr neben anderen Quellen auch die asketisch-homiletische Literatur des 14. und beginnenden 15. Jhdts. heranzuziehen,⁷⁴ wobei der Untersuchung des nur in einem Druck des 17. Jhdts. vorliegenden mystischen Traktats *Vestis Nuptialis* des Generalpriors Petrus Pincharius (1346–1382) besondere Bedeutung zukäme.⁷⁵

⁷¹ Helmicus in dem in Anm. 65 angeführten Gutachten: *Quia vero quamplurimis monasteriis ordinis nostri . . . a dictis domibus frequentius personae bonae voluntatis diriguntur, qui a dictis presbyteris et clericis prima melioris vitae incitamenta perceperunt.*

⁷² Vgl. dazu im Überblick: St. Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden III*, 243 ff. P. C. Boeren, *Kerkelijk, godsdienstig en intellectueel leven*, in: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden III*, 425 ff. R. R. Post, *Kerkgeschiedenis van Nederland in de Middeleeuwen*, Utrecht 1963, I, 350 ff.

⁷³ Über das relativ starke Wachstum des Ordens im 14. Jahrhundert, das gelegentlich mit dem der Kartäuser verglichen wird: *Les manuscrits des Croisiers de Huy, Liège et Cuyk au XV^e siècle*, 27. L. Heere, *Het Kruissherenklooster te Venlo*, *Publ. de la soc. hist. et arch. dans le Limbourg* 92–93 (1956–57) 235–368, 94–95 (1958–59) 209–300.

⁷⁴ M. Vinken, *Croisiers*, *Dictionnaire de spiritualité* II, 2572 X. Ders., *De Spiritualiteit der Kruissheren*, 69 ff.

⁷⁵ *Vestis nuptialis seu Ornatus animae devotae maxime religiosae ad nuptias agni aeternitatis pie anhelantis . . . digestus per R. P. Petrum Pincharium . . . nunc demum jussu et auctoritate Rev. mi P. F. Augustini Naeerii . . . recognitus et luce donatus*, Köln, H. Kraft, 1639. Auf die Problematik dieser Schrift, die auf

Anders als die Frage nach dem politischen Hintergrund führt die Analyse der Kreuzherrenspiritualität des 15. Jhdts. zum Ausgangsproblem zurück. Ihre Ergebnisse sind für van den Bosch nämlich nicht nur „ein schlagender Beweis dafür, daß die Kreuzbrüder des 15. Jhdts. die Inspiration für ihr Klosterleben nicht in dem Leben und Arbeiten der Modernen Devoten suchten“,⁷⁶ sondern auch eine Antwort auf die von de Moreau aufgeworfene Frage nach Entstehung und ursprünglichem Charakter des Ordens der Kreuzherren. Van den Bosch ist nämlich der Meinung, daß sich in dem durch *vita communis* und *stabilitas loci*, durch *divinum officium* und *vita apostolica* gekennzeichneten Leben der Kreuzherren des 15. Jhdts. sowie in ihrer allen Übersteigerungen der Mystik und Verstiegenheiten der Theologie abholden Spiritualität nichts anderes als die „levenswijze van de eerste Kruisbroeders“ erneuerte.⁷⁷ Da er nun die eben charakterisierte Lebensweise und Spiritualität als eine reine Ausprägung der *vita canonica* ansieht, ist für ihn der Beweis erbracht, daß es sich bei dem Orden der Kreuzherren von seinen Anfängen an um nichts anderes gehandelt haben kann als um einen Orden regulierter Chorherren. Wenn man bereit ist, mit van den Bosch Leben und Frömmigkeit der Kreuzherren des 15. Jhdts. als reine Verwirklichung der *vita canonica* anzusehen und darauf verzichtet, seine mechanischen Vorstellungen von Reform infrage zu stellen, bleibt immer noch offen, ob die Kreuzherrenspiritualität des 15. Jhdts. unbedingt mit der Kanonikerfrömmigkeit des 13. Jhdts. identisch sein muß, ja, ob man überhaupt von der Kanonikerfrömmigkeit schlechthin reden darf. Nachdem Dickinson, Dereine, Lecerclcq, Dalaruelle u. a. deutlich gemacht haben, daß die *vita canonica* nicht allein durch Seelsorge, Liturgie, *stabilitas loci* und *vita apostolica* zu definieren ist, ihre Spannweite vielmehr die Extreme von Eremos und Kathedralkapitel umfaßt,⁷⁸ tun sich hier Probleme auf, deren Bewältigung dem Kampf mit der Hydra gleicht. Ihn auszufechten, soll jedoch nicht unsere Aufgabe

Veranlassung des Generalpriors A. Neaerius (1619–48) von dem aus Deventer stammenden Ehrensteiner Prior Aegidius de Vriese herausgegeben wurde, unterrichtet knapp C. van Dal, Rond „Vestis Nuptialis“, Clairlieu 11 (1953) 3–29. Möglichen Zweifeln an der Autorschaft des Pincharius, die sich aus dem Fehlen einer vor 1639 zurückzuführenden Textüberlieferung ergeben, ist entgegenzuhalten, daß die in dem genannten Traktat herangezogene Literatur ausschließlich aus der Zeit vor dem 14. Jahrhundert stammt und vorwiegend französischer Herkunft ist. Der starke Einfluß der Victoriner legt eine nähere Untersuchung im Zusammenhang mit der von van den Bosch aufgestellten These nahe. Über Pincharius und seine Reformbemühungen: A. Durand, Les Croisiers en Normandie. Le prieuré Sainte-Croix de Caen, Clairlieu 25 (1967) 22 ff.

⁷⁶ P. van den Bosch, Studien, 175.

⁷⁷ Ebd., 124.

⁷⁸ J. C. Dickinson, The Origins of the Austin Canons and their Introduction into England, London 1950. Ch. Dereine, Vie commune, règle de S. Augustin et chanoines réguliers au XI^e s., Revue d'histoire ecclésiastique 41 (1946) 365–406. J. Lecerclcq, La spiritualité des chanoines réguliers, in: La vita comune del clero nei secoli XI e XII, Atti della Settimana di studio: Mendola, settembre 1959, Mailand 1962, 117–134. E. Delaruelle, La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XII^e siècle, ebd. 142–173.

sein, sondern dem überlassen bleiben, der die vielköpfige Schlange herausgefordert hat!

Ein zweiter Versuch, das von de Moreau aufgeworfene Problem der Ursprünge zu klären, geht von der erstaunlichen Tatsache aus, daß der im Jahre 1635 schreibende Russelius der erste Ordenshistoriker ist, der den Namen Theodorus von Celles erwähnt und ihm die Gründung des Ordens zuschreibt. Anders als de Moreau und van Rooijen, die aus dieser späten Erwähnung auf eine mehr oder weniger beabsichtigte Mystifikation des Ordenschronisten schließen, sucht van den Bosch nach einer Erklärung, die sowohl die Historizität des Ordensstifters sichert als auch das Schweigen von fast vier Jahrhunderten erklärt. Er geht auch dabei von dem angeblich ausgeprägt kanonikalischen Charakter des Kreuzherrenordens aus. Die Kreuzherren wollten, wie er meint, als Kanoniker in erster Linie im Geiste des hlg. Augustinus leben und ihn, das Vorbild der Kanoniker, auch als ihren geistlichen Vater ehren: „So konnte es wohl geschehen, daß der Name des Gründers in den Hintergrund geriet“.⁷⁹ Van den Bosch kann sich in der Tat darauf berufen, daß die Kreuzherren den Namen des hlg. Augustin in ihrem offiziellen Ordensstiel führen und den Kirchenlehrer nicht selten als ihren Vater, als *pater noster*, bezeichnen.⁸⁰ Das Gewicht dieser Argumente nimmt jedoch bei genauerem Zusehen ab. Da es in fast allen Orden, die die Augustinerregel befolgen, so bei den Prämonstratensern⁸¹ und Dominikanern,⁸² bei Sackbrüdern,⁸³ Serviten⁸⁴ und Paulinern⁸⁵ üblich war bzw. ist, den Regelgeber als Vater zu bezeichnen, lassen sich daraus keine Schlüsse auf ein besonders enges Verhältnis zwischen den Kreuzherren und dem Bischof von Hippo ziehen. Welche Anstrengungen tatsächlich unternommen werden mußten, um sich auf Augustinus als *caput et fundator ordinis* berufen zu können, zeigt die Fülle der Traktate und Streitschriften aus den Federn der Augustiner-Eremiten und Augustiner-Chorherren, die sich seit dem 13. Jhd. den Anspruch

⁷⁹ P. van den Bosch, *Studiën*, 176.

⁸⁰ A. van de Pasch, *De tekst van de constituties der Kruissheren van 1248, Handelingen van de Kon. Commissie voor Geschiedenis 117 (1952) 1-95*. A. Ramaekers, *De Privileges der Kruissherenorde*. BN Paris MS lat. 2921: *Regula Augustini et expositio*. Bibl. Univ. Lüttich MS 89, fol. 248 sq.: *Sermo in festo b. Augustini patris nostri*.

⁸¹ Pl. F. Lefèvre, *Les statuts de Prémontré réformés sur les ordres de Grégoire IX et d'Innocent IV au XIII^e siècle* = *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique* 23, Löwen 1946.

⁸² A. H. Thomas, *De oudste constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215-1237)* = *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique* 42, Löwen 1965, 321. Vgl. auch: A. Walz, „*Magne Pater Augustine*“. *Dominikanisches zur Regel des hlg. Augustinus*, *Angelicum* 31 (1954) 213-231.

⁸³ G. M. Giacomozzi, *L'Ordine della Penitenza de Gesù Cristo. Contributo alla storia della spiritualità del sec. XIII*. *Institutum historicum fratrum Servorum S. Mariae* = *Scrinium historicale* II, Rom 1962, 105.

⁸⁴ *Constitutiones antiquae fratrum servorum S. Mariae*, in: *Monumenta Ordinis Servorum S. Mariae* I, Brüssel 1897, 27 ff.

⁸⁵ S. Swidziński, *Die Augustinerregel im Pauliner-Orden*, *Augustiana* 18 (1968) 29-38.

streitig machten, einzig und allein die wahren Söhne des Heiligen zu sein.⁸⁶ Eine überzeugende Antwort auf die Frage nach der Rolle des hlg. Augustinus in der Geschichte des Kreuzherrenordens darf es indes nicht mit dem Hinweis auf die intensivere Augustinusverehrung in anderen Orden genug sein lassen. Sie muß vielmehr auf das historische Selbstverständnis der vor dem Chronicon des Russelius zu datierenden Kreuzherrenhistoriographie zurückgreifen.⁸⁷ Nach ihr lag der Ursprungsort des Ordens nicht in der Diözese Lüttich, nicht in Hippo oder Thagaste, sondern im Hlg. Land, genauer in Jerusalem. Hier wurde der Orden nicht etwa im 13., sondern bereits im 4. Jhd. gegründet. Sein Urheber und Stifter war jedoch nicht Augustinus oder gar Theodorus von Celles, sondern niemand anders als die hlg. Helena. Die seit dem 14. Jhd. in der Ordensliturgie gefeierte⁸⁸ und den Ordensleuten als Vorbild der Kreuzverehrung⁸⁹ vorgestellte Mutter Kaiser Konstantins wurde nach der älteren Tradition zur *fundatrix et patrona ordinis*, als sie nach der Auffindung des Hlg. Kreuzes zwölf Männer mit der Bewachung des in Jerusalem verbliebenen Teils des wahren Kreuzes beauftragte und ihnen, den ersten Kreuzherren, als Zeichen ihres Dienstes ein Kreuz auf die Kleider heftete. Erst relativ spät wird erwähnt, daß diese neuen Seraphim, die Tag und Nacht die *custodia ligni vitae* ausübten, durch Papst Eusebius eine offizielle Bestätigung ihres Instituts erhielten und Quiriacus, dem Bischof von Jerusalem, unterstanden.⁹⁰ Die älteren Berichte lassen die Frühzeit des Kreuzherrenordens, in der sein Ruhm die ganze Welt erfüllte, schnell und abrupt enden. Seine Mitglieder fielen nach ihnen ohne Ausnahme der Wut christenfeindlicher Heiden zum Opfer, bei denen es sich nicht etwa um die 614 die Grabeskirche verwüstenden Perser oder die sich 638 in den Besitz der Hlg. Stadt setzenden Muslimen, sondern um die Schergen des Kaisers Julian gehandelt haben soll. Ihre Verfolgung machte der nur wenige Jahrzehnte währenden Frühzeit des Ordens ein so vollständiges Ende, daß er gänzlich in Vergessenheit geriet und erst im 13. Jhd. von fünf frommen

⁸⁶ Zu diesen Auseinandersetzungen, mit denen sich der Vf. ausführlicher zu beschäftigen beabsichtigt, vgl. vorläufig: N. Widlocher, *La Congregazione dei Canonici Regolari Lateranensi*, Gubbio 1929. K. Elm, *Neue Beiträge zur Geschichte des Augustiner-Eremitenordens im 13. und 14. Jahrhundert*, Archiv f. Kulturgeschichte 42 (1960) 379–87. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969.

⁸⁷ A. van Asseldonk, *Handschriften van Kruisheren uit de XV^e en XVI^e eeuw over het ontstaan der Orde van het H. Kruis*, Clair-Lieu 1 (1943) 84–102, 3 (1945) 32–45. H. van Rooijen, *De Oorsprong van de Orde der Kruisbroeders*, 215–233.

⁸⁸ A. van Asseldonk, *Het Brevier van de Kruisheren*, Clair-Lieu 2 (1944) 8–144. Ders., *Een handgeschreven Lectionarium van het voormalige Kruisherenklooster te Maaseik*, ebd. 10 (1952) 22–27. Ders., *Een Predikheren-Wiegedruk als Kruisheren-Brevier*, ebd. 12 (1954) 3–16.

⁸⁹ Vgl. z. B.: Walter von Nimwegen, *Vita S. Helene, regine, matris Constantini magni imperatoris*, in: UB Lüttich, MS 135, fol. 134–140^v (15. Jh.). Arnold von Cloetingen, *In festo b. Helene regine matris nostre sermo*, in: UB Lüttich, MS 89, fol. 237^v–239 (15. Jh.). Hist. Arch. Stadt.-Köln, MS GB 4^o 21, fol. 128: *Revelaciones cuiusdam defuncti cruciferis* (14. Jh.).

⁹⁰ Maastricht, Rijksarchief in Limburg, 2763, Nr. 3: *Notula compendiosa de ordinis nostri institutione*. Vgl. auch: H. van Rooijen, *De Oorsprong*, 223–24.

Männern dem *sepulcrum oblivionis* entrissen wurde. Am Ende des 14. Jhdts. trat neben Helena, die seit dieser Zeit auch außerhalb des Ordens als Stifterin der Kreuzherren bezeichnet wurde,⁹¹ eine zweite Patronin, die ähnlich wie sie einer Herrscherfamilie angehörte: die hlg. Odilia. Es handelt sich bei ihr nicht um die bekannte Etichonin, sondern um eine englische Königstochter, die als eine der 11 000 Jungfrauen in Köln den Märtyrertod erlitten haben soll. Wie Helena genoß sie seit der Mitte des 14. Jhdts. besondere Verehrung, wurde sie gelegentlich als Mutter und Gründerin, häufiger jedoch als *reparatrix ordinis* bezeichnet. Während es sich bei der Helenatradition, wie leicht zu erkennen ist, um die Übernahme der seit Ambrosius nachweisbaren und im Laufe der Zeit mehrfach verästelten Überlieferung von der Inventio S. Crucis handelt, hat die Odiliaverehrung im Kreuzherrenorden eine eigene, ins 13. Jhd. zurückreichende Geschichte. Wie aus den im 15. Jhd. entstandenen Translationsberichten hervorgeht, wurden 1292 von einem Pariser Kreuzherrn Reliquien einer angeblich Odilia heißenden Jungfrau in Köln aufgefunden und nach Huy übertragen, wo sie in einem kunstvoll bemalten Schrein niedergelegt und bald wegen ihrer Wundertätigkeit von den Gläubigen verehrt wurden.⁹² Odilia, die den Kreuzherrn in einer himmlischen Vision zur Translation ihrer Reliquien aufgefordert haben soll, war nach Mitteilung der älteren Ordenshistoriker schon vor ihrem Martyrium in besonderer Liebe zum Hlg. Kreuz entbrannt, was sie in einer Art mystischer Verwandtschaft dazu veranlaßte, das Kreuz der Kreuzherren auf ihrer Kleidung zu tragen und sie durch ihre Erscheinung zu besonderer Verehrung des Hlg. Kreuzes anzuspornen.⁹³

⁹¹ Z. B. W. Rolevink, *Fasciculus temporum*, Köln 1470, 78. Ph. Bergomas, *Supplementum Chronicarum*, Brixen 1485, 274.

⁹² Über den aus dem Jahre 1292 stammenden, heute in der Pfarrkirche zu Kerniel in Belgien befindlichen Odilienschrein und die auf ihm befindliche Darstellung der Inventio und Translatio der Odilienreliquien vgl. J. Paquay, *A propos de la chasse de St.-Odile à Kerniel*, *Leodium* 25 (1932) 62 f., H. van Lieshout, *Rond het reliekschrijn van Sint Odilia*, *Verzamelde Opstellen II* (Hasselt 1935) 1–159, *Art mosan et arts anciens du pays de Liège* (Lüttich 1951) 108 f., 236 f. Über die Verehrung der elsässischen Odilia in den Niederlanden: M. Hereswitha, *Het Verband tussen Sint-Odilia, Sint-Odilienberg en de daar gestichte priorij van het Heilig Graf, De Maasgouw* 84 (1965) 1–22.

⁹³ Petrus von Amsterdam, *Sermo in translatione Odilie virginis et martiris*, in: Lüttich, *Grand Séminaire*, MS 6-M-7 (1439) fol. 86 und ebd., MS 6-N-2 (15. Jh.) fol. 295. Vgl. A. van Asseldonk, *De Odilia-preek van 1439 te Hoei*, *Clairlieu* 17 (1959) 26–52. Arnold von Cloetinghen, *Sermones ad laudem et honorem bte Odilie virginis et martiris, dilecte matris et patrone nostre*, in: UB Lüttich, MS 89 (1485) fol. 183^v–189^v. Walter von Nimwegen, *De translatione b. virginis et martyris Odilie*, in: Ebd., MS 135 C (1467) fol. 131–134. J. Banelius, *Gloriosi corporis S. Odiliae . . . translatio . . .* (Köln 1621). Ders., *Petit discours de la translation du corps de Madame S. Odilie . . . Patronesse des Frères Croisiers* (Lüttich 1616, 1664). BN Paris, MS Franc. 16846, fol. 30–37^v: *Explication historique, qui represente la revelation miraculeuse, l'invention, élévation et translation du corps ou relique de Ste. Odilie, Patrone de l'Ordre . . . par C. Averkamp, (1636), Prieur de S. Croix de Cologne et Gerard à Lendt (1636–65), Prieur du Couvent d'Emric, traduite par un religieux de S. Croix de la Bretonnerie de Paris.* – Kort verhaal van de miraculeuse lichaem der H. Odilia, maget en martelaeresse, patronesse van

Am Anfang der Odilienverehrung stand wie bei der Übernahme der Helenatradition ganz offenbar das Bedürfnis nach einer weit zurückreichenden Geschichte und einem damit verbundenen höheren Prestige. Der aus der Anonymität kommende Orden, dem man seine Jugend und das Fehlen eines heiligen Stifters zu einem seine Existenz gefährdenden Vorwurf machen konnte, brauchte den Hintergrund einer alten, ehrwürdigen Geschichte und die Protektion anerkannter Heiliger.⁹⁴ In seinem frühesten Lebens- und Wirkungsraum zwischen Maas und Rhein boten sich ihm die beiden Legendenkreise um Helena und die 11 000 Jungfrauen zunächst und mit besonderem Nachdruck an.⁹⁵ Beide berichten von Ereignissen, die hier bekannt waren und Gläubige aller Schichten zu besonderer Verehrung der Kaiserin und der Märtyrerinnen entzündet hatten. Sich mit ihnen zu verbinden, verschaffte dem Orden, was er entbehrte, die Aura der Geschichte und eine himmlische Bundesgenossenschaft. Die beiden Legendenkreise standen nicht lange unverbunden nebeneinander. Schon bald wurden sie durch eine hypothetische Verwandtschaft der beiden Ordenspatroninnen miteinander verknüpft. Dabei ist evident, daß die Verklammerung der Odiliaverehrung mit der Helenatradition dem Ziel diene, die älteren Berichte von einer nur wenige Jahrzehnte dauernden, durch das Martyrium des Quiriacus und seiner Gefährten abrupt beendeten Frühzeit vergessen zu lassen und statt dessen eine Brücke zwischen der Gründung durch Helena und der Wiederbelebung des Ordens im 13. Jhd. zu schlagen. Der Versuch, aus Odilia eine Art Kontinuitätsträger zu machen, ist jedoch nicht gelungen, da es in der Tat schwierig war, ihr eine besondere Leistung für den Bestand des Ordens zuzuschreiben. Erst eine dritte, im 17. Jhd. zum Abschluß gebrachte Konzeption war geeignet, die Lücke zu schließen und den Kreuzherrenorden zum *omnium ordinum post pontificiam dignitatem vetustissimus* zu machen, der im 13. Jhd. auf eine mehr als tausendjährige Vergangenheit zurückblicken konnte. Den ersten Schritt zur Ausbildung dieser Konzeption bildete der Entwurf einer bis auf Christus zurückgehenden Vorgeschichte des Ordens. Nach ihr war es der Erlöser selbst, der als *cruciferorum antesignatus* den *ordo S. Crucis* gründete und aus seinen Aposteln und Jüngern Kreuzherren machte.⁹⁶ Die

het canonycke orde des H. Cruys (Roermond 1674). Eine Zusammenfassung der legendären Überlieferung bei: H. van Rooijen, *Sinte Odilia, legende of historie*, Diest 1946.

⁹⁴ Vgl. zu diesem Komplex vorerst: K. Elm, *Neue Beiträge zur Geschichte des Augustiner-Eremitenordens im 13. u. 14. Jahrhundert*, 357 ff. Jean le Solitaire, *Aux sources de la tradition du Carmel*, Paris 1953. K. Elm, *Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder (Fratres de Poenitentia Jesu Christi) in Deutschland, Belgien und den Niederlanden*, Francia 1 (1971) (Im Druck).

⁹⁵ G. de Tervarent, *La légende de Ste-Ursule dans la littérature et l'art du moyen âge*, 2 Bde., Paris 1931. J. Solzbacher - V. Hopmann, *Die Legende der hl. Ursula und die Geschichte der Ursula-Verehrung*, Köln 1963. J. Straubinger, *Die Kreuzauffindungslegende = Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte* 11, 3 (1911).

⁹⁶ P. Verduc, *La vie du bienheureux Théodore de Celles, restaurateur du très ancien ordre canonical, militaire et hospitalier du Saint Croix*, Perigeux 1681. A. Hertzworms, *Religio Sanctissimae Crucis seu brevis ac solida informatio de ortu*

These von der Gründung des Ordens durch Christus verbindet seine Geschichte eng mit der christlichen Urgemeinde. Aus ihrem Schoß kamen die Kreuzherren im Gefolge der Apostel von Jerusalem nach Rom, wo sie ähnlich wie ihre in der Hlg. Stadt verbliebenen Brüder die Sezession der Laien und den monastischen Zusammenschluß der Eiferer erlebten. Sowohl in Rom als auch in Jerusalem gab ihnen der Schüler und Nachfolger des hlg. Petrus, Papst Cletus, Ordnung und Regel. Was Helena und Quiriacus im 4. Jhdt. für den Orden taten, kann daher nicht als seine Gründung angesehen werden, muß vielmehr als Reform und Neubeauftragung im Dienste des Hlg. Kreuzes gelten. Das Martyrium des Quiriacus und der Fall Jerusalems schlugen der durch Helena reformierten Gemeinschaft tiefe Wunden, konnten ihre Existenz jedoch nicht auslöschen. Aus Zerstreuung und Vereinzelung kehrten die Kreuzherren im 7. Jhdt. wieder nach Jerusalem zurück, um hier erneut ihre eigentliche Aufgabe, die Bewachung des Hlg. Kreuzes, zu übernehmen. Einige von ihnen blieben indes in Europa, wohin sie die Gewalt der Heiden vertrieben hatte, zurück. Als sich im 13. Jhdt. in der Diözese Lüttich einige Fromme in Clairlieu zusammenfanden, war das daher nicht ein völliger Neubeginn, sondern nur die Sammlung und Reorganisation eines uralten, über ganz Europa, ja, über die ganze Christenheit verstreuten Kreuzherrentums. Mustert man zum Abschluß die drei eng miteinander verflochtenen, an der Kreuzverehrung⁹⁷ orientierten Konzeptionen auf ihre Relevanz für die von van den Bosch aufgestellte These hin, dann läßt nur die jüngere, die Gleichsetzung des Kreuzherrentums mit der *ecclesia primitiva*, Schlüsse auf ein kanonikales Selbstverständnis zu. Für die Feststellung, das Übergewicht der Augustinusverehrung habe den wahren Stifter, Theodorus von Celles, in Vergessenheit geraten lassen, liefert jedoch auch sie keinen Beweis. Gewiß verschweigen die Historiker nicht, daß der Orden im 13. Jhdt. die *vita apostolica* erneuernde Regel des hlg. Augustinus annahm; eine Rolle, die mit der der Helena und Odilia oder auch nur der des Cletus und des Quiriacus vergleichbar wäre, schreiben sie ihrem Regelgeber jedoch nirgendwo und zu keinem Zeitpunkt zu.

Die Studien von van den Bosch lassen, wie bereits angedeutet, den Verlauf und die Eigenart der Observanzbewegung des 15. Jhdts. in manchen Punkten deutlicher als bisher erkennen. Wieweit sie jedoch in der Lage sind, der Diskussion über Entstehung und ursprünglichen Charakter des Ordens neue Anstöße zu geben, ist nur dann gerecht zu beurteilen, wenn man sich noch einmal den Stand der bisherigen Forschung vergegenwärtigt. Bei den

ac progressu necnon memorabilibus quibusdam gestis virisque Ordinis S. Crucis vel Cruciferorum, Roermond 1661. A. de Vriese, *Via regia S. Crucis, hoc est semita vitae alternae, per diversos Ecclesiae religiosos ordines demonstrata cum explicatione theatri sacri ordinis S. Crucis per dialogum genii et viatoris*, in: *Aegidii Vresanae sive Poëmata* R. P. Aegidii de Vrese (Köln 1665). G. van Lit, *Lucerna splendens super candelabrum sanctum, id est solida ac dilucida explanatio constitutionum ordinis S. Crucis* (Köln 1632).

⁹⁷ Über die bis in die Anfänge des Ordens zurückreichende Kreuzesverehrung: J. van den Bosch, *De „Cultus crucis“ in de Kruisherenorde*, in: *Rond inhoud en beleving van de spiritualiteit der Orde van het H. Kruis*, Diest 1955, 101–23.

Bemühungen um eine Definition der ursprünglichen Eigenart des Ordens gibt eine schon im 17. und 18. Jhdt. nachweisbare,⁹⁸ heute vor allem von A. Ramaekers repräsentierte Schule den Ton an.⁹⁹ In Untersuchungen zu Liturgie, Ordenskleid und Ordensverfassung versucht sie den Beweis zu erbringen,¹⁰⁰ daß der Kreuzherrenorden von den Anfängen bis zur Gegenwart ein Orden regulierter Chorherren gewesen sei. Während man im 17. Jhdt. auf dieser Klassifikation insistierte, um den Anschluß des Pariser Ordenshauses an die Congrégation de Sainte Geneviève zu verhindern,¹⁰¹ entwickelten Ramaekers und seine Schule ihre Argumente in der Auseinandersetzung mit Untersuchungen, denen es weniger um eine kirchenrechtliche Kategorisierung als vielmehr um eine Einordnung der Kreuzherrenordensgeschichte in den Ablauf der allgemeinen Ordens- und Frömmigkeitsgeschichte ging. Aus einem solchen, primär historischen Interesse hat R. Haass einige Jahre bevor de Moreau und van Rooijen den Gründungsbericht des Russelius infrage stellten, Zweifel an dem bisher unangefochtenen kanonikal Charakter des Ordens angemeldet. Aufgrund von Verfassung, Privilegien und Ordensnamen glaubte er, den Kreuzherrenorden erst seit dem 16. Jhdt. als einen Kanonikerorden ansehen zu dürfen. Was seine Ursprünge angeht, ist er für ihn nichts anderes als einer der zahlreichen kleineren Bettelorden des 13. Jhdts, die in ihrer Spiritualität dem Vorbild der Franziskaner, in ihrer Verfassung hingegen dem der Dominikaner folgten.¹⁰² Dieser von der Ramaekerschen Schule bekämpften, von angelsächsischen Forschern wie R. Emery, D. Knowles und R. Neville Hadcock jedoch übernommenen These¹⁰³ stell-

⁹⁸ Paris, Bibl. Ste-Geneviève, MS 702: Recueil de pièces concernant le caractère canonical de l'ordre de St. Croix (18. Jhdt.). Weiteres Material in MSS Franç. 14482 und Coll. Baluze 337 der BN Paris und Pièce curieuse ou l'abrégé de la réforme du couvent de St. Croix de la Bretonnerie de Paris, Paris 1640 (BN, Imprimées 4^o LK⁷ 7214).

⁹⁹ A. Ramaekers, De Privileges der Kruisheerenorde vanaf haar ontstaan tot aan het Concilie van Trente, Clair-Lieu 1 (1943) 9–82. Ders., De Kruisheerenorde als „ordo canonicus“, in: Rond inhoud en beleving van de spiritualiteit der Orde van het H. Kruis, 47–100.

¹⁰⁰ A. van Asseldonk, Het brevier van de Kruisheeren, Clair-Lieu 2 (1944) 7 ff. L. Heere, Het kloosterkleed der Kruisheeren, Cruciferana NS (1955). W. Sangers, De oudste constituties der Kruisheerenorde, in: Miscellanea L. van der Essen, Brüssel-Paris 1941, I, 315–27. Ders.: Predikbroeders-Kruisbroeders, in: Miscellanea Gessleriana, Antwerpen 1948, I, 1089–95. L. Heere, Oude gebruiken bij de Kruisheeren, Clair-Lieu 3 (1945) 19 ff.

¹⁰¹ Vgl. dazu neben den in Anm. 98 genannten Archivalien und Drucke: E. Raunie, Epithaphier du vieux Paris, Paris 1901, III, 423.

¹⁰² R. Haass, Die Kreuzherren in den Rheinlanden, 6 ff. Am deutlichsten in: Kreuzbrüder-Kreuzherren. Ein Beitrag zum Wechsel ihrer Bezeichnung und zu ihrer inneren Wandlung, Rheinische Vierteljahresblätter 3 (1933) 124–29. In: Spätmittelalterliche Reformbestrebungen im niederländisch-niederrheinischen Raum und der Kreuzherrenorden, 44 ff. modifiziert Haass seine These insofern, als er die kirchenrechtliche Zuordnung des Kreuzherrenordens zum *ordo canonicus* auch für das 13. Jhdt. nicht in Zweifel zieht.

¹⁰³ R. Emery, The Second Council of Lyons and the Mendicant Orders, Catholic Historical Review 39 (1953) 257–71 und The Friars in Medieval France, New York-London 1962, 12, ist der Meinung, die Kreuzherren hätten als Reaktion auf den

ten E. de Moreau und H. van Rooijen eine weitere an die Seite, die sich stärker der Position Ramaekers nähert.¹⁰⁴ Sie besagt, daß das geistige Ambiente, in dem der Kreuzherrenorden entstand, nicht in dem von Italien und Frankreich ausgehenden Mendikantentum des 13., sondern in der kanonikal-reformbewegten des 11. und 12. Jhdts. zu suchen sei. Für die beiden Forscher handelt es sich nämlich bei den ältesten Kreuzherren um Kanoniker, die nach dem Vorbild der Gründer von Rolduc, Flône, Saint Gilles oder Oignies¹⁰⁵ jahrzehntelang in der Abgeschiedenheit eine *vita eremitica* führten und erst in der Mitte des 13. Jhdts. zu einem am Vorbild der Dominikaner orientierten Ordensleben übergingen: eine Hypothese, die nicht nur gewichtige Quellenaussagen für sich hat, sondern auch in der Lage ist, das auffällige Schweigen der zeitgenössischen Quellen über die Anfänge des Kreuzherrenordens zu erklären. De Moreau und van Rooijen fanden für ihre These die Zustimmung von B. van Luijk¹⁰⁶ und M. Hayden.¹⁰⁷ Beide brachten jedoch nicht unwichtige Modifikationen an, die zumindest die von de Moreau vorgebrachte Erklärung für das Schweigen der zeitgenössischen Quellen abschwächen. Während nämlich Hayden der Meinung ist, es habe sich bei den ersten Kreuzherren um eine lockere Gemeinschaft von Priestern und Laien beiderlei Geschlechts gehandelt, die sich vornehmlich der Hospitalfürsorge widmeten, schreibt ihnen van Luijk unter Hinweis auf toskanische Verhältnisse eine ausgesprochene Orientierung auf die *cura animarum*, die Tätigkeit also in der Seelsorge, zu. Erstaunlicherweise sind in der sich um die genannten Positionen zentrierenden Diskussion andere Möglichkeiten der Einordnung so gut wie ganz unbeachtet geblieben. Eine dieser Möglichkeiten, nämlich die Zuordnung der belgisch-niederländischen Kreuzherren zu den übrigen nichtritterlichen Kreuzherrenorden, drängt die ältere Ordenshistoriographie geradezu auf.¹⁰⁸ Dennoch hat sich die jüngere Forschung¹⁰⁹ nie ernsthaft die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den schon für die Zeitgenossen¹¹⁰ kaum mehr unterscheidbaren *cruciferi*, *crucigeri*, *crucifixi* und

13. Kanon des 2. Lyoner Konzils den Status von Kanonikern angenommen, so daß sie „can hardly be considered as mendicants after the thirteenth century“. Seiner Meinung schließen sich an: D. Knowles – R. Neville Hadcock, *Medieval Religious Houses in England and Wales*, London 1953, 204–205. Dies., *Additions and Corrections to Medieval Religious Houses: England and Wales*, *The English Historical Review* 72 (1957) 73.

¹⁰⁴ Vgl. die in Anm. 3 und 5 genannte Literatur.

¹⁰⁵ Dazu u. a. Ch. Dereine, *Les chanoines réguliers au diocèse de Liège avant Saint Norbert*, *Verhandelingen van de Koninklijke Academie van België* 47, Brüssel 1952. N. Spaey, *L'expansion de l'ordre canonique et monastique du X^e au XII^e siècle dans l'ancien diocèse de Liège*, Löwen 1964.

¹⁰⁶ B. van Luijk, *Het Kruisherenideaal en de intensivering van de volkszielzorg in de dertiende eeuw*, *Het Oude Land van Loon* 16 (1961) 135–47.

¹⁰⁷ Vgl. Anm. 8.

¹⁰⁸ Vgl. z. B. Anm. 96.

¹⁰⁹ M. Hayden, *The Crosiers in England and France*, 96, fragt nach möglichen Zusammenhängen mit „an old Order of the Holy Cross in Syria“.

¹¹⁰ Als Beispiel: *Chronicon St. Catharinae de Monte Rotomagensis.*, in: *Recueil des Historiens des Gaules et de la France XXIII*, Paris 1876, 406.

fratres S. Crucis gestellt, obgleich sie sich vor allem in England immer wieder gezwungen sah, aus den zahlreichen, durch die Verehrung des Hlg. Kreuzes geprägten Gemeinschaften diejenigen auszusondern, in denen sie Mitglieder des um Huy zentrierten Kreuzherrenordens zu sehen glaubte, und da organisatorische Zusammenhänge nachzuweisen, wo nur die Hinordnung auf das Hlg. Kreuz ein gemeinsames Band bildete.¹¹¹ Noch auffälliger als dieses Versäumnis ist die Tatsache, daß die Kreuzherrenforschung bisher nie den Motiven nachgegangen ist, die die Kurie in der Mitte des 13. Jhdts. veranlaßten, Kreuzherren nicht nur im Fürstbistum Lüttich, sondern auch in den Diözesen Langres und Lincoln zu organisieren und zu approbieren.¹¹² Dabei hätte sie schnell zu der Feststellung kommen können, daß die Reglementierung der Kreuzherren durchaus kein Sonderfall ist, vielmehr zu den zahlreichen Maßnahmen gehört, mit denen vor allem Innozenz IV. und Alexander IV. das unüberschaubar gewordene Ordenswesen unter dem Gesichtspunkt der *utilitas ecclesiae* zu ordnen und umzuformen suchten.¹¹³ Ein großer Zusammenhang, aus dem sich zweifellos auch etwas mehr Licht in die „ténèbres répandues sur l'histoire des premiers temps de l'ordre des Croisiers“¹¹⁴ bringen läßt.

Angesichts der hier nur skizzierten Thesen und Fragestellungen erscheint der von van den Bosch unternommene Versuch, auf dem Umweg über die Observanz die permanente Zugehörigkeit des Kreuzherrenordens zum *ordo canonicus* zu beweisen, als ein Anachronismus, der die Diskussion weniger fördert als vielmehr auf alte, längst ausgefahrene Gleise zurücklenkt. Man wird nicht fehlgehen, wenn man unterstellt, daß die Fragestellung seiner Studien von dem *tonus rectus* der vor allem aus dem Kreuzherrenorden selbst rekrutierten Ramaekerschen Schule bestimmt wurde. Überdies schleicht sich der Verdacht ein, hier sei die kanonistische Klassifikation mit der historischen Gestalt, der eigentlichen Physiognomie, verwechselt worden, weil es an der elementaren Einsicht mangelte, daß auch religiöse Orden lebendige Gebilde sind, die im Laufe ihrer Geschichte oft erstaunliche Metamorphosen vollzogen und sich nicht in der Isolation, sondern nur in gegenseitiger Bezogenheit weiterentwickelten: Einsichten, die nicht nur bei der Beschäftigung mit den Anfängen des Kreuzherrenordens, sondern erst recht bei einer Untersuchung der komplexen, vielfältig aufeinander bezogenen Reformbestrebungen des 14. und 15. Jhdts. vorausgesetzt werden müßten.

¹¹¹ E. Beck, *The Order of the Holy Cross in England*, *Transactions of the Royal Historical Society* III, 7 (1913) 191–208. J. Bulloch, *The Crutched Friars*, *Records of the Scottish Church History Society* 10 (1949) 89–106. H. F. Cheertle, *The Friars of the Holy Cross in England*, *History* 34 (1949) 204–220. R. Neville Hadcock, *The Order of the Holy Cross in Ireland*, in: *Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn S. J.*, Dublin 1961, 44–53.

¹¹² Zu diesem Problem: M. Hayden, *The Crosiers in England and France*, 97 ff. und R. R. Post, *De Oorsprong van de Orde der Kruisbroeders*, 249 ff.

¹¹³ Vgl. dazu: K. Elm, *Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder*.

¹¹⁴ E. de Moreau, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, IV, 310.

Die österreichischen Jansenisten und die Unionsverhandlungen der Utrechter Kirche mit Rom

Von Peter Hersche

Wie alle reformkatholischen Bewegungen nach dem Tridentinum steuerte auch der Jansenismus keineswegs von Anfang an auf einen Bruch mit der römischen Kirche hin. Denn die Jansenisten waren ja nicht nur felsenfest von der Rechtgläubigkeit ihrer Anschauungen überzeugt, sondern sie wußten auch, daß sie sich durch eine Abspaltung jedes Einflusses auf die katholische Kirche begaben. Dennoch kam es im Verlauf der Auseinandersetzungen um den Jansenismus zu einem Schisma, allerdings nicht im Ursprungslande des Jansenismus selbst, sondern in den nördlichen Niederlanden. Beide Niederlande, der südliche und der nördliche Teil, waren gegen Ende des 17. Jahrhunderts zum wichtigsten Zufluchtsort der in Frankreich mehr und mehr verfolgten Jansenisten geworden. Aber auch unter den Einheimischen hatte die Lehre des Bischofs von Ypern immer viele Anhänger gehabt und die Universität Löwen war während längerer Zeit ihr eigentliches wissenschaftliches Zentrum. Sympathien für den Jansenismus sagte man auch den beiden Erzbischöfen – faktisch Apostolische Vikare der ja mehrheitlich protestantischen Generalstaaten – von Utrecht Jan van Neercassel (1663–1686) und Pieter Codde (1689–1702) nach. Letzterer wurde deswegen von Rom zur Verantwortung gezogen und suspendiert, als er die Unterwerfung verweigerte. Da sich seine von Rom ernannten Nachfolger nicht durchsetzen konnten, verzichtete der päpstliche Hof seit 1705 auf eine Wiederbesetzung des Stuhls von Utrecht und übertrug die Geschäfte der Nuntiatur in Brüssel. Dieser Zustand war für die holländischen Jansenisten auf die Dauer unerträglich und so wählte denn, nach einem fast zwanzigjährigen Interregnum, das Domkapitel von Utrecht 1723 von sich aus einen neuen Erzbischof, Cornelis Steenoven. Der französische Appellant Varlet erteilte ihm die Bischofsweihe. Rom aber verweigerte die Bestätigung und sprach schließlich den Bann aus. Damit war der Bruch perfekt, die niederländischen Jansenisten hatten sich in der sogenannten „Kleinen Kirche von Utrecht“ als eigene Gemeinschaft konstituiert.¹ Allerdings hatten die meisten von ihnen das Schisma keineswegs gewollt und betrachteten sich weiterhin als treue Glieder der katholi-

¹ Zur Geschichte der Kleinen Kirche vgl. Gabriel Dupac de Bellegarde, *Histoire abrégée de l'Eglise Métropolitaine d'Utrecht*, Utrecht ³1852; B. A. van Kleef, *Geschiedenis van de oud-katholieke Kerk van Nederland*, Assen ²1953; B. van Bilsen, *Het schisma van Utrecht, Utrecht-Brüssel* 1949; Victor Conzemijs, *Katholizismus ohne Rom, Einsiedeln* 1969.

schen Kirche. Das kam auch darin zum Ausdruck, daß die Utrechter Kirche die Übung, die Wahl eines neuen Bischofs in Rom anzuzeigen, beibehielt, auch wenn stets die Exkommunikation auf dem Fuße folgte. Bald schon unternahm die getrennte Kirche auch Bestrebungen, sich wieder mit der römischen Kirche zu vereinigen und die Anerkennung ihres Oberhirten zu erreichen. Der Erfolg blieb allerdings zunächst aus.² Erst in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts wurde das Verhandlungsklima günstiger. Auf dem Provinzialkonzil von Utrecht im Jahre 1763 war der extreme Jansenist Pierre Leclerc verurteilt worden, gleichzeitig wurde der Jurisdiktionsprimat des Papstes ausdrücklich anerkannt. Damit hofften die Utrechter, Rom einen Schritt entgegengekommen zu sein. Um dieselbe Zeit hatte ein Mann mit großen organisatorischen Fähigkeiten seine Kräfte und sein nicht unbedeutendes Vermögen ganz in den Dienst der Kleinen Kirche gestellt, Graf Gabriel Dupac de Bellegarde.³ Ohne offizielle Funktion im Rahmen der Hierarchie – der ehemalige Kanonikus von Lyon war nur mit dem niedern Grad eines Akolythen geweiht – wurde Dupac seit den sechziger Jahren bis zu seinem Tod im Jahre 1789 zum eigentlichen Repräsentanten der Utrechter Kirche. Darüber hinaus nahm Dupac auch eine führende Stellung in der internationalen spätjansenistischen Bewegung ein. Sein Haus in Utrecht war ihr eigentliches Hauptquartier, in dem der Graf Generalstabsarbeit leistete, sozusagen ein Gegenstück zur Propaganda Fide in Rom. Bei Dupac liefen alle Fäden zusammen; mehrere Dutzend ständige und einige Hundert gelegentliche Korrespondenten belieferten ihn mit Informationen aus den katholischen Staaten Europas. Diese wurden gesammelt und, soweit sie von allgemeinem Interesse waren, in den „Nouvelles Ecclésiastiques“, dem wöchentlichen internationalen Organ der spätjansenistischen Bewegung, abgedruckt und so wieder verbreitet. Den Export jansenistischer Literatur, namentlich nach Österreich und Italien, organisierte Dupac, der selbst eine der größten jansenistischen Bibliotheken besaß, wie ein Großkaufmann. Er nahm auch, nach dem Provinzialkonzil, maßgeblichen Anteil an den nun sich intensivierenden Unionsbestrebungen.⁴

² Zu den Unionsverhandlungen vgl. besonders Frits Carel de Vries, Vredespogingen tusschen de Oud-Bisschoppelijke Clerezie van Utrecht en Rome, Diss. theol. Groningen 1930; Pontianus Polman, Vredespogingen Utrecht-Rome onder Clemens XIV. (1769–1774) in: Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 3, 1961, 249–268; Petrus J. F. M. Harkx, De Oud-Bisschoppelijke Clerezie en Rome. Contacten en vredespogingen 1733–1749. Diss. theol. Nijmegen 1963; J. Tans – M. Kok, Rome-Utrecht, Hilversum-Antwerpen 1966.

³ Dupac hat trotz seiner zentralen Bedeutung für den Spätjansenismus noch keinen Biographen gefunden. Zu seiner Beurteilung seitens der österreichischen Jansenisten vgl. den allerdings einige Unrichtigkeiten aufweisenden Nachruf von Marx Anton Wittola, in: Neueste Beiträge zur Religionslehre und Kirchengeschichte 1791, 529 ff.

⁴ Obschon der den Jesuiten ergebene Papst Klemens XIII. die Beschlüsse des „Pseudo-Konzils“ von Utrecht verurteilt hatte, wurden die Unionsbestrebungen nicht sogleich aufgegeben. Insofern ist die Darstellung bei Conzemius, Katholizismus ohne Rom, 54, etwas zu modifizieren.

Nach dem Spanischen Erbfolgekrieg waren die südlichen Niederlande den Habsburgern zugefallen. Damit fanden die immer noch andauernden Auseinandersetzungen um den Jansenismus auch in Österreich Widerhall und beschäftigten Politiker wie etwa den Prinzen Eugen.⁵ Unter der Regierung Maria Theresias beruhigte sich allerdings die Situation wieder und die dogmatischen Streitigkeiten waren in Österreich gewiß der Vergessenheit anheimgefallen, wäre nicht zwischen 1755 und 1760 unter der wohlwollenden Protektion des Erzbischofs Migazzi und der zielbewußten Führung des Domkantors Ambros Simon Stock eine militant jansenistische Bewegung in Wien entstanden, die dafür sorgte, daß die ganze Sache wieder aufgegriffen und mit ungleich größerer Breitenwirkung als zur Zeit Karls VI. diskutiert wurde.⁶ Nachdem mit dem Grafen Dupac auch die Utrechter Kirche eine größere propagandistische Aktivität entfaltete, war es nur noch eine Frage der Zeit, daß die holländischen und die österreichischen Jansenisten miteinander Verbindung aufnahmen.

Erste Kontakte zwischen Utrecht und Wien vermittelte allem Anschein nach der französische Schriftsteller und weitgereiste Weltmann Marquis Louis-Antoine de Caraccioli. Er stand der Utrechter Kirche nahe und war mit dem Abbé Augustin Jean Charles Clément du Tremblay in Verbindung, der wie Graf Dupac zu den wichtigsten Figuren des Spätjansenismus gehört und sich namentlich auf mehreren Reisen nach Rom persönlich für die Union einsetzte.⁷ Caraccioli weilte im Sommer 1759 und im Frühjahr 1761 in Wien und suchte dort, wie auf allen seinen Reisen, für die Union zwischen Utrecht und Rom zu wirken.⁸ Er machte die „Nouvelles Ecclésiastiques“ in der Kaiserstadt bekannt, indem er durch Vermittlung des Bücherzensors Johann Theodor Gontier die Hofbibliothek zu einem Abonnement der Zeitschrift gewinnen konnte. Konkrete Unterstützung aber erreichte Caraccioli keine. Die Vorurteile gegen die Jansenisten seien noch zu stark, schreibt er Clément.⁹ Gontier verhielt sich den Unionsplänen gegenüber indifferent und war wie sein Chef Gerard van Swieten offenbar an den „Nouvelles Ecclésiasti-

⁵ Max Braubach, Prinz Eugen und der Jansenismus, in: *Historica*, Festschrift für F. Engel-Janosi, hg. von H. Hantsch, E. Voegelin und F. Valsecchi, Wien 1965, 117–134.

⁶ Zur Geschichte des Jansenismus in Österreich verweisen wir auf unsere in Vorbereitung befindliche Darstellung „Der Spätjansenismus in Österreich“. Im Hinblick darauf wurden im folgenden die Anmerkungen knapp gehalten und im allgemeinen auf weiterführende Hinweise zu einzelnen Personen und Ereignissen verzichtet. Vgl. vorläufig Wilhelm Deinhardt, *Der Jansenismus in deutschen Landen* (Münchener Studien zur historischen Theologie 8), München 1929; Eduard Winter, *Der Josefianismus*, Berlin 1962; Hans Wagner, *Der Einfluß von Gallikanismus und Jansenismus auf die Kirche und den Staat der Aufklärung in Österreich*, in: *Österreich in Geschichte und Literatur* 11, 1967, 521–534.

⁷ Emile Appolis, *Entre Jansénistes et Zelanti*, Le „Tiers Parti“ catholique au XVIII^e siècle, Paris 1960.

⁸ Bibliothèque de l’Arsenal, Paris, MS 4987, Briefwechsel Caraccioli–Clément du Tremblay.

⁹ ebd. Brief vom 21. Januar 1761.

ques“ nur ihrer jesuitenfeindlichen Note wegen interessiert.¹⁰ Auch bei der Kaiserin, die gerade damals erste Zeichen einer Zuneigung zu reformkatholischem und jansenistischem Gedankengut zeigte, was Caraccioli vielleicht zu übertriebenen Hoffnungen verleitete, wurde nichts erreicht.¹¹ Das Ergebnis der Audienz, die die Kaiserin Caraccioli gewährte und bei der über die Kleine Kirche gesprochen wurde, war insofern ein völlig negatives, als Maria Theresia, wenn auch vermutlich ohne böse Absicht, nachher den Nuntius informierte, wodurch Caraccioli in Wien suspekt wurde. Ob der Marquis in Wien noch mit Mitgliedern des dortigen Jansenistenkreises zusammengetroffen ist, läßt sich aus seinen Briefen an Clément nicht entnehmen. In Betracht dafür kommt allenfalls Anton Bernhard Gürtler, der erste jansenistisch gesinnte Hofbeichtvater. Er war 1760 Beichtvater der Gemahlin Josephs II., Isabella von Parma, geworden; ein Jahr darauf ernannte Maria Theresia außerdem zum Beichtvater und Religionslehrer ihrer jüngsten Kinder. Diese bemerkenswerten Ereignisse wurden auch von den „Nouvelles Ecclésiastiques“ mit Genugtuung registriert.¹² Als dann 1763 der Benediktinermönch Benedikt Oberhauser als erster in Österreich mit Dupac einen Briefwechsel begann, berief er sich auf Gürtler.¹³ Dieser begann seinerseits erst 1766 auf ausdrücklichen Wunsch Dupacs, der einen ständigen Korrespondenten in Wien haben wollte, einen Briefwechsel mit diesem, den er aber vorsichtshalber unter dem Namen seines Sekretärs und Substituten Franz de Paula Rosalino führte.¹⁴

Das Problem der Union zwischen Utrecht und Rom war allerdings in diesem frühen Stadium der Beziehungen zwischen den holländischen und den österreichischen Jansenisten noch nicht aktuell. Oberhauser geht es in seinen Briefen an Dupac vor allem um theologische Probleme und Gürtler wollte sich wohl aus Rücksicht auf seine Stellung am Hofe nicht allzusehr exponieren. Aktiv schalteten sich die Wiener Jansenisten erst durch das Auftreten Anton de Haens in die Unionsverhandlungen ein. De Haen entstammte einer überzeugt jansenistischen Familie aus Den Haag; nicht weniger als drei seiner Brüder wurden Theologen, er selbst hatte am jansenistischen Kolleg in Amersfoort eine theologische Grundausbildung genossen.¹⁵ Bei der Spaltung von 1723 schloß sich de Haen selbstverständlich der Kleinen Kirche an. In

¹⁰ Gerard van Swieten war zwar ein Jesuitenfeind, aber entgegen der weitverbreiteten Meinung kein Jansenist. An den Beziehungen zwischen Utrecht und Wien hatte er nicht nur keinen Anteil, sondern war sogar, wie de Haen (s. unten) mehrmals schreibt, „ein geschworener Feind der Utrechter Kirche“. Peter Hersche, Gerard van Swietens Stellung zum Jansenismus, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 61, 1971, 33–56.

¹¹ Zur Einstellung Maria Theresias vgl. Peter Hersche, War Maria Theresia eine Jansenistin?, in: Österreich in Geschichte und Literatur 15, 1971, 14–25.

¹² Nouvelles Ecclésiastiques 1760, 187; 1761, 19 und 97/98.

¹³ Rijksarchief Utrecht, Archief der Oud-Bisschoppelijke Clerezij, Fonds Port-Royal et Unigenitus (im folgenden RA Utrecht PR) 2443, Oberhauser an Dupac 12. Mai 1763.

¹⁴ ebd. PR 2256.

¹⁵ Jacob Boersma, Antonius de Haen 1704–1776, Leven en werk, Van Gorcum's Historische Bibliotheek 71, Assen 1963.

Wien wirkte er, von van Swieten berufen, als Professor der Medizin. Nach einer anfänglich ersprießlichen Zusammenarbeit entfremdete er sich aus wissenschaftlichen und persönlichen Gründen zusehends seinem einstigen Förderer. Die Feindschaft van Swietens, der den zum unliebsamen Konkurrenten gewordenen de Haen mit wenig wählerischen Mitteln bekämpfte, verbitterte ihm das ganze Leben. Wer de Haen in den Wiener Jansenistenkreis eingeführt hat, ist nicht bekannt. Jedenfalls war er bald eines der aktivsten Mitglieder. Vor allem für die Unionspläne zwischen Utrecht und Rom setzte sich de Haen wie kein zweiter ein. Was die Anhänger und Freunde des Jansenismus in Österreich taten, um die Unionsbestrebungen zu fördern, geht bis zum entscheidenden Jahr 1774 direkt oder indirekt fast ausschließlich auf Initiativen de Haens zurück, er war sozusagen der Motor, der alle andern antrieb. In seinen Briefen nach Utrecht ist praktisch nur von den Unionsplänen die Rede; sie zu verwirklichen, opferte de Haen vermutlich den größten Teil seiner gewiß nicht allzu reichlich bemessenen Freizeit. Tauchten Hindernisse auf, die sich diesem Ziel entgegenstellten, so suchte er unverdrossen nach neuen Wegen; geradezu erfinderisch war der Arzt in der Kunst, immer und überall Beziehungen anzuknüpfen, die sein Unternehmen fördern konnten. Die Union wurde für de Haen zu einer fixen Idee, zum eigentlichen Lebenszweck; als das aussichtsreiche Projekt von 1774 scheiterte, war auch sein Lebensmut gebrochen.

Neben de Haen muß in dieser Anfangsphase noch der Dominikaner Pietro Maria Gazzaniga, Professor für thomistische Theologie an der Universität Wien und ebenfalls Mitglied des Wiener Jansenistenkreises, genannt werden.¹⁶ In dem für die Entstehung des sog. „Josephinismus“ bedeutsamen und ereignisreichen Jahr 1767 unternahm Gazzaniga eine Reise nach den österreichischen Niederlanden und Frankreich.¹⁷ Sie erregte bei der Kurie großes Mißtrauen. Nachdem Nuntius Borromeo nach Rom berichtet hatte, Gazzaniga habe seine Lektionen für fünf Monate unterbrochen und sei von

¹⁶ Zu Gazzaniga vgl. vorläufig Winter, *Josephinismus* 57 f.

¹⁷ In das Jahr 1767 fallen unter anderem:

- die Vertreibung der Jesuiten aus Spanien und Neapel, ein Ereignis, das auch in Österreich großen Widerhall fand,
- die Entfernung der Jesuiten von den Lehrstühlen des Kirchenrechts an den österreichischen Universitäten,
- das „Jahr der Vorentscheidung“ in der Einführung des Staatskirchentums in der Lombardei (vgl. Ferdinand Maass, *Der Josephinismus, Quellen zu seiner Geschichte in Österreich*, Bd. I, *Fontes rerum austriacarum* Abt. II, 71, Wien 1951),
- die Ernennung des Jansenisten Ignaz Müller als „confessor extraordinarius“ der Kaiserin Maria Theresia,
- der Beginn der Tätigkeit des jansenistenfreundlichen Nuntius Visconti in Wien,
- der Beginn der Tätigkeit des Jansenisten Marx Anton Wittola als Übersetzer jansenistischer Literatur aus dem Französischen ins Deutsche (nämlich der „Kurzgefaßten Geschichte des Alten Testaments“ von François-Philippe Mésenguy, die er Maria Theresia widmen konnte (erschienen in 9 Bänden bei Trattner in Wien, 1770-71)).

Sicher kann man nicht zwischen allen diesen Ereignissen direkte Verbindungslinien ziehen, doch zeigen sie eindrucklich das Klima an, in welchem sie überhaupt erst möglich wurden.

Maria Theresia in einer langen Audienz empfangen worden, vermutete die Kurie, wie aus einer Instruktion des Kardinalstaatssekretärs an den neuen Wiener Nuntius Antonio Eugenio Visconti hervorgeht, der Dominikaner, dessen Anhänglichkeit an den Jansenismus und Regalismus bekannt sei, sei beauftragt, das an der Universität Löwen herrschende System – die ehemalige Hochburg des Augustinismus und Jansenismus war inzwischen eine ganz ultramontane Schule geworden – im Sinne der an den anderen österreichischen Universitäten bereits praktizierten Studienreform umzugestalten.¹⁸ Unausgesprochen vermutete man wohl auch, Gazzanigas Reise sollte dazu dienen, persönliche Kontakte mit holländischen und französischen Jansenisten anzuknüpfen. Diese Gerüchte verbreiteten sich auch in Wien und kamen selbst der Kaiserin zu Ohren. Sie schien aber nichts davon zu halten, denn in der Audienz, die sie Gazzaniga nach seiner Rückkehr gewährte, sprach sie ihn nicht darauf hin an.¹⁹ Auch der neue Nuntius mußte, nachdem ihn Erzbischof Migazzi davon überzeugt hatte, daß Gazzaniga guten Grundsätzen folge und seine Reise nach Paris und Flandern nichts mit dem Jansenismus zu tun habe, ein ausdrückliches Dementi nach Rom senden.²⁰ Ganz unberechtigt war indessen der Argwohn des päpstlichen Hofes doch nicht gewesen. Zwar reiste Gazzaniga primär allem Anschein nach in staatlichem Auftrag. Über den genauen Zweck erfahren wir allerdings in den Dokumenten, die auf diese Reise anspielen, nichts, man war offenbar darauf bedacht, sie möglichst geheimzuhalten. Wir wissen nur, daß Gazzaniga in Brüssel mit hohen Repräsentanten des Staates, so den Grafen Karl Cobenzl und Patrice de Neny, konferierte, und daß er nach seiner Rückkehr sowohl der Kaiserin wie dem Kaiser Bericht erstattete.²¹ Daneben aber hat der Dominikaner zweifellos wenigstens versucht, in den Niederlanden mit Jansenisten Verbindung aufzunehmen. Unklar ist, ob er dabei im Auftrage des Wiener Jansenistenkreises oder auf eigene Faust handelte. Über die Situation der Utrechter Kirche dürfte Gazzaniga schon vor seiner Reise durch de Haen, dessen Beichtvater er war, orientiert worden sein.²² Indessen hat de Haen seine um dieselbe Zeit unternommenen Versuche, mit Utrecht in Verbindung zu kommen, nicht mit Gazzanigas Reise koordiniert. Vielleicht ist dieser auch erst in Brüssel mit den Problemen der Utrechter Kirche konfrontiert worden. Mittelsmann zwischen Gazzaniga und den holländischen Jansenisten war dort Patrice de Neny, Präsident des Geheimen Rates. Er korrespondierte mit dem Grafen Dupac und wurde später auch für die Unionsverhandlungen indirekt von Bedeu-

¹⁸ Archivio Segreto Vaticano, Nunziatura di Germania 383 (im folgenden A Vaticano NG), Bericht vom 4. Mai 1767, ebd., Archivio Nunziatura di Vienna 86, Instruktion vom 9. September 1767.

¹⁹ RA Utrecht PR 2234, Gazzaniga an Dupac 11. November 1767; ebd. PR 2437, Patrice de Neny an Dupac 5. November 1767.

²⁰ A Vaticano NG 388, Bericht vom 7. November 1767. Vgl. auch Diario del Mons. Visconti (in NG 393/94), Eintragung vom 2. November 1767 (fol. 372' II).

²¹ RA Utrecht, Fonds Oud-Bisschoppelijke Clerezij (im folgenden OBC) 828, van Zeller an de Haen (Minute) 11. September 1767; ebd. PR 2437 9. Juli 1767; ebd. PR 2234 30. März 1768.

²² RA Utrecht OBC 1402, de Haen an Meindaerts 8. November 1766.

tung, da sein Bruder Cornelius de Neny geheimer Kabinettssekretär Maria Theresias war und von ihr in der Angelegenheit der Union konsultiert wurde.²³ Neny, über dessen Sympathie für Utrecht es mehrere Zeugnisse gibt, reiste noch vor Gazzanigas Rückkehr nach Wien ebenfalls dorthin und kam dabei u. a. mit de Haen zusammen.²⁴ Er hat anscheinend auch versucht, in Antwerpen ein Treffen zwischen Dupac und Gazzaniga zu organisieren, das aber dann nicht zustandekam, was Gazzaniga sehr bedauerte.²⁵ Nach seinem Aufenthalt in den Niederlanden weilte Gazzaniga dann mehrere Wochen in Paris. Ob er dort mit Jansenisten zusammengelassen ist, ist nicht bekannt, doch besitzen wir aus dieser Zeit ein weiteres Dokument, das auf eine Verbindung zwischen Gazzaniga und den niederländischen Jansenisten hindeutet. Er dankt am 4. September 1767 aus Paris dem Utrechter Kanonikus Lodewijk van Zeller für einen Brief und verspricht ihm, in Wien mit Ignaz Müller, dem eben ernannten jansenistischen Beichtvater Maria Theresias, über die Utrechter Kirche zu sprechen. Er will ihm davon berichten, direkt oder durch de Haen, und freut sich, daß ihm van Zeller jansenistische Bücher schicken will.²⁶ Van Zeller hatte kurz vorher mit de Haen eine Korrespondenz begonnen, aus der jedoch hervorgeht, daß nicht dieser van Zeller veranlaßte, Gazzaniga zu schreiben, wie man vielleicht erwarten würde.²⁷ Die Initiative muß wohl von jemandem, den Gazzaniga in den Niederlanden getroffen hat, ausgegangen sein, vielleicht wiederum von Patrice de Neny.

Wenn auch diese spärlichen Zeugnisse keine erschöpfende Auskunft über die Reise des Wiener Professors geben können, so zeigen sie doch, daß dabei erste Kontakte zwischen den holländischen und österreichischen Jansenisten geknüpft wurden. Selbstverständlich führte Gazzaniga seine offizielle wie seine inoffizielle Mission mit größtmöglicher Geheimhaltung aus, so daß man sich nicht wundern darf, überall nur auf Andeutungen zu stoßen. Auch die Wiener Freunde hat er erst nach seiner Rückkehr orientiert.²⁸ Wie sehr Gazzanigas Reise, nebst den Bemühungen de Haens, dazu beigetragen hat, die Beziehungen zwischen Utrecht und den Jansenisten in Österreich zu verfestigen, zeigt ihre nun sich intensivierende Korrespondenz mit dem Grafen Dupac. Gazzaniga hatte schon bald nach seiner Rückkehr dem Grafen geschrieben und setzte diesen Briefwechsel dann zehn Jahre lang fort.²⁹ Um dieselbe Zeit nahm der bekannte Jansenist Marx Anton Wittola, damals noch Pfarrer in Schörfling in Oberösterreich, mit Dupac briefliche Verbin-

²³ Die Korrespondenz Nenys mit Dupac, in: RA Utrecht PR 2437.

²⁴ ebd. Brief vom 7. Januar 1768.

²⁵ ebd. 9. Juli 1767.

²⁶ RA Utrecht OBC 828, Gazzaniga an van Zeller 4. September 1767.

²⁷ ebd. de Haen an van Zeller 1. August 1767; ebd. van Zeller an de Haen (Minute) 11. September 1767.

²⁸ ebd. de Haen an van Zeller 30. September 1767. Im Brief vom 1. August 1767 (vgl. Anm. 27) bekennt de Haen noch, er wisse nichts über den Zweck von Gazzanigas Reise. Die beiden Korrespondenten Dupacs um diese Zeit, Oberhauser und Gürtler, erwähnen Gazzaniga gar nicht.

²⁹ RA Utrecht PR 2234, Gazzaniga an Dupac 11. November 1767.

dung auf.³⁰ Auch de Haen schrieb ihm gelegentlich.³¹ Endlich sei noch Dominicus Bettini in Passau erwähnt, der einige Monate nach Gazzanigas Rückkehr mit Dupac zu korrespondieren begann.³² Er hat vor allem die Büchersendungen aus Holland an die Jansenisten in ganz Österreich vermittelt.

Seit dieser Zeit engagierten sich die österreichischen Jansenisten auch ernsthaft für die Unionsbestrebungen zwischen Utrecht und Rom. Die Hauptlast der Arbeit übernahm dabei, wie bereits erwähnt, Anton de Haen. Schon vor Gazzanigas Reise orientierte er den damaligen Erzbischof von Utrecht, Petrus Johannes Meindaerts, über die Situation in Wien. In einem ersten Brief vom 8. November 1766 zählt er die Freunde der Utrechter Kirche in Wien auf.³³ Genannt werden da Ambros Simon Stock, Domkantor und Direktor der Theologischen Fakultät, Ignaz Müller, Propst von St. Dorothea, Gazzaniga und sein Kollege Agostino Gervasio, Professor für augustinische Theologie an der Universität Wien, sowie Stocks Mitarbeiter Abate Giovanni Giuseppe Ramaggini. De Haen eingerechnet, haben wir in diesen sechs Männern nichts anderes vor uns als die berühmte Abendgesellschaft des Propstes von St. Dorothea.³⁴ Außer diesen Mitgliedern des Wiener Jansenistenkreises nennt de Haen noch den mit Gazzaniga befreundeten Bischof von Fünfkirchen, Georg Klimó. Allen diesen habe er, de Haen, Literatur über die Utrechter Kirche verteilt. In einem zweiten Brief untersucht de Haen die Möglichkeiten, wie die Unionspläne von Wien aus gefördert werden könnten.³⁵ Er stellt dazu Betrachtungen über die Haltung verschiedener führender Persönlichkeiten in Wien an. Auf Erzbischof Migazzi könne man nicht mit Sicherheit rechnen. Zwar gäbe es Belege dafür, daß er reformfreundlich und den Jesuiten feindlich gesinnt sei, insbesondere verdanke man ihm die Berufung der beiden Professoren Gazzaniga und Gervasio nach Wien. Aber leider sprächen andere Tatsachen eher für das Gegenteil. Migazzi schwanke in seiner Haltung und lasse sich offenbar vor allem von politischen Rücksichten leiten. Immerhin könne man ihm ja einmal von Utrecht aus schreiben. Ein geschworener Feind der Utrechter Kirche aber sei der Baron van Swieten;

³⁰ RA Utrecht PR 2583, Wittola an Dupac 22. Oktober 1767. Veranlaßt zu diesem Briefwechsel wurde Wittola durch Oberhauser.

³¹ RA Utrecht PR 2265, de Haen an Dupac. Es sind nur zwei Briefe aus den Jahren 1768 und 1769 erhalten. Aus Hinweisen in de Haens Briefen an van Zeller ist jedoch zu schließen, daß die Korrespondenz umfangreicher gewesen sein muß.

³² RA Utrecht PR 2074, Bettini an Dupac 3. April 1768.

³³ RA Utrecht OBC 1402, de Haen an Meindaerts 8. November 1766.

³⁴ Die Existenz der „Abendgesellschaft“ war in der Literatur schon länger bekannt, weniger Klarheit herrschte über ihre Zusammensetzung. Jedenfalls darf der Kreis der Jansenisten in der „Abendgesellschaft“ nicht mit dem Kreis der „Großen in Wien“ gleichgesetzt werden, wie dies aufgrund der Darstellung Winters (Josefismus 45) häufig geschehen ist. Weder van Swieten noch Karl Anton Martini waren Jansenisten. In der Korrespondenz de Haens mit van Zeller aber werden immer wieder dieselben sechs Männer erwähnt, die sich beim Propsten von St. Dorothea versammelt hätten. Erst in den letzten Lebensjahren Müllers änderten sich die Zusammensetzung und auch die Zielsetzung des Kreises wesentlich.

³⁵ RA Utrecht OBC 1402, de Haen an Meindaerts 31. Januar 1767.

ein Freund der Wahrheit dagegen Ignaz Müller, der zu den Ratgebern der Kaiserin gehöre. Auch Cornelius von Neny, den geheimen Kabinettssekretär Maria Theresias, könne de Haen zu seinen Freunden zählen. An Kaunitz komme man nur schwer heran, doch wolle man es wenigstens versuchen. Zum Schluß weist de Haen noch auf die beiden reformfreundlichen Bischöfe Thun und Firmian von Passau hin.³⁶ Letzterer habe allerdings seine Haltung in jüngster Zeit geändert.

Nachdem de Haen so dem Erzbischof eine erste Orientierung gegeben hatte, korrespondierte er in der Folge mit dem Kanonikus der Utrechter Kirche Lodewijk van Zeller, den er vielleicht von früher her kannte. Die Briefe gelangten aber auch in die Hände Dupacs und wohl mit Rücksicht auf diesen ging de Haen nach einer entsprechenden Bitte von der zunächst verwendeten holländischen auf die geläufigere französische Sprache über. Im ersten Brief an van Zeller dankt ihm de Haen für die zugesandten Bücher und warnt nochmals vor van Swieten, der ein geschworener Feind der Utrechter Kirche sei und in seiner Eigenschaft als Präsident der Bücherzensur versucht habe, die Einfuhr jansenistischer Literatur aus den Niederlanden zu verhindern.³⁷ Im folgenden Brief konnte dann de Haen noch weitere Persönlichkeiten nennen, von denen man annehmen könne, sie würden die Sache der Utrechter Kirche unterstützen.³⁸ Da sei einmal Franz Graf Hrzan, Kanonikus in Breslau. Weiter werden drei Bischöfe genannt, nämlich Ferdinand Graf Hallweil von Wiener Neustadt, Emanuel Graf Waldstein von Leitmeritz und Joseph Philipp Graf Spaur von Seckau. Ferner sei ihm der unter allen frommen Leuten bekannte Freiherr von Sperges besonders empfohlen worden. Schließlich weist de Haen nochmals auf Bischof Firmian von Passau und seinen Bruder Virgil Maria Firmian, Domdekan in Salzburg, hin. Was übrigens Passau betreffe, wolle man den Beichtvater des Fürstbischofs und die Professoren des dortigen Priesterseminars durch Gervasio, der mit ihnen in Verbindung sei, orientieren.³⁹ Allen diesen Leuten verteilte de Haen die ihm von van Zeller gesandte Literatur über die Utrechter Kirche.⁴⁰ Die übriggebliebenen Exemplare schenkte er den Professoren des Priesterseminars in

³⁶ Joseph Maria Graf Thun, 1762–63 Bischof von Passau, und sein Nachfolger Leopold Ernst Graf Firmian (1763–83).

³⁷ RA Utrecht OBC 828, de Haen an van Zeller 1. August 1767.

³⁸ ebd. 12. August 1767.

³⁹ Der Beichtvater Firmians war der Franziskanerpater Corbinian Luydel. Vgl. zu den Verhältnissen in Passau Franz Xaver Eggersdorfer, Die Philosophisch-Theologische Hochschule Passau, München 1933. Passau war ein Zentrum des deutschen Jansenismus, doch steht eine Spezialuntersuchung darüber noch aus.

⁴⁰ Es waren im wesentlichen drei aktuelle Werke, die de Haen verteilte, nämlich die Akten des Provinzialkonzils von 1763 (*Acta e decreta secundae synodi provinciae Ultrajectensis celebratae 1763, Utrecht 1764*), eine Sammlung von Erklärungen der Rechtgläubigkeit der Kleinen Kirche (*Recueil de divers témoignages . . . en faveur de la catholicité et de la légitimité des droits du Clergé et des Chapitres, Archevêques et Evêques de l'Eglise catholique des Provinces-Unies, Utrecht 1763*) und eine Geschichte der Utrechter Kirche (*Gabriel Dupac de Bellegarde, Histoire abrégée de l'Eglise Métropolitaine d'Utrecht, Utrecht 1765*).

Wien, unter denen einige ebenfalls dem Jansenismus zuneigten.⁴¹ Die Nachfrage für Bücher aus den Niederlanden sei groß, schreibt er, namentlich bei den Seminaristen. Man hoffe, weitere Sendungen mit Hilfe Stocks durch die Bücherrevision bringen zu können, denke aber auch daran, in Wien Nachdrucke zu veranstalten.

Nach diesem ersten Versuch, der Utrechter Kirche weitere Freunde zu gewinnen, beriet man dann im engern Kreis über die weiteren Schritte, die zu einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen führen konnten. Am 27. Dezember 1767 fand darüber in St. Dorothea eine Konferenz statt.⁴² Anwesend waren de Haen, Müller, Stock, Ramaggini, Gazzaniga und Gervasio. Eingangs stellte man fest, daß grundsätzlich Rom den Utrechtern entgegenkommen solle, jedoch ohne dessen gewahr zu werden. Eine Unterzeichnung des Formulars komme nicht in Frage.⁴³ Maria Theresia würde man besser noch nicht in die Sache hineinziehen, da sie diese nicht selbst beurteilen könne und gewiß van Swieten, Kaunitz oder Migazzi darüber konsultieren würde, was alles verderben könne. Kaunitz könne man vielleicht durch Sperges für die Sache der Utrechter einnehmen, man versuche deshalb alles zu tun, was ihn, Sperges, günstig stimmen könne, umsomehr als er auch mit der Kaiserin gut stehe. Mehr als auf den Wiener Hof solle man sich auf die bourbonischen Höfe und denjenigen von Portugal stützen, deren Jesuitenfeindschaft ja bekannt sei.

Das waren weit ausgreifende Pläne, die in merkwürdigem Gegensatz zu den konkreten Möglichkeiten standen. An eine Realisierung war vorerst nicht zu denken. Regierte doch in Rom – und dessen Haltung war letztlich entscheidend – um diese Zeit der den Jesuiten treu ergebene Papst Klemens XIII. Auch de Haen scheint eingesehen zu haben, daß vorläufig am päpstlichen Hof nichts zu erreichen war. Immerhin konnte man in absehbarer Zeit mit dem Tod des kränklichen Papstes rechnen. Vorerst galt es, die bereits geschaffene Basis, von der aus man in Zukunft zu operieren gedachte, zu konsolidieren und zu erweitern. Schon trafen die ersten positiven Reaktionen auf de Haens literarische Propagandaaktion ein. Bischof Hallweil, der mit Stock, Ramaggini und Müller befreundet war und gelegentlich auch in dessen Abendgesellschaft erschien, erklärte sich bereit, de Haens Anliegen zu unterstützen und verlangte weiteres Informationsmaterial, welches ihn dann von

⁴¹ Es waren dies Georg Mayer, Direktor des Seminars, Anton Ruschitzka, Spiritual, Ferdinand Stöger, Korrepetitor der Dogmatik, Franz Hoffmann, Korrepetitor der Moral- und Pastoraltheologie.

⁴² RA Utrecht OBC 828 9. Jan. 1768. (Wo nichts anderes erwähnt, sind im folgenden unter OBC 828 immer die Briefe de Haens an van Zeller gemeint. Im Gegensatz zu den Fonds PR enthalten die Fonds OBC im selben Faszikel oft Briefe mehrerer Absender an den gleichen Adressaten.)

Vgl. auch die Notizen über die Konferenz vom 27. Dez. 1767 in PR 2631.

⁴³ Gemeint ist das „Formular Alexanders VII.“, eine von allen Geistlichen zu unterzeichnende Erklärung, in der die fünf aus dem „Augustinus“ des Jansenius gezogenen und als häretisch befundenen Sätze unter Berufung auf frühere in dieser Angelegenheit erlassene Konstitutionen nochmals feierlich verdammt wurden.

der Rechtgläubigkeit der Utrechter Kirche völlig überzeugte.⁴⁴ Allerdings hatte Hallweil Angst, ein allzu weitgehendes Engagement für die schismatische Kirche könne zu seiner Exkommunikation führen, was ihm von de Haen den Vorwurf eintrug, andere Bischöfe seien nicht so furchtsam.⁴⁵ Wohl auf de Haens Veranlassung versuchten dann Müller und Ramaggini, dem Bischof über seine Skrupeln hinwegzuhelfen.⁴⁶ Weniger Bedenken hatte wohl Bischof Spaur. Zwar erwähnt ihn de Haen längere Zeit nicht mehr, doch hat Spaur, einer der markantesten Vertreter des Jansenismus im österreichischen Episkopat, sich später so entschieden für die Kleine Kirche eingesetzt, daß man annehmen kann, er habe sich schon nach de Haens erster Anfrage mit ihrem Schicksal befaßt. Vielleicht auf seine Initiative hin verlangten 1768 Franz Joseph Graf Auersperg, Bischof von Lavant, und Hieronymus Colloredo, Bischof von Gurk, die gedruckten Akten des Provinzialkonzils von 1763, die ihnen natürlich sofort gerne zugestellt wurden.⁴⁷ Bischof Klimó hatte schon früher weitere jansenistische Literatur bestellt, ließ aber dann, trotzdem Gazzaniga bei ihm insistiert haben soll, nichts mehr von sich hören.⁴⁸ Auch Bischof Waldstein hüllte sich in Schweigen. Ungünstig waren ferner die Nachrichten aus Passau. Zwar entfaltete der dortige Jansenistenkreis eine große Aktivität, doch Bischof Firmian rückte zunehmend von dem zuerst eingeschlagenen, den jansenistisch gefärbten Reformkatholizismus begünstigenden Kurs ab und vertauschte seinen bisherigen Beichtvater, auf den man in Wien große Hoffnungen gesetzt hatte, mit einem Anhänger der jesuitischen Doktrin. So war auch hier zunächst nichts Konkretes zu holen.⁴⁹ Dafür konnte de Haen seine Fühler noch weiter nach Deutschland ausstrecken. Er wurde nämlich mit den Brüdern Franz Ludwig und Friedrich Karl Joseph von Erthal bekannt, die um diese Zeit nacheinander als diplomatische Vertreter von Würzburg, bzw. von Mainz in der Kaiserstadt weilten. Franz Ludwig vermittelten die Wiener Jansenisten noch nach seiner Abreise jansenistische Literatur; Friedrich Karl Joseph frequentierte gelegentlich die Abendgesellschaft.⁵⁰ Beide versuchte de Haen auch dazu zu bringen, sich bei ihren Bischöfen, die Anhänger der katholischen Aufklärung waren, für die Utrechter Kirche zu verwenden.⁵¹ Doch blieben diese Bemühungen resultatlos.

Daneben lenkte de Haen seine Blicke auch nach Süden. Mit Freunden in

⁴⁴ RA Utrecht OBC 828 9. Jan. 1768.

⁴⁵ ebd. 24. Sept. 1768.

⁴⁶ ebd. 24. Sept. 1768 und 9. Juli 1769.

⁴⁷ RA Utrecht PR 2074, 4. Okt. und 3. Dez. 1768.

⁴⁸ RA Utrecht OBC 1402, de Haen an Meindaerts 11. März 1767; ebd. OBC 828 24. Sept. 1768.

⁴⁹ ebd. OBC 828 24. Sept. 1768. Zur Aktivität des Passauer Jansenistenkreises vgl. namentlich die Briefe Bettinis an Dupac (PR 2074).

⁵⁰ RA Utrecht OBC 828 24. Sept. 1768 und 11. Sept. 1771; ebd. PR 2234 24. Sept. 1768 und 11. März 1769.

⁵¹ RA Utrecht OBC 828 9. Jan. 1768; ebd. OBC 833, de Haen an van Maaren 16. Sept. 1772. Die beiden in Frage kommenden Kirchenfürsten waren Adam Friedrich von Seinsheim, 1755–79 Bischof von Würzburg, Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim, 1763–74 Erzbischof von Mainz.

Rom führte der aus einer römischen Familie stammende Ramaggini eine Korrespondenz; auf ihn rechnete de Haen besonders.⁵² Stock stand mit dem Augustinergeneral Franz Xaver Vázquez in Briefverkehr; sie befaßten sich dabei auch mit der Utrechter Kirche und es gelang Stock, Vázquez ganz für sie einzunehmen.⁵³ Nebst Rom war der Hof von Neapel wichtig. Als 1768 Maria Theresias Tochter Maria Caroline als neue Königin dorthin zog, nahm sie auch ihren jansenistischen Beichtvater Gürtler, von dem sie sich nicht trennen wollte, mit. Vor seiner Abreise bat ihn de Haen eindringlich, sich an seiner neuen Wirkungsstätte für die Utrechter Kirche einzusetzen.⁵⁴ Gürtler versprach es und wünschte in der Angelegenheit auf dem laufenden gehalten zu werden. Die gleiche Bitte richtete de Haen an Gervasio, der um dieselbe Zeit aus Gesundheitsgründen seine Professur in Wien aufgab und ebenfalls nach Neapel zog.⁵⁵ Sowohl Gürtler wie Gervasio schlossen sich nach ihrer Ankunft in Neapel dem dortigen Jansenistenkreis um den Kanonikus Simeoli an.

Im Frühjahr 1769 trat das langerwartete Ereignis, der Tod Klemens XIII., ein. Vom neuen Papst, wer immer es auch sein würde, erwartete man allgemein, daß er die Gesellschaft Jesu aufheben würde, ja es war dies sogar die unausgesprochene *conditio sine qua non* einer Wahl. Bei einem solchen Papst konnten auch die Utrechter hoffen, ein geneigteres Ohr für ihr Anliegen zu finden. De Haen entschloß sich, sofort zu handeln und, mit Billigung der Freunde, einen Vorstoß an allerhöchster Stelle zu wagen, noch bevor der neue Papst gewählt wurde.⁵⁶ Maria Theresia gewährte dem Arzt am 25. Februar eine Audienz. Sie erklärte ihm dabei, sie habe die holländische Kirche immer hochgeschätzt, sie wolle die Bestrebungen zur Wiedervereinigung mit Rom unterstützen und habe die Absicht, sich deswegen in Rom an den Kardinal Pallavicini zu wenden.⁵⁷ De Haen möge für sie ein Memorandum über die wichtigsten Streitfragen ausarbeiten. Der Besucher hatte dies vorausgesehen und konnte das Gewünschte gleich aus der Rocktasche ziehen und der Kaiserin übergeben. Anders als erwartet, beauftragte sie jedoch nicht den Freiherrn von Sperges, sondern ihren geheimen Kabinettssekretär Cornelius von Neny mit der Prüfung der Denkschrift. De Haen bat deshalb van Zeller sofort, an Patrice de Neny in Brüssel zu schreiben, damit er seinen Bruder günstig beeinflusse. Doch bedurfte es dieser Intervention nicht, Neny gab schon kurz danach der Herrscherin ein günstiges Votum über das Memorandum ab.⁵⁸ Ein zweites Exemplar übergab die Kaiserin ihrem Beichtvater

⁵² Konkrete Angaben über die Adressaten und den Inhalt dieser Korrespondenz macht de Haen nirgends.

⁵³ RA Utrecht OBC 828 24. Sept. 1768. Die Briefe Stocks sind von Vázquez später vernichtet worden. Freundliche Mitteilung von P. Dr. Fernando Rojo, OSA, Rom.

⁵⁴ ebd. OBC 828 9. April 1768.

⁵⁵ ebd. 24. Sept. 1768.

⁵⁶ ebd. 25. Febr. 1769.

⁵⁷ ebd. 1. März 1769. Lazaro Pallavicini wurde später Staatssekretär Klemens' XIV.

⁵⁸ ebd. 8. März 1769.

Müller zur Prüfung. Dieser sagte ihr, die Häupter der Utrechter Kirche würden ohne Zweifel dem Papste etwas entgegenkommen, wenn sich die Wiedervereinigung sonst nicht bewerkstelligen lasse. De Haen setzte auch den Botschafter Spaniens, den er ärztlich behandelte, und denjenigen Portugals, den er schon früher kennengelernt hatte, von seinem Schritt bei der Kaiserin in Kenntnis.⁵⁹ Beide versprachen ihm, sich bei ihren Höfen für die Sache der Kleinen Kirche einzusetzen, Müller wurde beauftragt, diese günstige Einstellung der beiden Gesandten Maria Theresia mitzuteilen.

So glaubte de Haen, einen hoffnungsvollen Anfang gemacht zu haben. Aber leider war die Herrscherin auch von Gegenkräften umgeben, die nicht versäumten, die Sache der Utrechter Kirche ins schlechte Licht zu setzen, kaum daß sie erfahren hatten, welche Rolle die Kaiserin in diesem Spiele einnehmen sollte. Wenn die Kaiserin sich doch selber informieren würde, statt sich immer auf ihre Ratgeber zu verlassen, klagte de Haen van Zeller in dem Brief, in welchem er ihm die betrübliche Mitteilung machen mußte.⁶⁰ Vergeblich rätselte de Haen, wer Maria Theresia von ihrer zunächst gutgesinnten Meinung abgebracht und ihre Sinnesänderung, von der ihn Müller in Kenntnis setzte, verursacht haben könnte. Besser informiert war der Nuntius. Er berichtete nach Rom, Neny habe Kerens von de Haens Vorstoß in Kenntnis gesetzt.⁶¹ Der Jesuit Johann Heinrich Kerens, Direktor des Theresianums in Wien, war Rom treu ergeben und eine Hauptstütze der kurialen Politik in Wien. Diese Schlüsselstellung konnte er einnehmen, weil er auch bei Maria Theresia in außerordentlicher Gunst stand und sein Wort viel bei ihr galt. Vermutlich haben Kerens' reformkatholische Neigungen ihm die Sympathie der Herrscherin verschafft. Daß Neny mit Kerens befreundet war, wußte auch de Haen, und er fürchtete deshalb um Nenys Standhaftigkeit. Völlig unterschätzt aber hat er offenbar den Einfluß des Jesuiten auf Maria Theresia selbst. Erst später erkannte er in ihm den gefährlichen Gegner und glaubte dabei gleichzeitig, Neny sei ein Verräter gewesen.⁶² Es dürfte Kerens ein leichtes gewesen sein, Maria Theresia die Geschichte der Utrechter Kirche von der andern Seite her zu zeigen. Die Folgen blieben nicht aus. Die Herrscherin ließ de Haen wissen, sie könne nur etwas für die Utrechter Kirche tun, wenn das Formular unterschrieben und die Bulle „Unigenitus“ anerkannt werde. Dieser Entscheid sei endgültig. De Haen versuchte durch Neny, eine weitere Audienz zu erlangen, um Maria Theresia weitere Erklärungen zu geben. Er erhielt jedoch einen ablehnenden Bescheid. Daraufhin schrieb er eine Vorstellung, in welcher er darlegte, weshalb die Utrechter Kirche „Unigenitus“ niemals akzeptieren könne. Es gelang ihm zwar, das Schriftstück durch Neny

⁵⁹ ebd. 11. Febr., 8., 21. und 22. März 1769.

⁶⁰ ebd. 21. und 22. März 1769.

⁶¹ A Vaticano NG 389, Bericht vom 25. Mai 1769; ebd. Diario del Mons. Visconti (NG 393/94), Eintragung vom 24. Mai 1769 (fol. 415' I).

⁶² RA Utrecht OBC 828 3. und 10. Juni 1769. Später nahm de Haen sein Urteil über Neny wieder zurück, was den Schluß nahelegt, auch Neny, der offenbar in gutem Glauben Kerens informiert hatte, habe dessen Einfluß auf Maria Theresia unterschätzt.

und Müller in die Hände der Kaiserin zu bringen, doch weigerte sie sich, auf seine Begründungen einzugehen.⁶³ Sehr niedergeschlagen berichtete de Haen nach Utrecht, die Kaiserin sei von Feinden der Kleinen Kirche umgeben, die zusammenhielten, ihm aber helfe niemand, „moi je suis le seul agent, n'étant jamais soutenu, que par une seule personne qui pourroit, s'il vouloit, me soutenir puissamment, mais que certains vues, et craintes retiennent à ne me pas soutenir avec la rigueur promise.“⁶⁴ Mit dieser einzigen Persönlichkeit war natürlich Müller gemeint; die andern Freunde in Wien, sagte de Haen, hätten keine Gelegenheit, sich Maria Theresia zu nähern. De Haen hatte Müller schon früher vorgeworfen, er sei vor der Herrscherin zu schüchtern.⁶⁵ Nun redete er ihm eindringlich zu, Mut zu zeigen und sich nicht durch allerlei Bedenken abhalten zu lassen, Maria Theresia die Wahrheit zu sagen, von der sie ja nur die Jesuiten abgebracht hätten. Wenn er von der Rechtgläubigkeit der Utrechter Kirche überzeugt sei, müsse er sich auch vor der Kaiserin für sie einsetzen.⁶⁶ Mit diesen Vorwürfen aber tat der ungestüme de Haen dem kaiserlichen Beichtvater durchaus unrecht. Gerade Müllers vorsichtige Art und sein zurückhaltendes Wesen, Eigenschaften, die alle, die ihn kannten, an ihm hervorhoben, hatten ihm die Wertschätzung der Monarchin eingetragen. So war es denn wohl eher kluge Taktik als Schüchternheit, wenn Müller sein Beichtkind nur langsam und überlegt, Schritt für Schritt, für das große Vorhaben zu gewinnen suchte. Seinerseits beklagte sich Müller mit Recht über die Bischöfe, die sich zwar mit Worten für Utrecht erklärten, diesen aber keine Taten folgen ließen. So habe er kürzlich von einem Kirchenfürsten, der aber seinen Namen nicht genannt haben wolle, ein Schreiben mit der Bitte erhalten, er möge sich bei Maria Theresia für die Kleine Kirche einsetzen. Er sollte aber Briefe haben, die er der Kaiserin zeigen könne, und zwar von Bischöfen, die in der Kirche etwas zählten.

So war de Haen, bevor ein zweiter Vorstoß am Thron unternommen werden konnte, vorerst wieder auf seine Freunde im österreichischen Episkopat angewiesen. Ein schon einige Wochen zuvor unternommener Versuch, durch Gürtler und Gervasio den Ersten Minister Neapels, Tanucci, sowie den dortigen Erzbischof Sersale zu gewinnen, scheiterte aus politischen Rücksichten.⁶⁷ Erfolglos verlief auch ein Vorstoß, den Wittola, der bei einer Reise nach Wien über die Situation orientiert worden war, bei Bischof Firmian in Passau unternahm. Zwar ließ sich der Prälat von der Unschuld der Utrechter Kirche überzeugen, wollte aber mit einer konkreten Unterstützung noch zuwarten, bis der neugewählte Papst Klemens XIV. Bereitschaft zu Verhandlungen zeige.⁶⁸ Mehr Glück hatte de Haen bei Bischof Hallweil, der sich zu

⁶³ RA Utrecht OBC 828 28. Mai, 3. und 7. Juni 1769. In der Bulle „Unigenitus“ (1713) wurden 101 Sätze aus den „Réflexions morales“ von Pasquier Quesnel zensuriert und damit der sog. „zweite Jansenismus“ verdammt.

⁶⁴ ebd. 10. Juni 1769.

⁶⁵ ebd. 15. April 1769.

⁶⁶ ebd. 9. Juli 1769.

⁶⁷ ebd. 6. Mai, 7. Juni, 22. Juli und 9. Sept. 1769.

⁶⁸ ebd. 9. Juli 1769.

einem Empfehlungsschreiben für die abgetrennte Kirche bewegen ließ. Müller seinerseits versuchte, den unbekannt bleiben wollenden Kirchenfürsten, der ihm geschrieben hatte – es war Bischof Spaur von Seckau – zur Aufgabe seiner Anonymität zu bewegen, was ihm auch gelang.⁶⁸ Mit den Empfehlungsschreiben Hallweils und Spaur's ging Müller daraufhin wieder zu Maria Theresia. Obschon sie schlechter Laune und wenig ansprechbar war, blieb der Beichtvater beharrlich bei seinem Anliegen; die Kaiserin versprach ihm schließlich, sie würde helfen, sobald in der Sache etwas Konkretes unternommen würde.⁷⁰ Durch eine glückliche Fügung traf dann kurz danach Bischof Spaur die Kaiserin bei Gelegenheit einer Wallfahrt nach Mariazell und konnte mit ihr über Utrecht sprechen. Maria Theresia ging nun endlich auf die ihr wiederholt vorgetragenen Bitten ein, indem sie durch Neny ihrem Botschafter in Rom, Kardinal Albani, und dem Vertreter Toscanas bei der Kurie, Saint-Odyle, je einen Brief sandte, sie möchten den Papst bitten, zu Gesprächen über eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen Hand zu bieten.⁷¹ In einer Audienz mit Saint-Odyle erklärte sich Klemens XIV. daraufhin bereit, Deputierte der Kleinen Kirche anzuhören und bat, solche nach Rom zu senden.⁷²

Damit war man, im Herbst 1769, relativ rasch wieder aus der Talsohle heraus und sogar schon bei der maßgeblichen Instanz angelangt. „Unsere Geschäfte gehen auf und ab wie Wellen“, hatte de Haen schon im Frühling van Zeller geschrieben.⁷³ Das wichtigste Problem war nun, die Deputierten zu bestimmen. Günstig traf es sich, daß um diese Zeit Graf Hrzan als Auditor rotae nach Rom gehen sollte, nachdem de Haen schon befürchtet hatte, Gottfried van Swieten würde Botschafter Albani ablösen.⁷⁴ Hrzan hatte bei der Durchreise in Wien bei Müller logiert und auch mit de Haen gesprochen. Er war der Utrechter Kirche sehr zugetan und versprach, in Rom für sie zu wirken. Aber als vollgültiger Abgesandter der Utrechter Kirche konnte Hrzan natürlich nicht angesehen werden. Der Plan, Ramaggini, der die Verhältnisse in Rom gut kannte, für die Mission zu gewinnen, scheiterte, weil er wegen seines Gichtleidens die Reise nicht unternehmen wollte.⁷⁵ Schließlich machte de Haen den Vorschlag, den Grafen Dupac nach Rom zu entsenden.⁷⁶ Die Deputierten sollten so rasch wie möglich abreisen, da die Situation jetzt günstig sei und der Papst sonst seine Bereitschaft, zu verhandeln, wieder verlieren könne. Die Utrechter aber hatten de Haen verheimlicht, daß bereits

⁶⁸ ebd. 9. Juli 1769; ebd. PR 2583 7. Aug. 1769.

⁶⁹ ebd. OBC 828 22. Juli 1769.

⁷⁰ ebd. und PR 2265 9. Sept. 1769.

⁷¹ ebd. OBC 828 15. Okt. 1769. Vgl. auch Dupac, *Histoire abrégée*, 455.

⁷² ebd. 25. Okt. 1769.

⁷³ ebd. 15. April 1769.

⁷⁴ ebd. 25. Okt. und 18. Nov. 1769, 18. März 1770; ebd. OBC 1407, de Haen an Nieuwenhuysen 22. April 1770. Zur Haltung der beiden van Swieten in den Unionsverhandlungen Utrecht – Rom vgl. Hersche, Gerard van Swietens Stellung zum Jansenismus, 48 ff.

⁷⁵ RA Utrecht OBC 828 11. Juni und 25. Nov. 1769.

⁷⁶ ebd. 25. Nov. 1769.

einer der ihrigen, Clément du Tremblay, in Rom weilte. Als de Haen dies über Stock von Vásquez erfuhr, war er sehr überrascht.⁷⁷ Er hegte einige Zweifel an Cléments Verhandlungstalent. Von neuem ermahnte er die Utrechter zur Eile, wenn sie noch weitere Unterhändler nach Rom gehen lassen wollten.⁷⁸ Wenn man jetzt nicht zu Verhandlungen schreite, liefen die Getrennten Gefahr, von Maria Theresia nicht mehr weiter unterstützt und in Rom endgültig als Schismatiker bezeichnet zu werden. Die Verhandlungsbedingungen des Papstes seien ja nicht unannehmbar. Die Wiener Freunde berichteten auch von einer Audienz des zum Bischof von Gallipoli ernannten Gervasio beim Papste.⁷⁹ Es sei ihm gelungen, den Papst für die Utrechter Kirche günstig zu stimmen; der Papst, der die Problemlage genau kenne, habe ihm gegenüber sein Herz geöffnet und ihm Dinge gesagt, die er, Gervasio, nicht dem Papier anzuvertrauen wage. De Haen beschwor die Utrechter, den günstigen Augenblick nicht vorbeigehen zu lassen. Er war allerdings schlecht über die Schwierigkeiten, denen sich die niederländischen Jansenisten gegenübersehen, orientiert. Nachdem man in Utrecht die Kanoniker Lodewijk van Zeller und Nicolas van Maaren als Abgeordnete bestimmt hatte, waren zwei ernsthafte Hindernisse aufgetaucht.⁸⁰ Einmal suchte die Kurie, die inzwischen ebenfalls einen Unterhändler, L. A. Ferdinandi, benannt hatte, die Utrechter, noch vor dem Beginn der Verhandlungen, wenigstens zur indirekten Anerkennung der Bulle Unigenitus und der übrigen Konstitutionen gegen den Jansenismus zu bringen. Auf der andern Seite machten die Generalstaaten, die ja an der Wiedervereinigung der getrennten Kirche mit Rom keineswegs interessiert waren, Schwierigkeiten, den Deputierten den von Rom geforderten Paß auszufolgen. De Haen, der diese Probleme ignorierte, oder, soweit er davon wußte, bagatellierte, entschloß sich, auf eigene Faust einen Vorstoß beim Haupt der Katholischen Kirche zu unternehmen. Eine Möglichkeit dazu bot sich ihm durch Gervasio. Dieser hatte nämlich bei Gelegenheit seiner Audienz mit Klemens XIV. auch mit dessen Leibarzt Adinolfi gesprochen und ihn zu einem Briefwechsel mit de Haen bewegen können.⁸¹ Mit einem Berufskollegen ließ es sich leichter sprechen und de Haen säumte nicht, Adinolfi sein großes Anliegen mitzuteilen. Dieser ging wirklich auf die Sache ein und zeigte nach einer Weile dem Papst einen Brief de Haens. Klemens XIV. versicherte de Haen seiner Wertschätzung und spendete ihm den päpstlichen Segen. Daraus schloß de Haen, daß ihn der Papst als gehorsames Kind der Kirche betrachte, also auch alle übrigen Angehörigen der Utrechter Kirche als solche angesehen werden müßten, somit der trennende Spalt zwischen den beiden Kirchen offenbar nicht so groß sein könne. Diese Schlußfolgerung war nicht gerade ein vortreffliches Beweisstück von de Haens theologischer Bildung. Auch sonst nützte ihn die Verbindung mit Adinolfi, die unter andern Umständen sicher wertvoll gewesen wäre, praktisch nichts, denn der Papst wollte ja nicht mit seinem Leibarzt, sondern

⁷⁷ ebd. 30. Dez. 1769.

⁷⁸ ebd. 3. Febr. und 18. März 1770.

⁷⁹ ebd. 18. März 1770; ebd. PR 2234 24. März 1770.

⁸⁰ de Vries, Vredespogingen, 123 ff.

⁸¹ RA Utrecht OBC 828 18. März 1770.

mit Abgeordneten der Utrechter Kirche verhandeln.⁸² Da die Schwierigkeiten andauerten und neue hinzukamen, blieben die Verhandlungen Utrecht-Rom bis auf weiteres stecken. Zwar stand Hrzan, der mit Müller korrespondierte und in Rom mit Vásquez und Clément in Verbindung stand, den Utrechtern weiterhin zur Verfügung, doch konnte er ohne höhere Weisung nichts unternehmen.⁸³ Auch ein Agent Hallweils, der am päpstlichen Hofe für die Union zu wirken begonnen hatte, blieb vorderhand wieder zur Untätigkeit verurteilt.⁸⁴ In Wien war ebenfalls eine Pause entstanden. Maria Theresia sicherte aber de Haen in einer Audienz ihr Wohlwollen der Kleinen Kirche gegenüber erneut zu und erkundigte sich einmal bei Müller über den Stand der Verhandlungen.⁸⁵ Spaur setzte seine Bemühungen um die Herrscherin fort und suchte auch sonst nach Kräften, die Unionsbestrebungen zu fördern.⁸⁶ Bei einem Besuch in Wien lernte ihn de Haen persönlich kennen und konnte Erzbischof van Nieuwenhuysen von Utrecht danach versichern, daß die Kleine Kirche keinen treuern Freund und eifrigern Anwalt als diesen Prälaten habe.⁸⁷ Aber im Augenblick waren alle Bekundungen des guten Willens nutzlos.

Einen Umschwung brachte die Affäre Palafox. Im Jahre 1771 begann im katholischen Europa ein gedruckter Hirtenbrief zu zirkulieren, der das Datum des 15. Dezember 1770 und die Unterschrift des Utrechter Erzbischofs Meindaerts trug. Es hieß darin, daß die Römische Kirche Juan Palafox, Bischof von Osma (Spanien), der ein Anhänger der fünf Sätze des Jansenius gewesen sei, heiliggesprochen und damit ihre früheren Auffassungen über den Jansenismus gänzlich revidiert habe. Da Meindaerts schon 1767 gestorben war, wurde das Schriftstück, das so ungeheuerliche Behauptungen aufstellte, schon bald als Fälschung erkannt. In der Tat stammte es aus der Werkstatt der Jesuiten, die damit den gerade in Gang befindlichen Seligsprechungsprozeß Palafox' stören und zugleich die Kleine Kirche diskreditieren wollten. Die plumpe Fälschung erreichte natürlich das Gegenteil. Auf Seiten der Jansenisten erhob sich ein Sturm der Entrüstung, und der Ruf nach Aufhebung des verhaßten Ordens erschallte lauter als je zuvor. Was somit zunächst als große Gefahr erschienen war, wurde nun zu einem moralischen Sieg der Utrechter Kirche. De Haen gedachte von der günstigen Konjunktur zu profitieren, wartete aber mit einer direkten Aktion auf Anraten Hrzens noch ab, bis sich der größte Lärm um die Affäre verzogen hatte.⁸⁸ Er fand es für gut, sich zuvor erneut der Unterstützung der Bischöfe, die der Kleinen Kirche wohlgesinnt waren, zu versichern. In der Abendgesellschaft vom 10. Septem-

⁸² ebd. 18. Juli 1770.

⁸³ ebd. 18. März, 5. Sept. 1770, 10. und 14. Aug. 1771; ebd. PR 2234, 1. Aug. 1770 und 2. Jan. 1771.

⁸⁴ ebd. OBC 828 16. Juni 1770.

⁸⁵ ebd. OBC 1407 22. April 1770; ebd. OBC 828 5. Sept. 1770.

⁸⁶ ebd. PR 2074 7. Mai 1770.

⁸⁷ ebd. OBC 828 25. Nov. 1770; ebd. OBC 1407 15. Dez. 1770.

⁸⁸ ebd. OBC 828 14. Aug. 1771. Zur Wirkung der Affäre des falschen Hirtenbriefs auf den Wiener Kreis vgl. noch die Briefe OBC 828 vom 18., 21., 22., 24., und 25. Aug. und 9. Sept. 1771.

ber 1771 zu St. Dorothea, an der außer den sechs Stammgästen⁸⁹ noch Bischof Hallweil, Karl Graf Firmian, der bevollmächtigte Minister in der Lombardei, Freiherr von Sperges und Baron Erthal teilnahmen, las Ramaggini den falschen Hirtenbrief und die Entgegnung des Erzbischofs von Utrecht, Nieuwenhuysen, dazu vor.⁹⁰ Man beschloß, Maria Theresia durch Müller zu informieren und an die Bischöfe Spaur, Klimó und Koller zu gelangen.⁹¹ Die Freundschaft Ignaz Kollers von Nagymánya, Bischof von Veszprém, hatte de Haen seine ärztliche Kunst verschafft. Er hatte ihm vor zwei Jahren zu einer erfolgreichen Kur verholfen und Koller hatte ihm schon damals versprochen, sich für die Kleine Kirche einzusetzen.⁹² Gerade zur Zeit der Palafox-Affäre weilte er in Wien. De Haen konnte mit ihm sprechen und erfahren, daß der Bischof bereits mit einem Freund in Rom wegen der Sache der Utrechter Kirche korrespondierte.⁹³ Die Bischöfe Klimó und Waldstein, an die man erneut gelangte, schwiegen.⁹⁴ Am aktivsten betätigten sich Hallweil und Spaur. Beiden hatte der Erzbischof von Utrecht ein persönliches Bittschreiben gesandt.⁹⁵ Hallweil nahm darauf mit Kardinal Marefoschi Verbindung auf.⁹⁶ Marefoschi, um diese Zeit der wichtigste Protektor der römischen Jansenisten, war von Klemens XIV. beauftragt worden, die Schriftstücke, die die Utrechter Kirche zu ihrer Rechtfertigung bereits vorgelegt hatte, zu prüfen; er nahm deswegen eine Schlüsselstellung bei den Unionsverhandlungen ein. Auch Hallweils Agent arbeitete weiterhin in Rom, allerdings nur auf Anweisung seines Vorgesetzten, der die Angelegenheit mit größter Discretion behandelte und auch de Haen nicht in das Geheimnis zog, wohl mit gutem Grund.⁹⁷ Spaur gelang es, seinen Onkel Christoph Spaur, Bischof von Brixen, der an der Kurie mehr Gewicht besaß als er selber, für die Sache der Kleinen Kirche zu gewinnen und ihn ebenfalls zu einem empfehlenden Schreiben an Kardinal Marefoschi zu veranlassen.⁹⁸ Auch Bischof Firmian, der von den Passauer Jansenisten unaufhörlich bearbeitet wurde und erneut bekundet hatte, daß er von der Rechtgläubigkeit der Kleinen Kirche überzeugt sei, ja sogar wünschte, ihre Abgesandten möchten bei ihrer Reise nach Rom in Passau vorbeikommen, sollte jetzt endlich aktiv werden.⁹⁹ Er ver-

⁸⁹ ebd. OBC 828 11. Sept. 1771.

⁹⁰ ebd. OBC 828 11. Sept. 1771. Die Stelle Gervasios im Wiener Kreis hatte sein Nachfolger im Lehramt, Giuseppe Bertieri, ebenfalls ein Augustinereremit, eingenommen.

⁹¹ RA Utrecht OBC 828 11. Sept. 1771.

⁹² ebd. 11. und 18. Sept. 1771.

⁹³ ebd. 9. Sept. 1769.

⁹⁴ ebd. 15. Dez. 1771; ebd. OBC 1408, de Haen an Nieuwenhuysen 28. Dez. 1771.

⁹⁵ ebd. OBC 828 15. Dez. 1771.

⁹⁶ ebd. OBC 1412, Nieuwenhuysen an Hallweil und Spaur (Minute) 29. Okt. 1771. Vgl. auch OBC 828 15. Dez. 1771.

⁹⁷ ebd. OBC 828 15. Dez. 1771.

⁹⁸ ebd. 10. Aug., 11. Sept. und 26. Okt. 1771.

⁹⁹ ebd. 15. Dez. 1771; ebd. PR 2583 12. Jan. 1772. Vgl. auch OBC 1408, Christoph Spaur an Nieuwenhuysen 2. Juni 1772.

⁹⁹ ebd. PR 2074 9. April und 14. Juni 1770; ebd. PR 2583 10. Dez. 1771 und 26. März 1772; ebd. OBC 828 15. Dez. 1771.

sprach schließlich, ebenfalls nach Rom zu schreiben, wollte aber noch seine bevorstehende Ernennung zum Kardinal abwarten.¹⁰⁰ Im übrigen konzentrierten sich die Bemühungen der aktiven Jansenisten jetzt auf Salzburg. Ende 1771 war dort Erzbischof Sigismund von Schrattenbach, den schon Spaur erfolglos für die Unionsbestrebungen einzunehmen versucht hatte, gestorben.¹⁰¹ Wie Wittola berichtet, soll Spaur während der Vakanz die Suffragane, zu denen er ja selbst gehörte, und die Domherren dazu gebracht haben, ihm ihr Wort zu geben, daß der neue Erzbischof, wer immer es auch sein würde, sich in Rom für den Frieden der Utrechter Kirche einsetzen solle.¹⁰² Als Hieronymus Graf Colloredo als Sieger aus der Wahl ging, frohlockten die Freunde der Utrechter Kirche. Der neue Erzbischof hatte sich ja schon früher interessiert gezeigt und man hatte auch anlässlich der Palafox-Affäre daran gedacht, wieder an ihn zu gelangen.¹⁰³ Spaur erinnerte Colloredo an sein Versprechen vor der Wahl und bemühte sich ständig um den Metropolitan. Colloredo ließ sich nun von der Rechtgläubigkeit der Utrechter Kirche überzeugen und versprach, nach Eingang der Bestätigungsbulle dem Papst zu schreiben, auch im Namen seiner Suffraganbischöfe. Er hoffe, daß ein solcher Brief Eindruck machen werde. Zu diesem Entschluß Colloredos hatte auch Stock wesentlich beigetragen, der den Bischof kurz vor seiner Abreise in die neue Diözese getroffen hatte.¹⁰⁴ Auch Hallweil, der einige Wochen später nach Salzburg reiste, um dort, wie es hieß, den neuen Oberhirten bei den nun sofort eingeleiteten Reformmaßnahmen zu beraten, wirkte im Sinne der Kleinen Kirche auf Colloredo ein.¹⁰⁵ Müller suchte durch den Theologen des Erzbischofs, den Piaristen P. Florian, diesen günstig zu beeinflussen.¹⁰⁶ Diesem vereinten Druck konnte sich Colloredo nicht entziehen, umsoweniger als inzwischen auch das offizielle Bittschreiben des Erzbischofs von Utrecht eingetroffen war, das Colloredo als Vorbedingung verlangt hatte.¹⁰⁷ Nach einigem Zögern, das durch Differenzen Colloredos mit Rom, dem er nicht mehr Palliumgelder als sein Vorgänger zugestehen wollte, verursacht worden war, ließ er im Herbst 1772 Kardinal Marefoschi schreiben und ihn anfragen, wie er den Brief an den Papst abfassen solle.¹⁰⁸ Colloredo wollte ganz vorsichtig vorgehen und jedes Aufsehen vermeiden. Redigiert war der Brief unter Mithilfe Spaur's von einem Mitarbeiter Colloredos, dem Konsistorialrat Dominicus Chiusoli. Chiusoli scheint unter den Salzburger Jansenisten eine führende Stellung eingenommen zu haben. Er besaß Verbin-

¹⁰⁰ ebd. OBC 833, de Haen an van Maaren 12. Aug. 1772. Van Zeller war Ende 1771 gestorben, die Korrespondenz mit de Haen nunmehr von Kanonikus Nicolas van Maaren fortgesetzt worden.

¹⁰¹ ebd. OBC 828 9. Nov. und 15. Dez. 1771; ebd. PR 2583 12. Jan. 1772.

¹⁰² ebd. PR 2583 26. März 1772.

¹⁰³ ebd. OBC 828 15. Dez. 1771.

¹⁰⁴ ebd. OBC 833 18. April 1772; ebd. PR 2583 26. März und 14. Juni 1772.

¹⁰⁵ ebd. OBC 833 28. Juni und 12. Aug. 1772; ebd. PR 2583 10. Juli 1772.

¹⁰⁶ ebd. OBC 833 18. April 1772.

¹⁰⁷ ebd. OBC 1412, Nieuwenhuysen an Colloredo (Minute) 1. Mai 1772.

¹⁰⁸ ebd. OBC 833 16. Sept. 1772; ebd. PR 2583 10. Juli, 21. Sept. und 16. Nov. 1772. Vgl. auch Dupac, *Histoire abrégée*, 471 ff.

dungen nach Passau und Trient und es gelang ihm, auch den Bischof von Trient, Christoph Sizzo, durch Zusendung von Literatur für die jansenistische Kirche zu interessieren.¹⁰⁹ Die Angelegenheit der Kleinen Kirche zog immer weitere Kreise.

Eine aussichtsreiche Chance, die Verhandlungen zu fördern, erspähte de Haen um diese Zeit in dem damaligen Nuntius in Wien, Antonio Eugenio Visconti.¹¹⁰ Er hatte de Haen schon früher einmal seines Augenleidens wegen konsultiert und ließ ihn nun wieder rufen. Bald entstand eine enge Freundschaft zwischen den beiden. In den Gesprächen, die sie führten und von denen de Haen sehr begeistert nach Utrecht berichtete, erfuhr der Arzt auch, daß Visconti sich schon in seiner Jugend, obschon von Jesuiten erzogen, gegen ihre Lehrmeinungen gestellt hatte und sich auch nicht gescheut hatte, dies öffentlich zu bekennen, auch wenn er deswegen um seine Karriere fürchten mußte.¹¹¹ Der Arzt ergriff die Gelegenheit, seinen Patienten für die Utrechter Kirche einzunehmen, indem er ihm, wie schon andern, Literatur über diese Kirche schenkte und ihn in Gesprächen weiter orientierte. Leider wurden seine Bemühungen um Visconti schon nach ganz kurzer Zeit gestört, als der Nuntius in Polen, Giuseppe Garampi, auf der Durchreise nach Rom längere Zeit in Wien weilte. De Haen hatte mehrmals Gelegenheit, in der Nuntiatur mit Garampi längere Diskussionen zu führen, wobei die Standpunkte heftig aufeinanderprallten. Der Vertreter der ultramontanen Prinzipien erklärte, ohne Unterzeichnung des Formulars und Anerkennung der Bulle Unigenitus sei an eine Wiedervereinigung der Kleinen Kirche mit Rom nicht zu denken. De Haen entgegnete, daß beides nicht in Frage kommen könne. Garampi gab zu bedenken, daß Rom schon aus Gründen der Kontinuität der Lehre nicht von dieser Forderung abstehen könne. Hinter diesem Einwand witterte de Haen den Anspruch der Infallibilität und meinte, die gegenwärtigen Zeiten seien zu aufgeklärt, um eine solche Lehre dulden zu können. De Haen glaubte, Garampi sei über die ganze Angelegenheit zu wenig orientiert und gab ihm eine Zusammenfassung seiner Argumente sowie Kopien seiner Briefe an Adinolfi, mit dem er weiterhin ständig Kontakt behalten hatte. Eine Einigung wurde nicht erzielt. Visconti, bei dem Garampi versuchte, den Einfluß de Haens zu paralysieren, stand der ganzen Auseinandersetzung ziemlich unbeteiligt und anscheinend auch etwas ratlos gegenüber. Zwar gelang es de Haen, nach Garampis Abreise, Visconti endgültig auf seine Seite zu ziehen, doch dürfte Garampi kaum verfehlt haben, Rom von der Situation in Wien zu unterrichten. Die Folgen, eine Verhärtung der Konzes-

¹⁰⁹ ebd. PR 2583 12. Jan. 1772. Wittola bezeichnet Chiusoli als erklärten Freund der Utrechter Kirche (PR 2583 21. Juli 1770).

¹¹⁰ Zu Visconti vgl. Anton Ellemunter, Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus (Publikationen der Abteilung für historische Studien des österreichischen Kulturinstitutes in Rom, I. Abt., 3. Bd.,) Graz 1963.

¹¹¹ RA Utrecht OBC 1409, de Haen an Nieuwenhuysen 28. Dez. 1774. Somit hat nicht erst de Haen den Nuntius für jansenistische Ideen gewonnen, wie Ellemunter, dem diese Quelle nicht zur Verfügung stand, vermutete.

sionsbereitschaft in Rom, und ein gewisser Argwohn in Rom gegen Visconti, hatte de Haen offenbar nicht bedacht.¹¹²

Weder die großangelegte Propagandaaktion bei den philojansenistischen Bischöfen und die darauf erfolgten Briefe an Kardinal Marefoschi, noch de Haens Beziehungen zu Nuntius Visconti konnten aber im Augenblick etwas dazu beitragen, die Unionsgespräche zu fördern. Die direkten Kontakte zwischen Utrecht und Rom standen immer noch auf der Stufe der Präliminarien. Ein Hindernis war auch das immer noch nicht endgültig entschiedene Schicksal der Gesellschaft Jesu, wie de Haen von Maria Theresia erfuhr. Sie empfing ihn im April 1772 in einer Audienz und drückte ihm dabei ihr Erstaunen darüber aus, daß die Angelegenheit der Utrechter Kirche immer noch nicht erledigt sei. Sie beklagte sich über den Papst, der zwar schöne Worte austeile, aber ihnen keine Taten folgen lasse. Immerhin habe sie einer Andeutung, die dieser Hrzan gegenüber gemacht habe, entnehmen können, daß nach Erledigung des „Hauptgeschäfts“ – gemeint war damit die Aufhebung des Jesuitenordens – auch das Anliegen der getrennten holländischen Kirche zu einem guten Ende gebracht werde.¹¹³ Vásquez meinte, daß der Friede zwischen Utrecht und Rom die natürliche Folge der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, die die einzige Ursache aller Leiden der Kleinen Kirche sei, sein werde.¹¹⁴ Klemens XIV. blieb in seinen Gesinnungen Utrecht gegenüber konstant. Hrzan tröstete zu Beginn des Jahres 1773 Müller, er möge sich über die Verzögerung, die der bedächtigen Haltung des Pontifex zuzuschreiben sei, nicht beunruhigen.¹¹⁵ Auch de Haen blieb unter diesen Umständen nichts anderes übrig als zu warten. Er suchte wenigstens seine Freunde in ihren günstigen Gesinnungen aufrechtzuerhalten. Einen Rückschlag für ihn bedeutete der 1773 erfolgte Tod der Bischöfe Hallweil und Koller. Wittola sprach von einem schrecklichen Gericht und Gazzaniga meinte, daß jetzt Spaur ganz allein stehe.¹¹⁶ Dafür lernte de Haen im Sommer 1773 in Wien den Bischof von Laibach, Johann Karl Graf Herberstein, kennen und konnte ihn leicht für sein Anliegen gewinnen. Herberstein, der zusammen mit Spaur wohl der eifrigste Anhänger jansenistischer Ideen im österreichischen Episkopat war, hatte sich bereits durch Lektüre über die Situation der Utrechter Kirche orientiert und zweifelte nicht an ihrer Rechtgläubigkeit. Er versprach de Haen, dem Papste zu schreiben.¹¹⁷ Während sich die beiden noch über die Kleine Kirche unterhielten, traf in Wien die lang ersehnte Nachricht von der Aufhebung der Gesellschaft Jesu ein, die am 21. Juli 1773 durch das Breve „Dominus ac redemptor“ erfolgt war.

Die Jansenisten aller Länder frohlockten und de Haen begann das Seine zu dem, wie er hoffte, nun unmittelbar bevorstehenden endgültigen Unions-

¹¹² Vgl. nebst Ellemunter, Visconti, 170 ff. die Briefe de Haens (RA Utrecht OBC 833 28. Juni, 19. Juli, 12. und 28. Aug. 1772).

¹¹³ RA Utrecht OBC 833 4. Mai 1772.

¹¹⁴ Dupac, *Histoire abrégée*, 470.

¹¹⁵ RA Utrecht OBC 833 17. Febr. 1773.

¹¹⁶ ebd. PR 2234 8. Juli 1773; ebd. PR 2583 27. Juli 1773.

¹¹⁷ ebd. OBC 833 29. und 31. Aug. 1773.

gespräch beizutragen. Am 1. November 1773 gewährte ihm Maria Theresia eine Audienz. Er konnte ihr mitteilen, daß der spanische Hof schon Schritte in Rom unternommen habe, das Schisma zu beendigen. Maria Theresia versprach alsdann, Hrzan zu schreiben. Sie war traurig über das Schicksal der Jesuiten, beklagte sich aber gleichzeitig bitter über ihre Geldverschleppungen in den österreichischen Niederlanden. De Haen entgegnete ihr, daß ihn das nicht überrasche, es sei dies nur eine Folge ihrer laxen Moralanschauungen. Daraufhin schwieg die Kaiserin.¹¹⁸ De Haen schrieb dann nach Rom, und zwar Adinolfi und dem Generalprokurator des Augustinerordens, Agostino Antonio Giorgi.¹¹⁹ Dann wurden die vier Bischöfe, welche die Unionspläne zu fördern versprochen hatten, unterrichtet.¹²⁰ Nur Spaur und Herberstein sagten jedoch bedingungslos ihre Hilfe zu. Letzterer schrieb den schon früher versprochenen Brief an den Heiligen Vater, einen andern an den Agenten Ferdinandi.¹²¹ Spaur, der sich von einer eigenen Intervention in Rom offenbar zu wenig versprach, sollte auf Colloredo, Firmian und auf seinen Onkel in Brixen einwirken.¹²² Colloredo hatte in einem Brief an de Haen seine grundsätzliche Bereitschaft, weiterhin zu helfen, bekannt, er meinte aber, man warte besser noch eine Weile, bis sich der Wirbel um die Aufhebung des Jesuitenordens etwas verzogen habe. Man solle nicht blutende Wunden wieder aufreißen. De Haen und seine Freunde konnten dieser Argumentation nicht folgen.¹²³ Vielleicht hat Colloredo die Erfolglosigkeit seines vor einem Jahr an Marefoschi gerichteten Schreibens vor weiteren Schritten abgehalten. Längere Bemühungen setzten dann um Kardinal Firmian ein. De Haen hatte schon vor der Aufhebung einmal in Wien mit ihm sprechen können.¹²⁴ Obschon halb ultramontan gesinnt, wie de Haen feststellen mußte, hatte ihm doch der Kardinal damals versprochen, sich für die Utrechter einzusetzen. Als nichts geschah, mahnte ihn de Haen im Frühling 1774 wieder daran.¹²⁵ Gleichzeitig schrieb er Karl Firmian in Mailand, den er schon seit längerer Zeit kannte, mit der Bitte, auf seinen Bruder einzuwirken. Karl schrieb daraufhin nicht nur diesem, sondern auch Marefoschi und Vásquez.¹²⁶ Als Bischof Firmian kurz danach wiederum in Wien weilte, gelangte de Haen erneut an ihn. Firmian konnte ihm von einer Audienz bei Maria Theresia berichten, bei der man auch über die Sache der Kleinen

¹¹⁸ ebd. 1. Nov. 1773. Vgl. auch ebd. 24. Nov. 1773.

¹¹⁹ ebd. und 12. Febr. 1774.

¹²⁰ ebd. 1. Nov. 1773; ebd. OBC 1412, Nieuwenhuysen an Herberstein (Minute) 4. Okt. 1773, Nieuwenhuysen an Colloredo, Spaur, Herberstein und Sizzo (Minute) 29. März 1774.

¹²¹ ebd. OBC 833 2. April und 28. Mai 1774; ebd. OBC 1409, Herberstein an Nieuwenhuysen 21. Mai 1774.

¹²² ebd. OBC 833 6. März 1774.

¹²³ ebd. 24. Nov. 1773 mit Kopie des Briefes Colloredos.

¹²⁴ ebd. 17. Febr. 1773.

¹²⁵ ebd. 6. März 1774.

¹²⁶ ebd. 30. April 1774 mit Kopie eines Briefes von Karl Firmian an de Haen vom 26. März 1774.

Kirche gesprochen hatte. Der Passauer Bischof hatte zwar, im Gegensatz etwa zu Spaur und Herberstein, keine großen Sympathien für die jansenistische Kirche, fand aber, es sei Pflicht der Bischöfe, als Friedensvermittler zu wirken. Maria Theresia aber scheint, wahrscheinlich unbeabsichtigt, selbst diese guten Intentionen des Bischofs noch zerstört zu haben. Sie ahnte, daß de Haen hinter ihm steckte und sagte ihm, sie hätte schon alles getan, was jener verlangt habe. Sie glaube aber nicht an einen Erfolg, wenn die Utrechter sich nicht unterwürfen, und befürchte Schwierigkeiten, wenn die schismatischen Bischöfe nicht zurücktreten würden. De Haen hielt Firmian diesen pessimistischen Prognosen gegenüber die seit der Aufhebung der Sozietät völlig gewandelte Situation in Rom vor. Firmian versprach darauf, ebenfalls dem Papst zu schreiben und auch Colloredo dazu zu gewinnen.¹²⁷

Aber auch ohne die Bemühungen des Wiener Jansenistenkreises rückte nunmehr das definitive Unionsgespräch in nächste Nähe. Im Mai 1774 konnten ein Sekretär der spanischen Botschaft, der von Rom nach Wien versetzt wurde, und der aus Rom kommende Würzburger Kanonikus Martin de Haen günstige Nachrichten aus der Ewigen Stadt bringen.¹²⁸ Im folgenden Monat berichtete ihm Spaur, der Papst sei einer Union nach wie vor günstig gesinnt, die Bischöfe der Utrechter Kirche sollten Bittbriefe nach Rom senden und einen Abgesandten benennen.¹²⁹ Die schwierige Aufgabe wurde Graf Dupac selbst anvertraut. Endlich hoffte man, das seit langem gesteckte Ziel zu erreichen.

Es war vereinbart worden, daß Graf Dupac bei seiner Mission auch nach Wien kommen sollte.¹³⁰ Er reiste über Köln, Koblenz, Mainz, Fulda, Würzburg und Passau, wo er überall von Freunden der Utrechter Kirche und Anhängern des aufgeklärten Reformkatholizismus ehrenvoll empfangen wurde. Am 21. Juli 1774 kam er in der Kaiserstadt an und besuchte zuerst Ignaz Müller. Den folgenden Tag speiste er bei de Haen. Der spanische Gesandte, Graf Mahoni, empfing ihn; er konnte bei dieser Gelegenheit auch mit dem vor kurzem aus Rom eingetroffenen Sekretär d'Anduaga sprechen. Gazzaniga stellte ihn dem Nuntius vor. Visconti, der mit de Haen in letzter Zeit je länger je freundschaftlicher verkehrte, erklärte gerne seine Hilfs-

¹²⁷ ebd. 30. April 1774.

¹²⁸ ebd. 22. und 28. Mai 1774. Philipp Joseph Martin war für den vakant gewordenen Posten des Direktors der Theologischen Fakultät Wien vorgesehen und weilte deshalb einige Zeit dort, wobei er auch mehrmals mit Jansenisten zusammentraf.

¹²⁹ RA Utrecht 26. Juni 1774 mit Kopie eines Briefs Spaurs an Gazzaniga vom 17. Juni 1774. Außer dem Erzbistum Utrecht existierten in der Utrechter Kirche noch die Suffraganbistümer von Haarlem und Deventer.

¹³⁰ Zu Dupacs Reise und Aufenthalt in Wien vgl. RA Utrecht OBC 833 31. Aug. 1774; ebd. PR 2619, Dupac, *Journal du voyage à Rome*; Neueste Beiträge zur Religionslehre und Kirchengeschichte 1791, 536 f. (statt 1774 irrtümlich die Jahreszahl 1775); de Vries, *Vredespogingen*, 198 ff.; Winter, *Josefinismus*, 90 f.; Ellemunter, *Visconti*, 173 ff., wo auch die wichtigen Stellen aus den Nuntiaturberichten und dem „Diario“ angeführt sind.

Dupac selbst erwähnt in seiner „*Histoire abrégée*“ seine Reise mit keinem Wort!

bereitschaft.¹³¹ Mit Gazzaniga besuchte Dupac auch Wittola, der eben in Propstdorf bei Wien Pfarrer geworden war. Am 31. Juli gewährte ihm die Kaiserin eine Audienz. Sie zeigte sich den Unionsbestrebungen sehr geneigt und orientierte Dupac über die bisher getroffenen Maßnahmen. Sie meinte aber, daß sich die Wiedervereinigung der getrennten Kirche mit Rom ohne ein gewisses Maß von Entgegenkommen von Seiten der Utrechter nicht bewerkstelligen lasse, ja daß vielleicht doch die „Unterwerfung“, d. h. die Unterzeichnung des Formulars und die Anerkennung der Bulle Unigenitus, notwendig sei. Diese etwas pessimistische Haltung Maria Theresias führte de Haen auf Einflüsterungen Kerens' zurück, den Dupac zusammen mit Neny zufälligerweise in der Nuntiatur angetroffen hatte. Das anschließend geführte Streitgespräch ließ Kerens keine Zweifel mehr über die Mission Dupacs offen. Maria Theresia versprach trotzdem, Hrzan noch einmal zu schreiben. Dupac wurde auch von Joseph II. empfangen, dem er aber den eigentlichen Zweck seiner Reise verheimlichte, worüber sich der Kaiser dann in einem Gespräch mit der Gräfin Harrach sehr indigniert zeigte. Zu Ehren Dupacs gab de Haen dann eine große Tafel, zu der er alle „sogenannten Antijesuiten“, wie sie Visconti bezeichnete, einlud. Visconti gab seinerseits zum Abschluß von Dupacs Aufenthalt ein Bankett, bei dem nebst Dupac und seiner Begleitung u. a. Müller, Gazzaniga, Bertieri, Ramaggini, Wittola, Smitmer, Martin und Ferdinand Graf Harrach erschienen.¹³² de Haen war verhindert. Mit Empfehlungen der Wiener Jansenisten an ihre Freunde in Rom beladen, reiste der Graf dann nach Italien weiter.¹³³ Er wollte unterwegs noch Spaur und Herberstein besuchen, traf aber beide in ihren Residenzen nicht an. Visconti richtete nach Dupacs Abreise Empfehlungsschreiben an den Kardinalstaatssekretär, wobei er auf den Besuch Dupacs Bezug nahm, und besonders darauf hinwies, daß angesehene Bischöfe in Deutschland und Oesterreich und selbst die Kaiserin die Unionsbestrebungen unterstützten. Nur die Jesuiten hätten sie bisher verhindert, deshalb müsse die Wiedervereinigung der Kleinen Kirche mit Rom der notwendige Anhang zur Aufhebung des Ordens werden. In Rom nahm Dupac mit den Freunden der Utrechter Kirche und mit den Persönlichkeiten, an die man ihn empfohlen hatte, Kontakt auf. Jetzt traten die Unionsgespräche in ihr entscheidendes Stadium ein. Am 10. September 1774 sollt Dupac bei Klemens XIV. zur Audienz erscheinen. Der Papst aber erkrankte gerade einen Tag zuvor schwer, mußte die Audienz absagen und starb binnen zwei Wochen. Die Ge-

¹³¹ Die Feststellungen, die schon Ellemunter in Bezug auf die Freundschaft Viscontis mit de Haen machte, werden durch die Briefe de Haens an van Maaren völlig bestätigt. Vgl. die in Anm. 112 erwähnten Briefe und besonders OBC 833 30. April 1774.

¹³² Franz Paul Edler von Smitmer (nicht Schmidtmayer, wie bei Ellemunter) war Komtur des Malteserordens in Wien und stand dem Kreis der Jansenisten zeitweilig nahe. Die Familie Harrach unterhielt ebenfalls Verbindungen zu den Jansenisten, Ferdinand Graf Harrach war besonders mit Visconti befreundet.

¹³³ Zu den Dupac mitgegebenen Empfehlungen vgl. de Vries, Vredespogingen, 207.

rüchte, der Papst sei von Exjesuiten vergiftet worden, fanden auch im Kreis der Jansenisten in Wien Gehör.¹³⁴

Damit war die Schlacht entschieden, noch bevor sie geschlagen war; was folgte, waren nur noch Nachgefechte. Der historische Moment war verpaßt; Klemens' XIV. Nachfolger Pius VI. steuerte wieder einen den Jansenisten weniger günstigen Kurs und unter ihm war an eine Wiedervereinigung der Utrechter Kirche mit der Römischen ohne Anerkennung der päpstlichen Konstitutionen nicht zu denken. Nach Wittola soll zwar Pius VI. zu Bischof Spaur gesagt haben, er wisse sehr wohl, daß die Bulle Unigenitus keine dogmatische sei.¹³⁵ Aber sowenig wie andere Päpste konnte Pius die Entscheidungen seiner Vorgänger desavouieren, was auch Wittola klar erkannte. Denselben Sachverhalt umschrieb Gazzaniga etwas sarkastischer, wenn er sagte, man behandle in Rom die Bulle (Unigenitus) wie ein uneheliches Kind aus gutem Hause: verderben lassen möchte man es zwar nicht, aber man rede auch nicht gerne davon.¹³⁶

De Haens Lebensmut scheint nach diesem Schicksalsschlag gebrochen zu sein. In den wenigen Briefen, die er seitdem bis zu seinem zwei Jahre später erfolgten Tod van Maaren noch schrieb, ist von der Union kaum mehr die Rede. Die Resignation schimmert durch, an der auch tröstende Briefe Colloredos und Firmians nichts ändern konnten.¹³⁷ Sein Freund Visconti hatte auf sein vertrauensseliges Schreiben für die Utrechter Kirche vom Kardinalstaatssekretär eine kalte Dusche erhalten. In ungewöhnlich scharfem Ton wurde er belehrt, für diese hartnäckigen Schismatiker sei nichts zu machen, sie sollten sich vollständig und bedingungslos unterwerfen, wenn sie wieder in die Römische Kirche aufgenommen werden wollten. Visconti reiste kurz danach zum Konklave nach Rom, wo er fortan blieb, wegen seiner Sympathien für den Jansenismus völlig diskreditiert.¹³⁸ Andere Freunde der Utrechter Kirche, wie Gürtler, waren gar nicht mehr auf dem laufenden.¹³⁹

Mit de Haens' Tod hatte die Utrechter Kirche ihren eifrigsten Anwalt in Oesterreich verloren. Für die abgespaltene Kirche traten in der Monarchie seitdem vor allem noch Wittola und de Terme ein. Der Luxemburger Johann Baptist de Terme übernahm für de Haen und Gazzaniga, der um diese Zeit wegen eines Zwistes mit den übrigen Jansenisten in Wien die Verbindung mit Dupac abbrach, die Berichterstattung nach Utrecht. Er war das letzte Haupt des Wiener Jansenistenkreises. Kardinal Migazzi, sein erbitterter Gegner, nannte ihn den „Bischof“ der „Kleinen Kirche von Wien“. Wittola aber war ihr „Generalvikar“ und auch die übrigen Anhänger jansenistischer

¹³⁴ RA Utrecht OBC 833 24. Sept. 1774. Interessant ist, daß die Haen schon 1772 befürchtete, der Papst würde vergiftet werden, wenn er die Aufhebung des Jesuitenordens vollziehe (OBC 833 28. Aug. 1772).

¹³⁵ Neueste Beiträge zur Religionslehre und Kirchengeschichte 1791, 709; Wienerische Kirchenzeitung 1784, 394.

¹³⁶ Neueste Beiträge zur Religionslehre und Kirchengeschichte 1790, 36.

¹³⁷ RA Utrecht OBC 833 4. Juni und 13. Sept. 1775.

¹³⁸ Ellemunter, Visconti, 27. Vgl. auch RA Utrecht OBC 833 12. Febr. 1775.

¹³⁹ Gürtler glaubte 1775, die Union sei schon vollzogen! RA Utrecht OBC 1409, Gürtler an Nieuwenhuysen 27. April 1775.

Ideen bezeichnete er mit Vorliebe als „Kleinkirchler“.¹⁴⁰ Dieses Schimpfwort wurde zu einem Synonym zu dem allzu abgebrauchten Begriff „Jansenist“. Es zeigt, wie stark der Widerhall das Problem der Utrechter Kirche in dieser späten Phase des Jansenismus auch in Österreich gefunden hatte. Einen ersten Vorstoß für die Kleine Kirche unternahm de Terme im Jahre 1777. Müller sollte wiederum bei der Kaiserin für die getrennte Kirche eintreten; allerdings versprach sich der Beichtvater diesmal wenig davon. Ein Schützling de Termes, der eben nach Trient abgehende Graf Pizzini, sollte dort den neuen Bischof Peter Virgil Graf Thun, einen Neffen des Passauer Reformbischofs Joseph Maria Graf Thun, gewinnen. Vor allem aber sollte die Theologische Fakultät der Universität Prag durch ein Gutachten über die Akten des Provinzialkonzils von 1763 die Rechtgläubigkeit der Utrechter Kirche bestätigen. Die Bischöfe der Kleinen Kirche hatten sich deswegen direkt an den Direktor der Fakultät, Abt Franz Stephan Rautenstrauch, gewandt. Nuntius Garampi aber, der Nachfolger Viscontis, bekam Wind von der Sache und erstickte das Unternehmen gleich in seinen Anfängen.¹⁴¹

Die Sache der Utrechter Kirche wurde seitdem in Österreich vor allem auf der publizistischen Ebene verteidigt. Der Kanonist Joseph Valentin Eybel bestätigte in seinen Werken der jansenistischen Kirche ihre Rechtgläubigkeit und wurde dafür in einer Rezension von den „Nouvelles Ecclésiastiques“ gelobt.¹⁴² Auch Wittola trat in seinen beiden Zeitschriften, der „Wienerischen Kirchenzeitung“ und den „Neuesten Beiträgen zur Religionslehre und Kirchengeschichte“, immer wieder für die Kleine Kirche ein.¹⁴³ Er gab auch eine Schutzschrift für sie, aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt, heraus.¹⁴⁴ Aufsehen, weit über Österreichs Grenzen hinaus, erregte dann die Kaiser Joseph II. gewidmete Dissertation „De Tolerantia ecclesiastica et civili“. Sie erschien 1783 unter dem Namen des Grafen Thaddäus von Trautmannsdorff, war aber in Wirklichkeit von seinem Lehrer, dem bekannten italienischen Jansenisten Pietro Tamburini verfaßt.¹⁴⁵ Trautmannsdorff, ein Schützling Hrzens, hatte an dem nach Pavia verlegten Germanicum

¹⁴⁰ ebd. PR 2544 19. Jan. 1783. Vgl. auch PR 2303 Henri Koeune an Dupac 1. Mai 1783.

¹⁴¹ ebd. PR 2544 11. Aug., 29. Aug., 15. Okt. 1777, 24. Jan. 1778; ebd. PR 2583 1. März 1777; Winter, Jansenismus, 92; Beda Franz Menzel, Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e. V. Bd. 5) Königstein/Ts. 1969, 195 f.

¹⁴² Joseph Valentin Eybel, Einleitung in das katholische Kirchenrecht, Frankfurt und Leipzig 1779, Teil 4. 3, 31 ff.; Nouvelles Ecclésiastiques 1778, 115.

¹⁴³ Längere Artikel Wittolas über die Utrechter Kirche, in: Wienerische Kirchenzeitung 1784, 349 ff.; Neueste Beiträge zur Religionslehre und Kirchengeschichte 1790, 175 ff.

¹⁴⁴ Gutachten etlicher holländischer Rechtsgelehrten über die Grundsätze, welche die Kurialisten auf die Bahne bringen, um die römisch-katholischen Bischöfe und Geistlichkeit zu Utrecht zu unterdrücken, Wien 1782.

¹⁴⁵ Erschienen Pavia 1783, Nachdruck Gent 1784. Eine französische Übersetzung erschien 1796 in Paris. Zu Tamburini und seinem Werk vgl. Giovanni Mantese, Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano, Brescia 1942.

studiert; er arbeitete nach seiner Rückkehr mit den mährischen Jansenisten zusammen und stand kurze Zeit auch mit Dupac in Kontakt.¹⁴⁶ In seiner Dissertation trat er, oder besser gesagt sein Lehrer, entschieden für die Rechtgläubigkeit der Utrechter Kirche ein.¹⁴⁷ Zu den Thesen, die Trautmannsdorf zum Abschluß seiner Studien in Pavia öffentlich verteidigte, gehörte auch der Satz: „Die Utrechter Kirche rechtfertigen wir wider jeden Verdacht der Ketzerei und der Kirchentrennung und achten sie wahrlich für römisch-katholisch“. Derselbe Satz wurde dann ein Jahr später von Maximilian Kollweg in Wien ebenfalls öffentlich verteidigt, dasselbe geschah in Prag.¹⁴⁸ Diese entschiedenen Parteinahmen für die Utrechter Kirche ließen die österreichischen Jansenisten wieder neuen Mut fassen. Wittola und de Terme forderten Rautenstrauch, der bei Kollwegs Verteidigung präsiert hatte, auf, nun doch endlich das nach der Intervention Garampis liegengeliebene Gutachten abzuliefern und wenn möglich auch noch solche anderer österreichischer Universitäten zu erlangen.¹⁴⁹ Gleichzeitig schrieben die Bischöfe der Utrechter Kirche, auf Wittolas und de Termes Veranlassung, ein zweitesmal Rautenstrauch, der wie Wittola schreibt, der Utrechter Kirche gegenüber günstig gesinnt sei.¹⁵⁰ Nach weiterem Insistieren de Termes übergab ihm Rautenstrauch, der sich in der Sache nur ungern engagierte, endlich das Gewünschte zur Weiterleitung nach Utrecht.¹⁵¹

Das Gutachten aber blieb ein Stück Papier ohne jegliche praktische Wirkung. Ebensowenig von Erfolg gekrönt waren zwei andere zur Zeit Josephs II. unternommene Versuche, die Unionsgespräche zwischen Utrecht und Rom wiederzubeleben. Als 1782 bekannt wurde, Papst Pius VI. beabsichtige, nach Wien zu reisen, machte de Terme Dupac darauf aufmerksam, daß man bei dieser Gelegenheit vielleicht eine außergewöhnliche Chance habe, dem Papst persönlich das Anliegen der Kleinen Kirche vorzulegen. Als Kontaktmann schlug de Terme Bischof Herberstein vor. Die Utrechter schrieben ihm daraufhin und Herberstein erklärte sich gerne bereit, die Aufgabe zu übernehmen. De Termes Projekt verriet allerdings eine arge Fehleinschätzung der Lage in Rom, denn der Laibacher Bischof, eine der Hauptstützen der josephinischen Kirchenreform, besaß an der Kurie denkbar wenig Ansehen und Pius VI. brüskierte ihn bei der Durchreise in Laibach absichtlich. Herberstein kam mit seinem Anliegen nicht einmal bis zur Antichambre.¹⁵² Eine

¹⁴⁶ RA Utrecht PR 2548, Trautmannsdorff an Dupac. Der Graf wurde später Bischof von Königgrätz. Um die päpstliche Bestätigung zu erhalten, mußte er seine Dissertation widerrufen.

¹⁴⁷ Wienerische Kirchenzeitung 1784; 89 ff.; Dupac, *Histoire abrégée*, 485 ff.

¹⁴⁸ Wienerische Kirchenzeitung 1784, 316 ff.; Maass, *Josephinismus III*, 422.

¹⁴⁹ RA Utrecht PR 2544 25. April 1784; ebd. PR 2583 22. Dez. 1783.

¹⁵⁰ Menzel, *Rautenstrauch*, 196.

¹⁵¹ RA Utrecht, PR 2544 15. April und 8. Mai 1785; ebd. OBC 1412, Nieuwenhuysen an de Terme (Minute) 11. Juni 1785.

¹⁵² ebd. PR 2544 o. D. (März 1782); ebd. OBC 1412, Nieuwenhuysen an Herberstein (Minute) 18. März 1782; ebd. OBC 1410, Herberstein an Nieuwenhuysen 13. April 1782. De Terme plante zunächst auch, Hrzan einzuspinnen, ja sogar Erzbischof Nieuwenhuysen nach Wien kommen zu lassen.

zweite Chance witterten die Jansenisten nach dem Emser Kongreß von 1786. Man erwartete damals allgemein, daß dem Kongreß ein deutsches Nationalkonzil folgen würde. Wenn dieses Konzil stattfinden werde, schrieb Wittola nach Utrecht, werde auch das Anliegen der Kleinen Kirche zur Sprache kommen.¹⁵³ Erzbischof Nieuwenhuysen schrieb darauf Colloredo mit der Bitte, sich in einem solchen Falle der bedrängten Kirche anzunehmen. Die deutsche Kirche hätte sich schon früher für Utrecht eingesetzt. Nieuwenhuysen erinnerte Colloredo an dessen seinerzeitigen Brief an Marefoschi und verwies auf Trautmannsdorffs Dissertation und die Gutachten der Theologischen Fakultäten Prag und Wien. Auch wenn das Konzil nicht zustandekäme, hoffe man, Colloredo könne etwas für die Kleine Kirche tun.¹⁵⁴ Colloredo traf um diese Zeit bei einem Aufenthalt in Spa auch persönlich Vertreter der Kleinen Kirche und zwar in Utrecht selbst.¹⁵⁵ Der Nachfolger Nieuwenhuysens als Erzbischof von Utrecht, J. J. van Rhijn, zeigte Colloredo 1797 noch seine Wahl und nachher den römischen Bann an. Mehr als einige freundliche Floskeln, Beteuerungen der Sympathie und Ausdrücke des Bedauerns über die traurige Situation der getrennten Kirche aber waren in Colloredos Antwortschreiben nicht enthalten.¹⁵⁶ Die Möglichkeit einer Wiedervereinigung der Utrechter Kirche mit Rom rückte je länger je mehr in die Ferne und bis vor kurzem änderte sich daran nichts.¹⁵⁷

Die letzte Phase der Beziehungen zwischen den holländischen und österreichischen Jansenisten ist noch durch einen andern interessanten Aspekt gekennzeichnet. Waren in den Unionsbestrebungen die österreichischen Jansenisten stets der gebende Teil gewesen, so änderte sich dies um diese Zeit. Wie schon einmal den französischen Jansenisten bot die holländische Kirche jetzt bedrängten österreichischen Jansenisten Zuflucht. Um die Mitte der achtziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts, also noch zur Regierungszeit Josephs II., setzten in Mähren, wo der Jansenismus seit der Gründung des Priesterseminars in Brünn starke Verbreitung gefunden hatte, schon die ersten, von den bischöflichen Konsistorien inszenierten und von den staatlichen Stellen geduldeten, ja mitunter sogar unterstützten Verfolgungen gegen die Jansenisten ein.¹⁵⁸ Einige flüchteten nach Preußisch-Schlesien, Polen und den Niederlanden. Der prominenteste Flüchtling, der sich dorthin wandte, war Melchior

¹⁵³ RA Utrecht PR 2583 o. D. (Febr. 1787).

¹⁵⁴ ebd. OBC 1412, Nieuwenhuysen an Colloredo (Minute) 19. März 1787.

¹⁵⁵ Wagner, Der Einfluß von Gallikanismus und Jansenismus, 529.

¹⁵⁶ RA Utrecht OBC 1423, van Rhijn an Colloredo (Minuten) 28. Aug. und 19. Dez. 1797; ebd. OBC 1422, Colloredo an van Rhijn 21. Sept. 1797 und 8. Jan. 1798. Die Wahl wurde auch Bischof Trautmannsdorff angezeigt, der aber überhaupt nicht antwortete.

¹⁵⁷ Das Formular und die Bulle Unigenitus wurden 1966 von Paul VI. praktisch aufgehoben, indem erklärt wurde, die betreffenden Dokumente seien für die Beziehungen der beiden Kirchen zueinander als nicht mehr in Kraft stehend zu betrachten.

¹⁵⁸ Berichte über einige dieser verfolgten Priester, in: *Nouvelles Ecclésiastiques* 1787, 105 ff.

Blarer, neben de Terme und Wittola die dritte wichtige Figur im österreichischen Spätjansenismus. Er war ein glühender Verehrer der Utrechter Kirche, in der er die noch fortlebende Urkirche sah.¹⁵⁹ Seine Sehnsucht, diese „heilige“ Kirche persönlich kennenzulernen, kannte zeitweise keine Grenzen. Nach dem Scheitern aller seiner Pläne in Österreich, langen Reisen, Verfolgung und Gefangennahme konnte Blarer endlich 1786 das gelobte Land des Jansenismus erreichen. Er wirkte dort mehrere Jahre als Lehrer am Seminar der Kleinen Kirche in Amersfoort, später im Pfarrdienst. Blarers Beispiel folgten mehrere seiner Jünger, so auch sein Lieblingsschüler und Ebenbild Christoph Hauke aus Jägerndorf. So konnte die Utrechter Kirche wenigstens auf diese Weise den österreichischen Jansenisten einen Teil der Dienste vergelten, die sie ihr geleistet hatten.

Der Anteil der österreichischen Jansenisten an den Unionsbestrebungen zwischen Utrecht und Rom seit 1767 war, wie man sieht, kein unbedeutender. Er darf aber auch nicht überschätzt werden. Die wichtigen Entscheidungen fielen trotz allem in Utrecht oder Rom. Zwar hat man beim Lesen der Briefe de Haens bisweilen den Eindruck, Wien sei das Zentrum der Verhandlungen gewesen. Aber für de Haen scheint außer der Union zeitweise überhaupt kein anderes Problem mehr existiert zu haben, er sah sozusagen alles nur noch unter diesem Aspekt. Seine jansenistischen Freunde beurteilten bei allem Engagement die Situation doch wesentlich nüchterner und in den richtigen Proportionen. Und vollends auf der Ebene der hochgestellten Persönlichkeiten, der Kaiserin und ihrer Minister, sowie der meisten Bischöfe, sah man das Problem ohne Illusionen. Bemerkenswert ist, daß sie sich überhaupt bereit erklärten, die Unionsprojekte zu fördern. Wenn de Haen nicht nur die Kaiserin, Staatsmänner wie Sperges und Karl Firmian und den Nuntius in Wien für die „jansenistische“ Kleine Kirche einnehmen konnte – was allerdings bei ihren bekannten Sympathien für den Jansenismus nicht überraschen kann – sondern auch einem guten Dutzend Bischöfen in Österreich (Salzburg und Passau eingerechnet) sein Anliegen vortragen konnte, und von diesen wiederum rund die Hälfte die Unionsbestrebungen mehr oder weniger nachdrücklich auch unterstützten, so muß dies etwas nachdenklich stimmen. Sympathien für den Jansenismus scheinen in Österreich zwischen 1760 und 1790 recht verbreitet gewesen zu sein. Darf man aber die Persönlichkeiten, die für die Utrechter Kirche eintraten, deswegen ohne weiteres Jansenisten nennen? Sicher nicht. Man kann es vielleicht bei jenen, die ausdrücklich die Rechtgläubigkeit der Utrechter Kirche anerkannten – meist findet man dann noch andere Kriterien einer jansenistischen Einstellung.¹⁶⁰ Bei den andern aber hat wohl das Motiv der Friedensliebe und der christlichen Pflicht, die verirrtten Schafe wieder heimzuführen, die entscheidende

¹⁵⁹ RA Utrecht PR 2076 Blarer an Dupac o. D. (Febr. 1779).

¹⁶⁰ In diese Kategorie kann man Hallweil, Spaur, Herberstein und vielleicht auch Colloredo rechnen.

Rolle gespielt.¹⁶¹ Für diese ihre Haltung den Utrechtern gegenüber scheint der Terminus „Philojansenismus“ angemessener. Nichtsdestoweniger liefen sie dabei doch Gefahr, als „Jansenisten“ gebrandmarkt zu werden. Gazzaniga bemerkt einmal, bei gewissen Leuten gelte man schon als Jansenist, wenn man nur gegen die Bulle (Unigenitus) oder für die Utrechter Kirche spreche.¹⁶² In der Tat waren damals nicht nur in kurialen und ultramontanen Kreisen „Utrecht“ und „jansenistisch“ sozusagen gleichbedeutend. Diese zu wenig differenzierende Betrachtungsweise dürfte manchen, der für das Problem der Kleinen Kirche durchaus Verständnis fand, doch von einer tatkräftigen Unterstützung abgehalten haben. Wenn einige – Staatsmänner und Kirchenfürsten – es aber trotzdem taten, so zeigt dies nicht nur ihr erstarcktes Selbstbewußtsein der Kurie gegenüber, sondern vor allem auch der tiefgreifende Einfluß des Geistes der Aufklärung. Er hob sie aus dem unkritischen und schlagworthaften Denken in den starren Kategorien der „Häresie“ und des „Schismas“ heraus und führte sie zu einer offenen, verständnisvollen, toleranten und versöhnungsbereiten – heute würde man sagen ökumenischen – Haltung.

¹⁶¹ Vgl. z. B. die im Text erwähnte Haltung Bischof Firmians (RA Utrecht OBC 833 30. April 1774). Bei den eigentlichen Jansenisten spielte dieses Motiv, wie etwa von de Terme und Spaur bekannt ist, wenigstens eine sekundäre Rolle (RA Utrecht PR 2544 11. Aug. 1777; Neueste Beiträge zur Religionslehre und Kirchengeschichte 1791, 707).

¹⁶² RA Utrecht PR 2234 8. Juli 1773.

KRITISCHE MISCELLEN

Ein Beitrag zur Datierung von Luthers Sermo de indulgentiis pridie Dedicacionis

Von Norbert Flörken

Im ersten Band der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers (1883) ist S. 94–99 eine Predigt Luthers mit dem Titel „Sermo de indulgentiis pridie Dedicacionis“ (SdI)¹ abgedruckt. Der Herausgeber *Knaake* hatte sie, nachdem er fehlerhafte Angaben *Löschers*² berichtigt hatte, auf den 31. Oktober 1516 datiert. *Bauer* hat später eine andere Datierung versucht.³ *Iserlob* griff die Frage der Datierung wieder auf und zweifelte die überlieferten Daten und auch den allgemein behaupteten Ort der Handlung – die Schloßkirche – an, ging aber diesen Fragen nicht weiter nach.⁴

Bis zu *Iserlob* hat die Forschung allgemein angenommen, daß es sich in dieser Predigt um das Kirchweihfest der Schloßkirche handle und daß deren dies dedicacionis das Allerheiligenfest sei. Dabei hatte schon *Kalkoff*⁵ darauf hingewiesen, daß der Tag der Kirchweihe nicht mit Allerheiligen identisch sein kann, weil in den Ablaßurkunden für das Allerheiligenstift Allerheiligen und Kirchweihfest wiederholt nebeneinander erwähnt werden.⁶ So nennt die Ablaßurkunde Papst Johannes' XXIII. vom 17. Oktober 1411 die Feste Kirchweih und Omnium Sanctorum⁷ und die des Kardinallegaten Peraudi vom 1. Februar 1503 Allerheiligen und Kirchweih.⁸ Abgesehen davon, daß dieser Hinweis konstant übersehen wurde, scheint auch bislang niemandem aufgefallen zu sein, daß dies dedicacionis und dies titularis in der Praxis nicht zusammenfallen: So ist z. B. die Laacher Basilika Maria, dem hl. Nikolaus und allen Heiligen geweiht, das Titularfest ist am 15. August (Assump-

¹ Vgl. dazu die zweite Fassung dieser Predigt in: WA, IV, S. 670–674, und S. 670, Anm. 1.

² V. E. Löscher, Vollständige Reformationis-acta und Documenta . . . , Bd. 1, Leipzig 1720.

³ K. Bauer, Das Entstehungsjahr von Luthers Sermo Indulgentiis pridie dedicacionis, in: ZKG 43 (1924), S. 174–179.

⁴ E. Iserlob, Luther zwischen Reform und Reformation, Münster 1966 (= KLK, H. 23/24).

⁵ P. Kalkoff, Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg, Gotha 1907.

⁶ H. Volz, Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte, Weimar 1959, S. 70 f., hat diesen Hinweis *Kalkoffs* nicht übersehen; jedoch hielt er an der Schloßkirche fest und versuchte, erneut eine Übereinstimmung zu erreichen.

⁷ F. Bünge|G. Wentz, Das Bistum Brandenburg, II. Berlin 1941 (= Germania Sacra, 1. Abt., 3. Bd.), S. 109, die *Kalkoff*, a.a.O., S. 7, berichtigt.

⁸ Bünge|Wentz, ebda.; vgl. *Kalkoff*, a.a.O., S. 9, Anm. 1 u. 2.

tio BMV), der dies dedicacionis am 24. August (S. Bartholomaei Ap.); und das Breviarium Romanum von 1895 gibt auf S. XXIII als dies dedicacionis der Peterskirche in Rom den 18. November, als dies dedicacionis der Lateranbasilika (Archibasilika SS. Salvatoris) den 9. November an. Durch diese Gegenbeispiele ist der 31. Oktober als pridie dedicacionis sofort widerlegt. Außerdem ist durch nichts schlüssig bewiesen, daß Luther diese Predigt in der Schloßkirche (und nicht in der Pfarrkirche, wie Iserloh erwägt) gehalten hat.

Wenn man nun in der Überlieferung der SdI auf Löscher, den ältesten erhaltenen Beleg für den SdI, zurückgeht, entdeckt man, daß der SdI an ungewöhnlicher Stelle abgedruckt ist: im 35. Kapitel (S. 729–744) als zweiter von drei „Sermones“.⁹ Diese Anordnung ist deshalb ungewöhnlich, weil Löscher schon im 11. Kapitel („Lutheri Schrifften, so er für der Reformation verfertigt“, S. 220–302) in der Hauptsache Predigten aus den Jahren 1514–1517 zusammengestellt hat; auch das folgende, 36. Kapitel (S. 745–795) enthält „Allerhand Predigten Lutheri von A. 1516, 1517“. Während die meisten Predigten des 11. Kapitels laut Löscher schon einmal abgedruckt waren, sind die des 36. Kapitels hier zum ersten Mal veröffentlicht, und zwar „aus dem offtgedachten MSto“, das mit dem „merckwürdigen“ Ms des 11. Kapitels identisch ist: man vergleiche Löschers Angaben auf S. 220 mit denen auf S. 745. Von den drei „sermones“ des 35. Kapitels sagt Löscher in der Einleitung zu diesem Kapitel (S. 729), sie gehörten oben (= 11. Kapitel) eingerückt, seien noch ungedruckt und würden aus „einem guten MSto mitgetheilet“. Bauer hat nun vollkommen Recht, wenn er behauptet, das „gute“ und das „merckwürdige“ Ms seien zwei verschiedene Mss; denn erstens gibt Löscher selber zu, er habe damals „nicht alles zur Hand gehabt“ (ebda.), zweitens ist es unglaubhaft, daß Löscher nach ca. 500 Seiten das „merckwürdige“ Ms, das zwischendurch immer wieder als das „obgedachte“, „offtgedachte“ oder der „codex dictus“ oder „citus“ erscheint, jetzt nur noch ungenau als „ein gutes“ bezeichnet, weil es schon kurz danach (S. 745) wieder das „etliche mahle erwehnte merckwürdige“ und das „offtgedachte“ genannt wird. Das „gute“ Ms dürfte demnach ein vereinzelt gewesenes sein: deswegen stehen diese drei „sermones“ nicht in der Reihe der anderen Predigten.

Wie Löscher (S. 277, Anm. 1) mitteilt, predigte Luther 1516 und 1517 in der Pfarrkirche (dies auf S. 577 nach dem „merckwürdigen“ Ms) an den Sonn- und Feiertagen über die 10 Gebote, wobei immer eine „gewöhnliche kurze“ (S. 577), „kleine“ (S. 277) Predigt der eigentlichen über einen Abschnitt des Dekalogs vorausging. Diese Predigtreihe ist bei Löscher erhalten (S. 577–729) und von ihm fortlaufend (S. 588, 593, 602, 608, 612 usw.) mit den entsprechenden Daten versehen. Danach hat Luther spätestens seit dem 2. Juli 1516 regelmäßig über die 10 Gebote gepredigt, am 24. Februar 1517 zum letzten Mal, wie das „merckwürdige“ Ms nach Löscher (S. 745) auswies.

Am 10. Sonntag nach Trinitatis 1516 hat Luther angeblich den ersten der

⁹ Der erste sermo ist in Wirklichkeit der „Tractatus de indulgentiis“ (= WA, I, S. 65–69); dazu unten S. 346. Der Einfachheit halber spreche ich weiterhin von den drei „sermones“.

drei „sermones“ vor der Ausführung über einen Aspekt des 1. Gebotes gehalten, wie Löscher (S. 729) behauptet. Dieser Termin paßt zu den anderen Angaben Löschers (S. 612, 729 Anm. 1), denn an diesem 27. Juli 1516 hat Luther noch über das 1. Gebot gepredigt. Seit *Herrmanns Bericht*¹⁰ steht jedoch fest, daß Löscher hier geirrt hat, denn der angebliche sermo ist in Wirklichkeit der „Tractatus de Indulgentiis per Doctorem Martinum ordinis S. Augustini Wittenbergae editus“. *Krüger* weist den tractatus wegen der Anklänge an die Resolutiones und wegen der Erwähnung eines „tractats“ in Albrechts Brief vom 13. Dezember 1517 in die Zeit der Entstehung der Thesen, zumindest in ein „späteres Stadium der systematischen Beschäftigung“ (S. 510) mit dem Ablassproblem.¹¹

Den letzten der drei „sermones“, in dem er am Schluß (WA, I, S. 141, Z. 22–38) heftig gegen den mißverstandenen Ablass eifert, hat Luther am Tag des hl. Matthias 1517 (24. Februar) gehalten, an dem Tag also, als er mit seiner Predigt über die 3.–7. Todsünde (Löscher, S. 725–727) seine Predigtreihe über den Dekalog abschloß.

Der Kontext bei Löscher ergibt demnach nichts für die Chronologie des SdI: Die vorausgegangene Schrift wurde im Sommer/Herbst 1517 verfaßt, die folgende im Februar 1517. Der Grund für diese nicht-chronologische Anordnung dürfte sein, daß entweder Löscher selber oder sogar schon der Schreiber des „guten“ Ms – das, weil der tractatus nicht erkannt wurde, relativ jung gewesen sein muß! – diese Schriften wegen der verwandten Thematik zusammengestellt und dabei wenig Rücksicht auf die Datierung, die vielleicht (schon) fehlte, genommen hat.

Aus der Überlieferungsgeschichte des SdI lassen sich also keine positiven Angaben entnehmen. Aufschlußreich sind dagegen die Anspielungen Luthers und die Aussagen der Zeitgenossen und Biographen. Mit ihrer Hilfe kann man die Stellung des SdI in der Zeit des „vor-reformatorischen“ Luther einigermaßen genau bestimmen.

Löscher schreibt auf S. 214, daß Luther „... auch mit Bewilligung seiner Oberrn und des ordentlichen Pfarrers zu Wittenberg, 2 oder 3 Jahre für der Reformation angefangen [hat] Beicht zu hören, und seine Beicht-Kinder vor dem im Schwang gehenden Greuel des Ablasses zu warnen.“ Das heißt doch, daß Luther zuerst als Seelsorger – als er in der Pfarrkirche Beichte hörte – mit dem Ablass und dessen negativen Auswirkungen direkt konfrontiert wurde.

Mathesius schildert in seiner Luther-Vita die Anfänge leicht verändert: „... lieffen vil Leut zu diesem Ablass Jarmarkt, und wolten gnad lösen, und ewigs leben mit ihrem gelde erkauffen. Allda fehet D. Luther an in seinem Kloster, seine zuhörer zu warnen, vor disem Geltablaß, und leret im anfang

¹⁰ *F. Herrmann*, Luthers tractatus de indulgentiis, in: ZKG 28 (1907), S. 370–373.

¹¹ *G. Krüger*, Luthers tractatus de indulgentiis, in: Theol. Stud. u. Kritiken 90 (1917), S. 507–520; vgl. dazu auch *Volz*, a.a.O., S. 84; *Iserlob*, a.a.O., S. 35 ff.; *H. Bornkamm*, Thesen und Thesenanschlag Luthers, Berlin 1967 (= Theol. Bibl. Töpelmann, H. 14), S. 10.

fein bescheidenlich, es were besser armen leuthen ein allmosen geben, nach Christi befelh, denn solche ungewisse gnade umb gelt kauffen.“¹²

Der Unterschied zu Löscher liegt darin, daß Mathesius betont, Luther habe, als er auf das Problem gestoßen war, zu predigen („lernen“) begonnen, und zwar im (Augustinereremiten-)Kloster.

Nun sagt Luther in „Wider Hans Worst“ – und sinngemäß dasselbe in der Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften der Wittenberger Ausgabe von 1545 (WA, LIV, S. 180) –: „Der selbige Detzel füret nu das Abblas umb her, und verkaufft gnade umbs Gelt . . . Zu der zeit war ich Prediger allhie im Kloster . . . Als nu viel Volcks von Witttemberg lieff dem Abblas nach gen Jütterbock und Zerbest etc, Und ich . . . nicht wuste, was das Abblas were, . . . fieng ich seuberlich an zu predigen, man köndte wol bessers thun, das gewisser were, weder Abblas lösen.“ (WA, LI, S. 538 f.). Hier wird durch die stilistischen Anklänge (lieffen vil leut, bescheidenlich, besser, ungewiss) deutlich, daß Mathesius' Schilderung von dieser Lutherstelle¹³ abhängig ist, daß er aber in dem Satzteil „allda – Kloster“ die Aussage des ersten Satzes Luthers mit dem zweiten zusammengefaßt hat: anstatt die Differenzierung Luthers beizubehalten, wirft er sie entstellend mit dem Beginn der Tätigkeit gegen das Ablassgeschäft in eins.

In diesen Sätzen gibt Luther außerdem den Zeitpunkt an, an dem er gegen den Ablasshandel vorzugehen begann: Tetzels Auftreten in Jüterbog und Zerbst. Da Luther die Ereignisse *ursächlich* verknüpft, sind Ungenauigkeiten oder gar Fehler in dieser Angabe nicht zu befürchten.

Unmittelbar auf das oben angeführte Zitat folgt der Satz: „Solche predigt hatte ich auch zuvor gethan hie auffm Schlosse, wider den Abblas, Und bey Hertzog Friderich damit schlechte gnade verdienet, Denn er sein Stifft auch seer lieb hatte.“¹⁴ Damit sagt Luther doch, daß er eigentlich in der *Pfarrkirche* gegen den Ablass gepredigt habe und daß diesen Predigten bereits eine Kritik an einem Ablassverkauf vorausgegangen sei, der mit dem Reliquienschatz der *Schloßkirche* zusammenhing; diese Kritik gefiel Kurfürst Friedrich sicher nicht.

Man müßte also unterscheiden: Luther hat zuerst einen auf die Schloßkirche bezogenen Ablass kritisiert, später den – allerdings ebenso mißverstandenen und mißbrauchten – Ablass zugunsten Albrechts, für den Tetzels durch die Lande zog; der erste ist möglicherweise der Portiuncula-Ablass, mit dem Bornkamm den SdI in Beziehung bringt (S. 9). Diesen kann Luther jedoch nicht gemeint haben, da der SdI an einigen Stellen in eine andere Richtung weist.

Denn Luther sagt darin: „Dixi enim de iis alias plura“ (S. 98, Z. 17); damit verweist er seine Zuhörer auf eine oder mehrere Predigten (*dixi*), die er früher

¹² J. Mathesius, Historien von des Ehrwürdigen in Gott seligen theuren Manns Gottes, Doctoris Martini Luthers, anfang, lere, leben und sterben . . ., Nürnberg 1570, f. 11 r.

¹³ Und auch von der Formulierung der 43. These Luthers.

¹⁴ Damit – vermutet Volz, S. 71 – sei der SdI gemeint.

und vielleicht an einem anderen Orte gehalten hat mit demselben Inhalt. Ob Luther mit „iis“ entweder die praedicatores oder die indulgentiae meint, wird aus dem Kontext nicht ganz klar: diese Frage erscheint mir aber auch nicht wichtig, auf jeden Fall geht es um das Ablassgeschäft. Wenn man nun für den SdI auf dem 31. Oktober 1516 beharrt, fällt es schwer, eine frühere Predigt mit diesem Thema in der Überlieferung zu finden. Schwererwiegend aber als eine Lücke in der Überlieferung ist doch die Schlußfolgerung, daß Luther wohl vor und am 31. Oktober 1516 und am 24. Februar 1517 gegen einen Ablass gepredigt hätte, aber nicht im April 1517, als Tetzl in Jüterbog¹⁵ und Zerbst sein Unwesen trieb und Volksaufläufe verursachte. Sollte Luther, als er im Beichtstuhl der Pfarrkirche mit den Auswirkungen des Ablasshandels konfrontiert wurde, geschwiegen haben? Oder sollte diese seine Stellungnahme, die ebenso eifern gewesen sein müßte wie die vorausgegangenen, nicht überliefert sein? Soll das einzige Resultat der Beschäftigung mit dem Ablassproblem in dieser Zeit (Februar – Oktober 1517) der gelehrte Tractatus de indulgentiis sein, der – nach Krüger – zudem auch noch nicht allzu weit vor dem 31. Oktober entstand? Dies alles erscheint recht unwahrscheinlich.¹⁶

Nach meiner Deutung gibt Luther den Anlaß seiner Predigt unmißverständlich im SdI an: nicht eigentlich das Fest der Kirchweihe, sondern vielmehr den Ablassmißbrauch: Das Eingreifen des Seelsorgers wird notwendig, „... cum sit prae foribus pompa¹⁷ ista indulgentiarum...“ (WA, I, S. 98, Z. 18, = da vor unseren Toren [sic!] solch ein Ablassrummel sich abspielt). Das Ablassgeschäft findet in unmittelbarer Nähe von Wittenberg statt! Jetzt wird auch klar, daß nicht der Portiuncula-Ablass (Bornkamm), sondern Tetzels Tätigkeit in Jüterbog und Zerbst (Iserloh) gemeint ist; daß mit „seductores, fabulatores &c.“ (ebda., Z. 15) nicht die Kollegen Luthers am Allerheiligenstift (dazu Iserloh, S. 33) angesprochen sind, sondern Tetzl und seine Leute; daß mit „qui buccinant“ (ebda., Z. 21; „buccinatores“ in WA, IV, S. 674, Z. 12) ebenfalls nur die Ablassverkäufer, die die kirchliche Lehre und die Anweisungen des Papstes¹⁸ verdrehen, angeprangert werden. Luther geht gegen die Ablasskrämer vor, die die Ablassproblematik vergrößerten, um den Gläubigen den Handel schmackhaft zu machen, die sich nicht scheuten – oder es auch nicht anders verstanden –, des Geldes wegen Unwahreres zu verkünden.

¹⁵ Datum nach *Paulus*, Johann Tetzl, der Ablassprediger, Mainz 1899, S. 41, der Jüterbogener Annalen und die Tetzl-Vita des *G. Hechtius* (Wittenberg 1717, S. 53 f.) zitiert; genau war es Karfreitag, der 10. April; vgl. *Volz*, S. 66–69.

¹⁶ Die Bemerkung in der „Auslegung und Deutung des hl. Vaterunsers. 1518“ (WA, IX, S. 133) scheidet als Zeugnis aus, nachdem *Bauer* (a.a.O., S. 175) nachgewiesen hat, daß diese Bemerkung sicher von *Agricola* stammt.

¹⁷ Zu „pompa“ vgl. *Tertullian*, coron. 13, 7: „pompa diaboli“.

¹⁸ *Volz*, S. 70, geht davon aus, daß „prae foribus“ sich auf das Allerheiligenstift und damit „ausdrücklich auf das kommende Fest“ Allerheiligen bezieht.

¹⁹ So zu diesem Zeitpunkt Luther; vgl. im SdI: WA, I, S. 98, Z. 19 f.; ferner: WA, IV, S. 674, Z. 11 f.; und in: „Wider Hans Worst“ (WA, LI, S. 539, Z. 32).

Freilich, was bislang zum Datierungsproblem gesagt wurde, beruhte auf Rückschlüssen und Vermutungen; sie wiesen allerdings schon in eine Richtung, die die überlieferten Positionen erschütterte und die sich den Vermutungen Iserlohs näherte. Im Gegensatz zu ihm, der der Frage der Kirchweihfeste der Schloß- und der Pfarrkirche nicht weiter nachging, kann ich jetzt die beiden Daten nennen: Nach *Bünnger/Wentz* (S. 150, leider ohne Quellenangabe) ist die Schloßkirche, auch Stifts- oder Allerheiligenkirche genannt, am 17. Januar 1503 (Dienstag, S. Antonii abbatis et confessoris) durch den Kardinallegaten Raimund Peraudi noch vor ihrer Vollendung geweiht worden. An dieser Kirche kann aber Luther 1516/1517 nicht das Predigtamt innegehabt haben, da erstens Karlstadt als Archidiakon des Augustinereremitenklosters gemäß der Ordnung der Stiftskirche von 1508²⁰ seit 1510 Prediger an dieser Kirche war²¹ und zweitens Luther selber in einem Brief an Lang vom 26. Oktober 1516²² seine vielfältigen geistlichen Verpflichtungen erwähnt, u. a. „Sum concionator conventualis,²³ ecclesiastes mensae, desideror quotidie et parochialis praedicator . . .“ Das stimmt zwar nicht mit der Ordnung der Stiftskirche überein („item predicature jn der pfarkirchen sal der Cantor versehen“, *Barge*, Bd. 2, S. 528), jedoch ist die Briefstelle authentischer.

Nicht zuletzt paßt auch das Datum der Kirchweihe der Pfarrkirche ausgezeichnet in das aufgezeichnete Gefüge: Nach *Bünnger/Wentz*²⁴ ist die Pfarr- oder Marienkirche am 31. Mai 1439 (Trinitatis) durch Bischof Stephan von Brandenburg geweiht worden: damit ist pridie dedicacionis 1517 der 30. Mai, der Vortag von Pfingsten 1517; an diesem Wochenende war mit zahlreichen Kirchgängern in der Pfarrkirche zu rechnen, da auch die Gottesdienste der beiden folgenden Feiertage nach der erwähnten Ordnung²⁵ den Geistlichen der Pfarrkirche reserviert waren.

Die Differenz zu der Jüterboger Angabe über Tetzels Tätigkeit beträgt demnach ca. 6 Wochen: sie ist nicht zu groß, als daß dieser Termin unwahrscheinlich würde, da ihr ja nicht zu entnehmen ist, seit wann und bis wann Tetzels sich in Jüterbog aufhielt, und Angaben über Zerbst, das Luther in „Wider Hans Worst“ ebenfalls erwähnt, fehlen. Es ist anzunehmen, daß Tetzels längere Zeit in den Gegenden, die er aufsuchte, blieb. Die Nachrichten über sein Auftauchen werden zwar schneller weitergegeben worden sein

²⁰ gedruckt bei *H. Barge*, Andreas Bodenstein von Karlstadt, (2 Bde., Leipzig 1905), Bd. 2, S. 525 ff., bes. S. 528.

²¹ *Barge*, a.a.O., Bd. 1, S. 42 und S. 43, Anm. 24.

²² WA Br., I, Nr. 28, S. 72.

²³ = Prediger vor dem Konvent! (und nicht: in der Klosterkirche, wie übersetzt worden ist); zur Klosterkirche s. *Bünnger/Wentz*, a.a.O., S. 161 f.

²⁴ a.a.O., S. 155, leider ohne Quellenangabe; das lateinische Zitat, das sie in dem entscheidenden Satz anführen, ist der Urkunde Bischof Hennings von Brandenburg vom 22. Februar 1412 entnommen, in der er allen Wohltätern, die zum Gelingen des Umbaus der Marienkirche beigetragen haben, einen Ablass erteilt; gedruckt bei *A. F. Riedel*, *Novus codex diplomaticus Brandenburgensis*, 1. Hauptteil, 8. Bd., Berlin 1847, S. 389.

²⁵ *Barge*, a.a.O., Bd. 2, S. 528.

als andere, jedoch kann man auch in diesem Fall mit einiger Verzögerung rechnen. Auch Iserloh berücksichtigt eine Verspätung: im Handbuch der Kirchengeschichte schreibt er: „Zur ‚großen Schau‘ der Tetzelschen Ablaßpredigt nahm er [Luther] in einer Kirchweihpredigt, die er April oder später gehalten hat, Stellung.“²⁶

Die Konsequenzen aus der Tatsache, daß Luther den SdI 7 Monate später, als man bislang annahm, gehalten hat, ist einmal die erheblich veränderte Chronologie: Nicht schon ein Jahr vor dem 31. Oktober 1517, sondern erst 8 Monate vorher, am 24. Februar 1517, trat Luther mit der ersten Kritik an der Ablaßpraxis an die Öffentlichkeit. Durch den um 4 Monate verkürzten Zeitraum gewinnt die Tat des 31. Oktober 1517 an Spontaneität. Luther hat verhältnismäßig schnell auf diese ärgerlichen Vorgänge reagiert, als er seinen Brief an Albrecht abschickte. Zum anderen war der SdI Luthers aufgebrachte Reaktion nicht auf die Reliquienverehrung an der Schloßkirche, sondern auf Tetzel und seine Leute. Die Behauptung, der Anstoß zu Luthers reformatorischer Tat sei Tetzels Ablaßverkauf gewesen, erhält mit dem SdI einen eindeutigen Beweis. Damit steht der SdI in der geistigen Geschichte der Vor-Reformationszeit fest.

²⁶ Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 4 (Reformation, katholische Reform und Gegenreformation), hrg. v. E. Iserloh u. a., Freiburg 1967, S. 49; vgl. auch Iserloh, Luther zw. Reform u. Reform., S. 32.

Nicht Luther, sondern Karlstadt

(zu WA 6, 26f.)

Von Ernst Kähler¹

1768 veröffentlichte der Altdorfer Theologieprofessor Joh. Bartholomäus Riederer in seinen „Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte“ IV² erstmalig in der Neuzeit u. a. dreizehn Thesen Luthers, die bis dahin in keiner Luther-Ausgabe standen; knapp hundert Jahre später fanden sie wenigstens mittels einer Anmerkung Eingang in eine Gesamtausgabe der Werke Luthers, die Erlanger,³ die freilich die schon von Riederer erörterte Frage des wirklichen Verfassers offen ließ, und nach weiteren zwei Jahrzehnten hatten sie sich in der Weimaraner Ausgabe einen vollgültigen Platz unter den Luther-Texten des Jahres 1519 erobert als *Tredecim conclusiones de Christi incarnatione et humani generis reparatione. D. M. L.*⁴ Zwar spielen sie in der darstellenden Luther-Literatur keine Rolle, aber in die neuen Werkverzeichnisse sind sie doch ohne Fragezeichen aufgenommen worden.⁵ Erst recht wird dies nun bei den Registern zur Weimarer Ausgabe der Fall sein, wenn nicht rechtzeitig alte Zweifel neu geprüft und erhärtet werden, die sowohl von der Überlieferungsgeschichte wie vom Inhalt her gegenüber der Behauptung, Luther sei der Verfasser dieser Thesenreihe, am Platze sind.

¹ Gerhard Dellling in Halle zum 65. Geburtstag am 10. Mai 1970.

² S. 58–61.

³ D. Martini Lutheri opera latina varii argumenti IV, 1867, S. 334 f. – C. F. Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Stuttgart 1856, nahm an, die Thesen stammten aus der Diskussion, in der „Carlstadt und seine Schüler die Hauptpunkte seiner Controverse mit Eck . . . in mehreren Disputationen“ „erörterten“ (S. 55 Anm.). Die Frage, ob Luther der Verfasser sein könnte, stellt er sich nicht. Sein Datum für die Disputation, 18. September 1519, beruht auf einer Verwechslung des Disputationsdatums („26. Augusti“) mit dem Promotionsdatum („13. Kalen. Octobris“, Foerstemann, s. u. Anm. 9, S. 23). Herm. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, I, 1905, S. 246 schließt sich gegen Jäger an Knaakes Urteil an; doch wiegt diese Stellungnahme angesichts der differenzierteren Methoden und Einsichten bei der Erforschung reformationsgeschichtlicher theologischer Texte, wie sie seither entwickelt worden sind, nicht schwer. Vgl. auch meine Untersuchung, Karlstadt und Augustin, Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift *De spiritu et litera*, Einführung und Text (Hallische Monographien hg. von Otto Eißfeldt, Nr. 19) 1952, S. 2*f.

⁴ WA 6, 26, 1.

⁵ Gust. Kawerau, Verzeichnis von Luthers Schriften, 2. Aufl., (Schr. d. Vereins f. Ref.Gesch., Jg. 47, H. 2, Nr. 147), 1929, S. 172, Nr. 86 unter 1519. – Kurt Aland, Hilfsbuch zum Luther-Studium, 3. Aufl., 1970, Nr. 299. – Zu Heinr. Hermelink, Die Disputationen Luthers, in WA 39 II, S. XI s. u. bei Anm. 12.

Wir kennen diese Thesen noch immer nur auf Grund der Vorlage, die Knaake in der WA abdruckte, eben Riederers Nachrichten. Das Exemplar des Thesendrucks, das Riederer vorlag, ist verschollen, ein weiteres bis heute nicht bekannt geworden.⁶ An der Zuverlässigkeit des Abdrucks, den Riederer bot, ist kein Zweifel möglich, also auch nicht an der Richtigkeit der Verfasserangabe, die der Druck aufwies: D. M. L. Freilich notiert nun Riederer einen alten handschriftlichen Vermerk, der sich in seinem Exemplar der Thesen befand: Anno 19 Andreas Carol. praesedit respondente Nycasio Hertzbergensi. Dem Sprachgebrauch der Zeit entsprechend behauptet diese Bemerkung demnach, nicht Luther, sondern Karlstadt sei der Verfasser dieser Thesen und Nicasius Claji aus Hertzberg⁷ habe sie unter dem Vorsitz Karlstadts verteidigt.

Gegen diese Bemerkung hat der Herausgeber dieses Bandes, eben Knaake, – entsprechende Zweifel Riederers aufnehmend –, geltend gemacht: „Nicasius Claj aus Herzberg hat zwar am 26. August 1519, doch, soviel wir sehen, nicht unter Carlstadt, sondern unter Petrus Fontanus, der damals Dekan der theologischen Fakultät war, zu Wittenberg disputirt, unter Carlstadt aber nicht 1519, sondern am 14. Mai 1518“.⁸ Diese Argumentation spricht jedoch nicht wirklich gegen jene alte Notiz; sie geht nämlich von der verfehlten Annahme aus, der jeweilige Dekan habe auch notwendig den Vorsitz bei den Disputationen gehabt. Petrus Fontanus, zum Wittenberger Franziskanerkloster gehörender Professor an der Theologischen Fakultät, war vom 22. Juni 1519 ab Dekan. Unter seinem Dekanat fanden vier Promotionsdisputationen statt: Nicasius Claji zum Sententiar, Agricola und Melanchthon zum baccalaureus biblicus und Franz Günther pro formatura.⁹ Bei keiner dieser Disputationen wird im Liber decanorum der praesidens genannt. Nach den Statuten von 1508 wechselte das Präsidium bei jeder Promotion, die Reihenfolge ergab sich aus dem akademischen Alter.¹⁰ Auch vom Datum her ist es also sehr wohl möglich, daß die alte Notiz recht hat und es sich bei den dreizehn Thesen um von Karlstadt aufgestellte Sätze handelt, die er seinen Schüler Nicasius Claji verteidigen ließ. Daß sie von Fontanus stammen, ist

⁶ Auch *Josef Benzinger*, Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod, 1966, Nr. 85 ist kein weiteres Exemplar bekannt geworden; er kann nur die Druckbeschreibung von Riederer übernehmen, vgl. auch WA 1, 222 unter A.

⁷ Über ihn vgl. *Nikol. Müller*, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522, 2. Aufl., 1911, S. 358–364. – Es ist bloßer Eigensinn von *Müller*, wenn er S. 359 f. nur die Daten der eigentlichen Claji betreffenden Promotionsakte angibt, nicht jedoch die Daten der Disputationen.

⁸ WA 6, 25.

⁹ *C. E. Foerstemann*, Liber decanorum Fac. Theol. Viteberg., 1838, S. 21 f. – Über Fontanus oder Fontinus vgl. W Br. 1, 516 f. Anm. 31 (Lit.).

¹⁰ Lib. dec. (Anm. 9), S. 144. Vgl. auch die „Gebührenordnung“ de expensis promouendorum (cap. 8), p. 147, aus der nicht nur die Unterscheidung von Decanus und praesidens hervorgeht, sondern auch der erhebliche Unterschied in den Gebühren: der Dekan erhält bei der Promotion eines Sententiaris 10 Groschen, der praesidens einen Gulden!

auch deshalb ausgeschlossen, weil dieser erst nach 1522 zur Reformation übergang, die Thesen aber inhaltlich reformatorischen Charakter tragen.

Knaake hat nun freilich begreiflicher Weise auch geltend gemacht, es stehe „dem handschriftlichen das mindestens ebenso gewichtige Zeugnis des Druckes entgegen“. Aber in der gleichen Thesensammlung, die Riederer vorlag und der er die dreizehn Thesen entnahm, werden im Register 16 Thesen Karlstadt zugeschrieben, deren Überschrift im Kontext lautet: *Conclusiones decem et sex de divina gratie comparatione. D. M. L.*,¹¹ ohne daß bisher jemand auf den Gedanken gekommen wäre, diese Thesen wirklich Luther zuzuschreiben. Die Beweiskraft des „D. M. L.“ als Zeugnis gegen die handschriftliche Notiz mit ihrem sehr konkreten Hinweis auf Karlstadt ist damit aber erheblich eingeschränkt.

Heinrich Hermelink war sich in seiner Liste der Disputationen Luthers¹² der möglichen Zweifel an der Verfasserschaft Luthers zwar bewußt, meinte aber, die Thesen ließen sich, „wenn sie von Luther verfaßt sind, durchaus in die Fragestellung der ‚guten Werke‘ des Wiedergeborenen einreihen“. So schwierig sind offenbar auch theologische Stile zu unterscheiden! Für seine anschließende Frage: „Sind sie vielleicht unter Mitwirkung Melancthons entstanden?“ gibt er keine Begründung. Man kann vermuten, daß ihm allenfalls die „dazwischen gestreuten griechischen Worte“ innerhalb der Thesen dies nahelegten. Aber diese griechischen Brocken können genausogut von Karlstadt stammen, dessen Griechischkenntnisse schon früh belegt sind.¹³ Eine gleichartige Verwendung griechischer Wörter findet sich darüberhinaus sowohl in der *Defensio Andree Carolostadii adversus . . . Eckii monomachiam* von 1518 mehrfach¹⁴ wie auch in den bereits erwähnten 16 Thesen von 1519.

Sprechen schon diese Argumente zumindest für die Möglichkeit der Verfasserschaft Karlstadts, so ergibt sich deren Gewißheit mit ziemlicher Sicherheit, sobald man die zahlreichen Übernahmen von Gedanken, Begriffen und Wendungen aus augustinischem und pseudoaugustinischem Schrifttum erkennt, die in den Thesen vorliegen und für Karlstadt in jener Zeit typisch sind, wenn man außerdem einzelne Parallelen bei Karlstadt selbst beachtet. Es handelt sich um Augustins *De dono perseverantiae* und *De perfectione iustitiae hominis*, sowie um die pseudoaugustinischen Schriften *De fide ad Petrum* (= Fulgentius von Ruspe) und die *Libri hypognosticon*. Karlstadt hat sie damals stark verwertet,¹⁵ während sie zu dieser Zeit bei Luther, so-

¹¹ S. 66. – Im Register heißen sie: *de diuine gratie cooperatione*.

¹² WA 39 II, S. XI Nr. 10.

¹³ Vgl. *Barge* (Anm. 3) I, S. 28, ferner *meinen* Aufsatz, Karlstadts Protest gegen die theologische Wissenschaft, Festschrift zur 450-Jahr-Feier der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg I, S. 300.

¹⁴ Abdruck bei *Val. E. Löscher*, Vollständige Reformatio-Acta II, 1720, S. 108–171.

¹⁵ Vgl. *meine* Untersuchung, Karlstadt und Augustin (Anm. 3), S. 57*; obwohl Karlstadt Zweifel an der Echtheit der *libri hypognosticon* kannte, hielt er an ihr mit Emphase fest, vgl. ebd. S. 40, 25 ff.

weit ich sehe, entweder überhaupt keine Rolle spielen, wie die Libri hypognoticon, oder nur eine geringfügige, so de fide ad Petrum.

Dem ist nun Satz für Satz nachzugehen.¹⁶

Conclusio 1. Unigenitus dei filius incorporalis, incommutabilis, sibimet¹⁷ consubstantialis, et natura patri et spiritui sancto, coaeternus, 2. Calamitates¹⁸ nostras assumens, ‚factus‘ est ‚pro nobis peccatum‘, ut ‚de peccato‘ condemnaret ‚peccatum‘. (Vgl. 2. Kor. 5, 21. – Röm. 8, 3).

2.¹⁹ Et ‚nos‘ effecti ‚iustitia‘, non ex lege imperata, quia ex deo non est, sed ‚dei‘, que per beneficium dei datur et consummatur, Ut non sint terribilia et ‚gravia‘, sed ‚suavia‘ et levia dei precepta. (2. Kor. 5, 21. – 1. Joh. 5, 3. – Vgl. Matth. 11, 30.)

3. Itidem ‚factus‘ est ‚maledictum‘ ‚pro‘ maledictis, tametsi ipse eternaliter sit benedictus, Nec nos antea salvandi aut benedicendi quam damnati et maledicti. (Gal. 3, 13. – Vgl. Matth. 25, 34. 41.)

Die aus der Trinitätslehre genommenen Eingangsdefinitionen erinnern daran, daß De fide ad Petrum mit ausführlichen trinitarischen Darlegungen beginnt, unter denen der Begriff incommutabilis eine betonte Rolle spielt. So sehr These 2 und 3 mit neutestamentlichen Formeln gesättigt sind, so eigenständig und charakteristisch ist ihre eigentliche Zielrichtung: Nach These 2 besteht Gottes Gerechtigkeit im Geschenk der ermöglichten Erfüllung der Gebote; hinter der dritten steht der exemplarische Charakter des Heilswerkes Christi, das sich in unserem Weg zum Heil in umgekehrter Folge wiederholen muß, um für uns von Bedeutung zu werden.

4. Tanta est erga omnes homines dei bonitas, ut nostra velit esse merita que sunt ipsius dona, et pro his *que ipse largitus est*, eterna premia sit daturus, *sua enim coronat*²⁰ deus. Diese These erinnert in ihrer zweiten Hälfte deutlich an These 174 aus Karlstadts CCCLXX et apologeticae Conclusiones von 1518: Innumera alia sunt exempla ex quibus addiscere deberes, Deum hoc prestare: quod nos facere iussit nec alia sibi placere opera / quam *que ipse largitus est* / Nec aliquas prosequi actiones²¹ quam quas ipse inspiravit / suas prosequitur, suas adiuvat actiones / *sua* opera

¹⁶ Die nachstehende vollständige Wiedergabe der Thesen hat den Sinn, die Ausführungen auch ohne Heranziehung der WA lesbar zu machen; außerdem sind auf diese Weise die zahlreichen biblischen Wendungen ebenso wie die Übernahmen aus patristischen Vorlagen und die Parallelen bei Karlstadt selbst am leichtesten anschaulich zu machen. Knaake wies eine einzige Bibelstelle nach (zu These 13). Die Anklänge oder Übernahmen von biblischen Wendungen sind in Anführungszeichen gesetzt, die Beziehungen zwischen patristischen bzw. karlstadtschen Texten und dem Text der Thesen durch kursiven Druck kenntlich gemacht. Ein „vgl.“ bedeutet, daß bloß Anklänge an Bibelworte vorliegen. – Ich halte es übrigens für möglich, daß auch mein Nachweis der Vorlagen noch nicht vollständig ist.

¹⁷ Das ‚sibimet‘ ist mir nicht verständlich.

¹⁸ Text nach Riederer; WA: coaeternus, calamitates.

¹⁹ Der Riederer vorliegende Text wiederholte die 2.

²⁰ Riederer: coronet. Vgl. den Text bei Anm. 23!

²¹ Offbg. 14, 13?

non nostra coronat²² . . . Der letztgenannte Gedanke stammt aus Augustin, ep. 194, 5, 19; er fragt dort: Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia, et, cum Deus coronat merita nostra nihil aliud coronet quam munera sua?²³ Für die Gleichung merita = dona läßt sich auf Augustin, ep. 186, 3, 10 verweisen: ipsum hominis meritum donum est gratuitum.²⁴ Karlstadt kannte und benutzte nachweislich beide Briefe.²⁵

Mit These 5 beginnt De fide ad Petrum unmittelbar wirksam zu werden.

5. *Firmissime* credendum, nullum hominem accepturum benedictionem eternam, quem (etiam nolentem et contradicentem) non fecerit deus, *vas misericordiae bonitate sua gratuita*, et *ante mundi constitutionem*, *in adoptionem filiorum dei predestinatus a deo eiusque fuerit vestigia secutus*. (Vgl. Röm. 9, 23. – Eph. 1, 4f. – 1. Petr. 2, 21).

Schon das einleitende *firmissime* ist für De fide ad Petrum, eine Glaubenslehre im Abriß, charakteristisch; es kehrt dort ständig wieder. Hinter der These selbst steht cap. 35, 78 (= Regula 32): *Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnes quos vasa misericordiae gratuita bonitate Deus facit, ante constitutionem mundi in adoptionem filiorum Dei praedestinos a Deo . . .*²⁶ Zu beachten ist freilich, daß in unserer These die Aussagen über die Prädestination ergänzt werden durch die Bedingung der Nachfolge Christi, womit der Gedanke, der hinter der 3. These steht, erneut aufgenommen wird. Bezeichnenderweise geschieht dies durch Anspielung auf 1. Petr. 2, 21, dessen Hauptbegriff der des exemplum ist: In hoc enim vocati estis: quia et Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini *vestigia eius*. Was im 1. Petr. Ziel der vocatio ist, wird im Zusammenhang der These zu ihrer Voraussetzung.

6. Predestinatis quoddam divinum munus et audiendi et intelligendi, quo ad fidem moveantur, datur. Reprobis autem non adhibentur, per que credere possent, obdurata enim eorum corda relinquuntur.

Diese These hat eine sachliche, wenn auch nicht wörtliche Entsprechung in cap. 32, 75 (= Regula 29) der gleichen Schrift.²⁷

7. Iustorum alii dum iusti sunt ex huius vite periculis, *ne malicia mutet intellectum eorum* auferuntur. Alii vero donec a iusticia cadunt in eisdem periculis vita productio tenentur. (Vgl. Sap. 4, 11. – Augustin, de dono persev. 10, 24 und 13, 32.²⁸) In Augustins De dono perseverantiae geht es

²² Zitiert nach dem Exemplar des Urdrucks in der Stiftsbibliothek in Zeitz (sign. 4 theol. 1450) C 1 v; dies Exemplar nicht bei E. Freys – H. Barge, Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas B. v. K., Zentralbl. f. d. ges. Bibl. Wesen Bd. XXI, 1904. – Die These auch enthalten in Joh. Eck, Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones (1518), hg. von Jos. Greving, Corp. Cathol. 1, 1919, S. 59.

²³ PL 33, 880; CV 57, 190, 12.

²⁴ PL 33, 820; CV 57, 53 s.

²⁵ Vgl. Karlstadt und Augustin (Anm. 3), Register S. 128.

²⁶ PL 40, 775 s.

²⁷ ebd., 775.

²⁸ PL 45, 1007 und 1012.

um den Nachweis, daß auch das Beharren im Glauben nicht Verdienst, sondern Gnade sei. Zu den dort diskutierten speziellen Problemen gehört die Frage, warum es einerseits Tyrus und Sidon im jüngsten Gericht erträglicher gehen werde als Chorazin und Bethsaida, andererseits aber eben die Taten Jesu hier und nicht dort geschehen seien (Matth. 11, 20 ff.). Augustin berichtet von einem disputator, dessen Antwort lautete, Jesus habe den Abfall der Tyrer und Sidonier vom Glauben vorausgesehen und ihnen darum die Barmherzigkeit erweisen wollen, sie vor solch großer Sünde zu bewahren. Als Möglichkeit der Bewahrung wird in diesem Zusammenhang mit Sap. 4, 11 auf einen frühen Tod hingewiesen: (iustus) . . . raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, und im Sinne des Disputators gefragt: Warum wurde den Tyrern und Sidoniern nicht ebenso geholfen, daß sie glaubten und alsbald hinweggenommen wurden, *ne malitia mutaret intellectum eorum*? Erst dies und nicht schon die Bibelstelle selbst ist genau die Formel der These; diese verrät freilich nicht die schwierige und spezielle, freilich spekulative Problematik des Kontextes von De dono perseverantiae. Die These beschränkt sich vielmehr darauf, zu behaupten, auf jeden Fall werde der göttliche Ratschluß der doppelten Prädestination durchgehalten, sei es mit Hilfe der Lebensverkürzung, um keine Möglichkeit des Falls zu lassen, sei es durch die Lebensverlängerung, um eben diese Möglichkeit des Falls zu verwirklichen. Mit diesem zweiten Satz der These nimmt ihr Verfasser Ausführungen Augustins auf, in denen dieser von den regenerati sagt: alios perseverantes usque in finem (Matth. 10, 22) hinc ire, alios quousque decidant hic teneri, qui utique non decidissent, si antequam laberentur hinc exissent (13, 32).²⁹

In These 8 wird wieder auf Sätze aus De fide ad Petrum zurückgegriffen.

8. *Parvuli sine sacramento sancti baptismatis de hoc seculo transeuntes, nisi pro Christi nomine suo sanguine baptisentur, eterni ignis sempiterno supplicio eternaliter cruciantur.*

Dabei handelt es sich um cap. 30, 73 (= Regula 27) und 27, 70 (= Regula 24). An der ersten Stelle heißt es: Firmissime tene, . . . exceptis illis qui pro nomine Christi suo sanguine baptizantur, nullum hominem accepturum vitam aeternam,³⁰ an der zweiten: Firmissime tene, . . . etiam parvulos . . . qui . . . sine sacramento sancti Baptismatis . . . de hoc saeculo transeunt ignis aeterni supplicio sempiterno puniendos.³¹

Das Verb, mit dem These 8 schließt, cruciantur, begegnet in der unmittelbaren Vorlage, d. h. bei Fulgentius, in diesem Zusammenhang noch nicht. Es stammt vielmehr aus der scholastischen Diskussion dieses Satzes und wird daher in einer auf diese Diskussion anspielenden und den gleichen Sachverhalt ansprechenden These von Karlstadts CCCLXX et apologeticae Conclusiones verwendet. Dort lautet These 264: Si August(inus): non sensit parvulos in originali decedentes / perpetuo igne cruciari / eum non intel-

²⁹ ebd., 1012.

³⁰ PL 40, 775.

³¹ ebd., 774.

lexerunt scholastici (qui defenduntur) dicentes / quod excessive locutus sit.³² In These 266 wird De fide ad Petrum 27, 70 dann auch im Wortlaut angeführt.

These 9 nimmt das Stichwort der vestigia aus These 5 erneut auf.

9. Vestigia Christi sequitur, qui ‚gaudium‘ in tribulatione ‚existimat‘, ob id pacienter insidias inimicorum suffert, in adversis non frangitur sed sperat, in prosperis non extollitur sed timet. (Jak. 1, 2. – Vgl. Röm. 5, 3 f.)

Wie der Schluß von These 5 über die Vorlage hinausging, also wohl eigene Ergänzung des Verfassers war, so dürfte auch diese These ohne Vorlage formuliert sein, freilich Entfaltung von 1. Petr. 2, 21 sein wollen.³³ Der

³² (s. Anm. 22) C iv v. – Zu der Wendung ‚quod excessive locutus sit‘ (scil. Augustinus) vgl. jetzt *Leif Grane*, Contra Gabrielem, Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517 (Acta Theologica Danica IV), 1962, S. 369 f., 383. – Zu weiteren Belegen bei Luther vgl. noch den Revisionsnachtrag zu WA 30 II, 688, 29 f. (1967), ferner WA Br 12 (1967), 387, 12 ff., wo nunmehr Luthers Vorrede zu De spir. et lit. auch in der WA abgedruckt ist. – Zur Sache vgl. auch *Leif Grane*, Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation, Studia Theologica 22 (1968), 29–49, speziell S. 32. – Karlstadts Thesen 264–268 zeigen, was weder *Grane* (S. 370) noch *ich* (Karlstadt und Augustin, S. 22*) bisher gewußt haben, daß es bei der Auseinandersetzung um den Augustinus excessive locutus gar nicht um den originalen Augustin ging, sondern eben um Pseudo-Augustin, d. h. Fulgentius; denn die von *Grane* nachgewiesene scholastische Diskussion (vgl. S. 383) bezieht sich, wie er gezeigt hat, auf den bei Anm. 31 zitierten Satz; dieser steht aber nicht, wie *Grane* meint, in Augustins Enchiridium c. 23, sondern eben in De fide ad Petrum. Bei Bonaventura, Sent. II, d. 33 art. 33 q. 1 (Op. omnia, Quarracchi 1885, II, 793) beginnt die Erörterung, utrum parvuli decedentes in solo originali puniuntur poena ignis materialis mit dem für diese Meinung sprechenden „Augustin“-Zitat: 1. Augustinus de Fide ad Petrum: „Firmissime tene etc.“, dessen Verfasser die Editoren in ihrem Scholion S. 795 schon nachwiesen. In der Entfaltung dieses Satzes taucht dann bei Bonaventura bereits das cruciari auf. Seine Gegenargumente beginnen mit dem Hinweis auf Aug., Enchir. 93, 23: Mitissima sane eorum erit poena, qui praeter peccatum, quod originaliter traxerunt, nullum insuper addiderunt“ (vgl. ed. *Otto Scheel*, 2. Aufl. 57, 30 ff.) – Duns Scotus, super sec. sententiarum, Nürnberg, Koburger 1481, Dist. 33 (neuere Ausgaben waren mir nicht zugänglich), bringt als Stellenangabe für das Firmissime tene etc.: Aug. enche. xxiiiij (sic! er zählt also die regulae), ohne es von dem gleichfalls als Aug(ustinus) enche, zitierten echten Enchiridium ad Laurentium außer durch das Fehlen einer Zählung zu unterscheiden. Deutlich geschieht dies dagegen bei Gregor von Rimini (super I. et II. sent., 1522, II d. 30, 31 etc. q. 3 fol. 115 v L: „Aug. in enchi. d. Mitissima sane etc.“ und: Aug(ustinus) . . . de fi. ad Pe. Firmissime inquit tene etc.“, desgl. bei Biel II d. 33 q. un. dub. 2 (K) „de fi. ad pe. c. xxiiiij“ und „ench.“, wobei letzteres freilich in seinem Zitat aus Bonaventura steht. – Dogmengeschichtlich gesehen ist dieser Streit also aus dem Widerspruch zwischen Pseudo-Augustin, in diesem Falle Fulgentius, und Augustin selbst entstanden; es „grauste“ also Bonaventura faktisch vor Fulgentius und nicht vor Augustin, wie *Grane*, S. 370, annimmt, zumal dieser nicht nur im Enchiridium, sondern auch in de pecc. mer. I, 16, 21 CV 60, 20 s. für die ungetauft sterbenden Kinder eine damnatio omnium mitissima annahm.

³³ 1. Petr. 2, 21 in für Karlstadt sehr bedeutsamem Zusammenhang: Defensio (s. Anm. 14) VIII, Löscher II, 126, vgl. auch *Friedel Kriebbaum*, Grundzüge der Theologie Karlstadts (Theol. Forschung, Wissenschaftl. Beiträge zur kirchl. evang. Lehre 43) 1967, S. 51, Anm. 107.

Anklang an Jak. 1, 2 erinnert an Karlstadts Hochschätzung des Jakobusbriefes, die bekanntlich dann einen Kontroverspunkt zwischen ihm und Luther darstellte.³⁴

These 10–13 sind dem Thema: Der Mensch als imago und similitudo Dei gewidmet.

10. ‚*Homo*‘ ‚ad imaginem‘ et similitudinem dei vitamque eternam possidendam creatus, ‚invidia‘ ‚diaboli‘ ornamentis morum spoliatus, libero arbitrio vulneratus, solus etiam divina lege adiutus ad requirendum medicum, quo sanaretur, non sufficit. (Vgl. Sap. 2, 23 f. – Pseudo-August., Libri hypogn. III, 8, 11³⁵).

Die Libri hypognosticon, auf die die These in ihren wesentlichen Aussagen zurückgeht, sind eine wohl aus der Mitte des 5. Jahrhunderts stammende Widerlegung der pelagianischen Irrlehren; sie galten seit dem 8. Jahrhundert als augustinisch, müssen ihrem Gehalt nach aber eher als semipelagianisch beurteilt werden.³⁶ In dem herangezogenen Kapitel findet sich eine voll allegorisierte Auslegung der Geschichte vom barmherzigen Samariter, in die die ganze Heilsgeschichte vom Fall Adams bis zum Jüngsten Gericht hineingelesen wird. Der ‚*homo quidam*‘ (Luk. 10, 30) steht dementsprechend für das menschliche Geschlecht als ganzes, der Abstieg von Jerusalem nach Jericho ist der Weg vom Paradies in diese Welt usw. Die Räuber werden als der Teufel (samt seinen Engeln) verstanden, von dem es dann heißt: ‚*diabolus humanum genus despoliavit et vulneravit, morum scilicet ornamentis*.‘ Schon am Eingang des Kapitels war der Mensch beschrieben als ‚*homo vulneratus libero arbitrio*.‘ Nun liegt er da als Verwundeter, quia vires ei propriae ad surgendum, quo sanandum se, medicum, id est Deum, requireret, non sufficiebant. Priester und Levit werden dann als Gesetz und Propheten gedeutet und die Unzulänglichkeit des Gesetzes mit Paulusstellen und aus dem Hebräerbrief begründet. – Man sieht, daß auch hier die eigentliche Aussage der These in einem Destillat eines ganzen Abschnitts besteht; auf den Verfasser der Thesen selbst geht aber anscheinend die Hineinnahme von Sap. 2, 23 f. zurück.

Die folgenden drei Thesen entfalten das in These 10 angeschlagene Thema von imago und similitudo unter dem Gesichtspunkt von Zerstörung und Wiederherstellung (so im Blick auf die imago) bzw. von endgültiger Vollendung in Gerechtigkeit und Liebe (im Blick auf die als Ziel verstandene similitudo). Dabei dürfte These 11 eigene Formulierung des Verfassers sein, wofür vor allem die griechischen Wörter sprechen, die kaum einer patristischen Vorlage entstammen werden. These 12 lehnt sich dagegen eng an Ausführungen Augustins in De perfectione iustitiae hominis, einer der inhaltlich antipelagianischen Schriften, an.

11. Est autem imago illa terrenorum affectuum labe detrita, vitii deturpata, penalitatie obnoxia. Renovatur tamen in mente creditium per

³⁴ Barge (Anm. 3) I, 197.

³⁵ PL 45, 1628.

³⁶ Friedr. Loofs, Art. Semipelagianismus, in: Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., 18, 198 f.

,testamentum novum^f, quod scribitur in cordibus fidelium, ut absque κακία homo vivere possit, ἀναμάρτητος^f nequaquam. (Vgl. Hebr. 8, 8. 10. – Joh. 8, 7: Hapax legomenon im NT!) Die deutliche Beziehung auf Hebr. 8, 8. 10 läßt erkennen, worum es dem Verfasser eigentlich geht: Die Wiederherstellung des zerstörten Gottesbildes besteht darin, daß das Gesetz Gottes in die Herzen der Glaubenden eingeschrieben wird.

12. *Penalis illa viciositas ex libertate subsecuta fecit peccati habendi duram necessitatem, donec tota sanetur infirmitas et accipiatur tanta libertas, in qua sicut necesse est permaneat bene vivendi³⁷ voluntas, ita sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas.* (Aug., De perf. iust. hom. 4,9.³⁸)

In der Schlußthese ist im ersten Satz von der Heilung der imago die Rede, im zweiten von der Erlangung der similitudo, die beide nicht gleichgesetzt werden dürfen.

13. Illa ,de die in diem^f sanatur per gratiam ,carnem^f ,cum^f ,concupiscentiis^f crucifigendo. Hanc consequimur, dum ,mortale hoc induerit immortalitatem^f et corruptio ,in corruptionem^f, ut absorbeatur ,mors in victoria^f et consequatur plena iustitia καὶ ἡ τελεία ἀγάπη. (Vgl. 2. Kor. 4, 16. Gal. 5, 24. 1. Kor. 15, 54. 53. 54. 1. Joh. 4, 18.)

Auch hinter dieser These steht ein Abschnitt aus den Libri hypognosticon, wenn auch nicht so auffällig wie bei These 10, und eigentlich auch nur hinter ihrem zweiten Satz, also der Aussage über die Erlangung der similitudo. Es heißt in Lib. hypogn. III 13, 30 im Anschluß an Phil. 3, 12 ff.: Quidquid ergo homo in praesenti fuerit consecutus, donum est, non meritum. Cum autem corruptibile hoc induerit incorruptelam, et mortale hoc induerit immortalitatem, ubi iam nulla erit malorum cupiditas, sed perfecta iustitia, ut Deus sit omnia in omnibus, tunc meritum reddetur iustis secundum opera sua.³⁹ Gewiß stehen die Formulierungen aus 1. Kor. 15 in der These selbst dem Vulgatatext insgesamt etwas näher als ihrer Wiedergabe in den Lib. hypogn., aber die entscheidende Aussage über die Vollendung und ihren Inhalt, mit der die ganze Thesenreihe schließt: plena iusticia καὶ ἡ τελεία ἀγάπη wirkt doch wie eine Entfaltung der perfecta iustitia aus dieser Vorlage.

Im Vorstehenden ist, abgesehen von unmittelbaren Parallelen in Karlstadt-Texten selbst, bewußt darauf verzichtet worden, die 13 Thesen von der Theologie Karlstadts her zu interpretieren; sie sollten zunächst in ihren eigenen Aussagen zu Wort kommen. Die vorgelegten Fakten, sowohl in bezug auf die Überlieferung der Thesen wie auf ihren Inhalt, lassen aber keine andere Erklärung zu, als daß Karlstadt ihr Verfasser ist. Ihre theologischen Aussagen sind in ihrem Gehalt ohne weiteres mit dem Bild der Theologie

³⁷ Augustin: beate vivendi. Zu der Wendung bene vivendi vgl. Karlstadts Kommentar zu De spir. et lit. (Anm. 3), S. 30, 17 und 38 f., zur Sache *Kriechbaum* (Anm. 33), S. 49, wo freilich Belege für das bene vivendi fehlen.

³⁸ CV 42, 8, 17 s; 9, 5–8. Ich verdanke diesen Nachweis einer Mitteilung von Herrn Dr. H. U. Delius aus den Materialien Georg Buchwalds.

³⁹ PL 45, 1636 s.

Karlstadts zu vereinen, wie es sich in seinen frühesten reformatorischen Äußerungen darstellt, d. h. seinen 151 Thesen und dem Kommentar zu *De spiritu et litera*, und wie es, die weiteren Schriften heranziehend, *Friedel Kriebbaum* in ihrer Darstellung der „Grundzüge der Theologie Karlstadts“⁴⁰ in den Kapiteln „Gesetz und Evangelium“ und „Das Leben in der Liebe zu Gott“ gezeichnet hat.

Die nachgewiesenen Vorlagen und Beziehungen ermöglichen abgesehen von dem, was sie zur Interpretation der Thesen selbst beitragen, vermutlich auch eine Vorstellung von dem, was zu ihrer Verteidigung durch Nicasius Claji am 26. August 1519, morgens 7 Uhr, vorgebracht worden ist.

⁴⁰ Vgl. Anm. 33.

QUELLEN

Der Nachlaß des Kirchenhistorikers und Bischofs Karl Josef v. Hefeles (1809-1893)

Von Rudolf Reinhardt

Karl Josef v. Hefeles, Professor der Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen (1837-1869) und Bischof von Rottenburg (1869-1893), stand schon zu Lebzeiten des öfteren im Mittelpunkt des Interesses.¹ Anlaß dafür war nicht nur seine bekannte „Conciliengeschichte“.² Das spannungsreiche Leben zog sich von den kämpferischen, ultramontanen Anfängen unter dem Einfluß Johann Adam Möhlers über eine gewisse Ernüchterung im Jahrzehnt nach 1860, bis hin zur resignierten Zurückhaltung des Alters. Einen besonderen Akzent setzte die Stellung Hefeles im dramatischen Konflikt auf und nach dem Vatikanischen Konzil.³ Als der Bischof nach langem Zögern am 10. April 1871⁴ die Dekrete in der Diözese Rottenburg verkünden ließ, empfanden viele der alten Freunde dies als Verrat, die Verteidiger des neuen Dogmas feierten den Entschluß hingegen als „Bekehrung“. Dabei trifft keine der beiden Deutungen. Hefeles innere Entwicklung hatte ihn keineswegs zum kämpferischen Exponenten der Minorität auf dem Konzil prädestiniert. Wenn er sich trotzdem hart engagierte, dann war dies eine Folge des Schocks, den er während der Verhandlungen in Rom erleben mußte. Dazu kam eine angeborene Freude an Disput und Widerspruch, wie auch die Neigung zu deutlichen und gelegentlich vorschnellen Äußerungen. Schon diese Eigenheiten machen es verständlich, daß nach 1870 auch Hefeles Verhalten von altkatholischer Seite in die Polemik mit den römischen Katholiken hineingezogen werden konnte. Das ostentative Zögern des Bischofs zwischen der Abstimmung in Rom und der Verkündigung der

¹ Über ihn H. Tüchle in NDB VIII (1969) 199-200.

² Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet. 7 Bde. Freiburg/Breisgau (Verlag Herder) 1855-1874. Zweite, verbesserte Auflage 1873-1890. Band 5 und 6 besorgt von A. Knöpfler. Die Fortsetzung, Band 8 und 9, besorgte J. Hergenröther. 1887, 1890.

³ Dazu vor allem A. Hagen, Hefeles und das Vatikanische Konzil, in: ThQ 123, 1942, 223-252; derselbe, Die Unterwerfung des Bischofs Hefeles unter das Vatikanum, ebenda 124, 1943, 1-40.

⁴ Der Text des Bischöflichen Erlasses wurde veröffentlicht von A. Hagen, ebenda 38-40.

Dekrete in der Diözese Rottenburg, wie auch die Korrespondenz mit Freunden jener Zeiten boten willkommene und leicht eingängliche Argumente. Nicht selten wurden dadurch die Mitstreiter jener drangvollen Jahre bloßgestellt. Manche Äußerungen des impulsiv reagierenden Bischofs wirkten jetzt peinlich. So mußte dieser 1890 zu seinem Schrecken erfahren,⁵ daß einige Zeit zuvor seine Briefe an Döllinger aus den Jahren 1869–1871 veröffentlicht worden waren.⁶

Der Bedeutung Hefels in der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts entspricht das Interesse der wissenschaftlichen Nachwelt. Daran ergab sich immer wieder die Frage nach dem Schicksal seines handschriftlichen Nachlasses (Briefe, Manuskripte, Tagebücher). Eine klare Antwort wurde bislang nicht gegeben. Sie ist aber sehr einfach: Hefeles hat kurz vor dem Tod, mit wenigen Ausnahmen, alle Papiere in seinem Besitz vernichtet. Ein ehemaliger Schüler und Mitarbeiter, der Rottenburger Domkapitular Franz Xaver Linsenmann (1835–1898), schreibt dazu: „Der Verewigte (sc. Hefeles) hat es seinem Biographen schwergemacht, ein Lebensbild . . . von ihm . . . zu entwerfen . . . Er hat nämlich selbst dafür gesorgt, daß schlechterdings, außer den Konzepten seiner sämtlichen Predigten, kein literarischer Nachlaß von ihm zurückblieb. Weder Briefe, die er erhielt noch Konzepte von Schreiben die er absandte, noch irgendwelche Notizen, Tagebücher, Repertorien wollte er hinterlassen. Aber daß er alle Briefe von den verschiedensten Lebensbereichen, aus Professoren- und Bischofszeit vernichtete, macht zwar seiner Demut alle Ehre, seinem Biographen aber Pein“.⁷

Da der Verfasser kürzlich die Reste des Nachlasses im Ordinariatsarchiv Rottenburg⁸ geordnet hat, scheint es angebracht, auch hier kurz die Geschichte der Papiere zu schildern und die noch vorhandenen Teile zu verzeichnen.

Die oben zitierte Bemerkung Linsenmanns kann nach Abschluß der Repertorisierung der Papiere etwas modifiziert werden. Hefeles hat bei seiner Vernichtungsaktion nicht nur die Predigtentwürfe, sondern auch Urkunden aus dem Leben der Eltern und Geschwister, wie aus der eigenen Laufbahn verschont. Andere Stücke scheinen seiner Aufmerksamkeit entgangen zu sein. So wurden nach seinem Tode Briefe gefunden, die an versteckter Stelle (z. B.

⁵ R. Reinhardt, J. J. I. v. Döllinger und K. J. v. Hefeles, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 33, 1970, 439–446.

⁶ J. F. v. Schulte, Der Altcatöolizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Gießen 1887, 215–236. – Felix Himpel, ein ehemaliger Tübinger Kollege und Mitstreiter in den Jahren um das Vatikanische Konzil, berichtet von einer Äußerung Hefeles, wonach durch einen „Schurkenstreich“ der „eine oder andere“ seiner Briefe an die Öffentlichkeit gekommen sei (I. Rohr, Aus Himpelbriefen, in: Rottenburger Monatsschrift für praktische Theologie 12, 1928/29, 225–231, 231).

⁷ Zitiert nach der ursprünglichen Fassung des Linsenmann'schen Entwurfs, Einleitung (1. Doppelblatt), in: *Diözesanarchiv Rottenburg, Sammlung Linsenmann „Biographie Hefeles“*, Bündel 7, Umschlag 1.

⁸ Nach Abschluß der Ordnungsarbeiten wurde ein ausführliches Repertorium angelegt.

in Büchern⁹⁾, als Notizzettel¹⁰ oder als Predigt-Konzeptpapier¹¹ vom Feuer verschont geblieben waren. Auch eine kleine Sammlung mit Briefen und Akten aus dem Vorbesitz Johann Sebastian v. Dreys, die an Hefeles gekommen war, existiert noch heute.¹²

Das Bedauern Linsenmanns hatte einen realen Hintergrund. Als Schüler, Kollege (1867–1869) und Mitarbeiter des Bischofs (1889–1893) wollte er den Toten durch eine Biographie ehren. Um den Verlust der wichtigsten Quellen ausgleichen zu können, mußte er die Freunde, Verwandten und Bekannten Hefeles um Zeugnisse zu Leben und Werk bitten. Das Echo war recht unterschiedlich.

Einen Neffen des Bischofs, Dr. Emil Hefeles (1838–1921), den späteren Präsidenten des katholischen Kirchenrats in Stuttgart, schrieb der Domkapitular am 18. Februar 1894¹³ an. Emil Hefeles antwortete zwei Tage später und übersandte eine „kleine Auswahl von Briefen“ (20 Stück), fügte jedoch hinzu: „Es ist nicht der zehnte Teil von den Briefen, die ich pietätvoll aufbewahre, von denen aber die meisten teils nur ganz familiäres Interesse bieten, teils so sehr vertraulicher Natur sind, daß ich mich zu einer Mitteilung nicht entschließen konnte“. Gleichzeitig bat er um baldige Rückgabe.

Ein ehemaliger Schüler aus der Erdiözese Köln, Domkapitular Josef Aldenkirchen¹⁴ in Trier, übersandte alle Briefe des Bischofs, die er finden konnte. Im Februar 1895 folgte eine weitere Sendung (2 Stück). Gleichzeitig übergab Aldenkirchen jene Korrespondenz, die entstanden war, als er 1883 zu Hefeles Goldenem Priesterjubiläum die Glückwunschadresse ehemaliger Schüler aus den deutschen Diözesen organisiert hatte. Ein anderer Schüler, Alois

⁹ So z. B. der undatierte Brief Aberles an Hefeles (siehe unten S. 368).

¹⁰ So der Brief des Generalvikariats Münster vom Jahre 1871 (vgl. unten S. 369).

¹¹ Die wichtigsten Beispiele sind: Syndikus Adolf Vogt an Hefeles, 1874 Februar 2, in Karfreitagspredigt 1874; Dr. Ferdinand Probst, Professor in Breslau, an Hefeles, 1873 März 17, in Karfreitagspredigt 1873; Brief Augustin Theiners an Hefeles, 1869 Januar (?) 16, in Predigt auf Septuagesima 1869.

¹² R. Reinhardt, Korrespondenz aus dem Nachlaß Johann Sebastian v. Dreys, in: ThQ 149, 1969, 389–391.

¹³ Der jeweilige Fundort der im Folgenden zitierten Briefe und Briefsammlungen wird nicht eigens angegeben; die Stücke erscheinen allesamt in der im Anhang folgenden Aufstellung.

¹⁴ Kaspar Anton *Joseph* Aldenkirchen. Geb. 1844 in Bonn, Priesterweihe 1868 in Köln, Pfarrvikar und Rektor in Viersen, Domkapitular in Trier 1892, gest. 1904. Aldenkirchen hatte vor seiner Priesterweihe einige Zeit in Tübingen studiert und war dabei in engen Kontakt vor allem mit Hefeles, Kuhn und Himpel gekommen. Als Alumnus und Subdiakon versuchte er im März 1868 durch eine Zuschrift an das *Deutsche Volkesblatt* in Stuttgart, sich in die Auseinandersetzungen während der „Rottenburger Wirren“ einzuschalten. Im begleitenden Schreiben an den Redakteur und Herausgeber Dr. Stefan Uhl schreibt er: „... denn meine hochverehrten Tübinger Lehrer, namentlich die beiden Herren v. Kuhn und v. Hefeles, sind mir ans Herz gewachsen und jede ihnen widerfahrende Kränkung schmerzt mich sehr“ (eigenhändige Ausfertigung im *Diözesanarchiv Rottenburg*). – Zu A. vgl. auch E. Hegel, Domprobst Karl Josef Holzer von Trier (1800–1885). Beiträge zu seiner Charakteristik, in: Festschrift für Alois Thomas. Trier 1967, 151–162, 158 (Freund v. F. X. Kraus; allen Extravaganzen abgeneigt).

Knöpfler (1847–1921), Professor der Kirchengeschichte in München, ließ Linsenmann Abschriften von fünf Hefe-Briefen anfertigen. Aus dem Nachlaß eines weiteren Schülers, Eduard Vogt (1814–1880), wurden zwei Briefe samt den einschlägigen Aufzeichnungen aus einer Selbstbiographie Vogts beige-steuert. Dem Tagebuch des Syndikus Adolf Vogt, der bei der Wahl Hefeles zum Bischof 1869 Protokollführer gewesen war, konnten einige Notizen entnommen werden. Aus dem Nachlaß des langjährigen Redakteurs des Deutschen Volksblatts in Stuttgart, Dr. Stefan Uhl (1824–1880), scheinen zwei umfangreiche Faszikel mit Korrespondenz aus den Jahren 1861–1876 übergeben worden zu sein; darunter befanden sich 25 Briefe Hefeles. Eine weitere Sammlung kam aus dem Nachlaß eines alten Tübinger Freundes, des Germanisten Adelbert v. Keller (1812–1883). Vor allem einige Briefe aus Rom (1869/70) verdienen hier Beachtung. In dieser Sammlung waren auch Briefe an den Bischof von dritter Seite erhalten geblieben. Keller hatte nämlich 1876 seinen Freund um Autographa berühmter Zeitgenossen gebeten. Hefe-le hatte daraufhin einige (inhaltlich belanglose) Stücke geschenkt,¹⁵ die wir wahrscheinlich mit den Briefen von Bischof Roskovány (1867), Kardinal v. Hohenlohe (1873) und Abt Maurus Wolter (1874) identifizieren können. Später scheinen noch die Briefe von Bischof Dupanloup (1870) und Kardinal Schwarzenberg (1877) gefolgt zu sein. Aus dem Nachlaß eines anderen Freundes, Dr. Albert Werfer (1815–1885), kam ein Faszikel, der u. a. 44 Briefe Hefeles enthielt.

Sechs weitere Schreiben Hefeles, die Linsenmann ebenfalls übergeben wurden, tragen keinen Adressaten. Sie sind an eine „Exzellenz“ gerichtet. Einige Notizen in den Briefen machen wahrscheinlich, daß dies Staatsminister a. D. Josef Freiherr v. Linden gewesen ist. Hilfe für seine Arbeit versprach sich Linsenmann auch vom Verlag Herder in Freiburg. Dort hatte Hefe-le nicht nur seine Konziliengeschichte verlegt; er war durch lange Jahrzehnte hindurch Freund und Berater Benjamin Herders (1818–1888) gewesen. Am 15. März 1894 versprach der Verlag, Abschriften der interessantesten Stücke aus der erhaltenen Korrespondenz (insgesamt 4 Faszikel) herstellen zu lassen. Gleichzeitig bekundete er sein Interesse an der geplanten Biographie. Es dauerte allerdings zwei Jahre, ehe die Abschriften übersandt wurden (Brief des Verlags vom 16. April 1896).¹⁶ Die Tatsache, daß dieser Bestand sehr interessante Nachrichten bot, mag Linsenmann die lange Verzögerung schmackhafter gemacht haben.

Ob dem Biographen weitere, durch ihren Umfang erwähnenswerte Fonds zugänglich gemacht wurden, läßt sich nicht mehr feststellen. In den heute

¹⁵ Brief Hefeles an Keller, 1876 November 30.

¹⁶ Die Abschriften wurden in doppelter Ausfertigung (Durchschrift) angefertigt. Sie füllen insgesamt 122 Seiten. Zwei Briefe Herders, deren Originale wohl in Hefeles Handexemplar der Konziliengeschichte erhalten geblieben sind, geben die Möglichkeit, die Arbeitsweise des Kopisten zu beleuchten. Während dieser den Brief von 1867 August 20 überhaupt nicht erwähnt, bietet er vom Schreiben 1867 August 1 lediglich einen kurzen Auszug, der nicht alles enthält, was uns heute interessiert. Zur besseren Veranschaulichung sollen die beiden Texte nebeneinander abgedruckt werden.

(Forts. Anm. 16)

Auszug

Freiburg, 1. August 1867

räth dringend von der Pariser Reise ab, da H.(efe) dadurch seinen Zustand verschlimmern möchte.

Er solle doch lieber aufs Land gehen und sich einige Zeit ruhig halten . . .

Durch alle 6 Bände der Conciliengeschichte sei consequent die zu Anfang des Drucks gegebene Weisung durchgeführt, nie t zu setzen wenn ein t nachfolgt, also: setze, hingegen: setzen.

Original

Freiburg, 1. August 1867

Verehrtester Herr Professor!

Zuvörderst meinen besten Dank für Ihre freundliche Mittheilung bezüglich der Klassiker-Ausgabe, wozu das Projekt nicht von Lindemann, sondern von mir ausgegangen ist. Ich werde Ihre Gründe gegen das Unternehmen ernst erwägen, bevor ich mich dazu fest entschließe. Mit Leidwesen habe ich vernommen, daß Sie nicht wohl sind. Da Sie an Schwindel und Kopfweh leiden, erlaube ich mir, Ihnen dringend zu rathen, nicht nach Paris zu gehen, weil nach allem, was ich von solchen, welche in jüngster Zeit dort waren, gehört habe, der Besuch von Paris gegenwärtig nicht nur keine Erholung, sondern wenn man sich auch noch so ruhig hält, höchst angreifend und ermüdend ist. Ich befürchte Sie verschlimmern Ihren Zustand durch die Reise. Gehen Sie lieber in die Schweiz, oder sonst wohin aufs Land und halten Sie sich einige Zeit ruhig, das wird Sie erfrischen und neu beleben. Daß Sie nicht zu der Versammlung hierherkommen, bedaure ich sehr, verwundert mich aber nicht, da ich Ihre Abneigung gegen dergleichen Zusammenkünfte kenne.

Die Nummern des „Deutschen Volksblatts“ und der Wiener (?) Literaturzeitung sind augenblicklich nach Empfang Herrn Dr. Kraus zugestellt worden, der noch einige Wochen hierzubleiben gedenkt. Anbei die Rechnung über das Werk von Hübsch quittiert zurück. Die Vollendung des 6. Bandes der Conciliengeschichte wird bestmöglich beschleunigt. Ihrer zu Anfang des Drucks gegebenen Weisung gemäß, wird nie t gesetzt wenn t nachfolgt; folgt aber kein t, so steht immer tz. „Er setzte, wir setzen“. Diese, wie gesagt von Ihnen gegebene Regel ist consequent durch alle 6 Bände durchgeführt.

Ihre Weisung vom 6. Band nur 4 Exemplare binden zu lassen und den Herren Alzog, Dieringer, Döllinger je 1 Exemplar broschirt zu schicken, wird pünktlich ausgeführt werden. Ich mache Sie übrigens darauf aufmerksam daß außer den Genannten auch die Herren Haas, Fritz, Reisach und Walter in Bonn den

erhaltenen Resten der Materialien finden sich, abgesehen von den bereits genannten Sammlungen, nur noch Einzelstücke, meist aus dem Raum der Diözese Rottenburg. Einige Quellen scheinen schließlich der Registratur des Bischöflichen Ordinariats entnommen, später jedoch nicht mehr reponiert worden zu sein.

Im Nachlaß von Generalvikar DDr. Hagen (1889–1963) tauchte kürzlich eine weitere einschlägige Sammlung auf: 10 Briefe Hefeles an Franz Xaver Bullinger und 86 Briefe an Joseph Eisenbarth. Es ist fraglich, ob diese Stücke seinerzeit schon Linsenmann zur Verfügung gestanden hatten. Aus archiv-technischen Gründen wurden sie aber trotzdem dem neuen Sammelbestand einverleibt.

Am 21. September 1898 starb Linsenmann als präkonisierter Bischof von Rottenburg. Er hinterließ das unvollendete Konzept der Biographie, die bis zur Mitte des Jahres 1870 reicht. Für die folgenden Abschnitte lag bereits Material vor. Das weitere Schicksal der Sammlung Linsenmanns (Quellen und Entwurf) läßt sich nicht in allen Einzelheiten rekonstruieren. Der Entwurf dürfte jedenfalls an Prof. Dr. Alois Knöpfler in München gekommen sein (wann?). Ein Brief der Redaktion der Münchener Neuesten Nachrichten vom 20. März 1909¹⁷ zeigt, daß Knöpfler sich damals rege für noch unbekannte Quellen zu Hefeles Leben und Werk interessierte. Zettel der Univer-

5. Band auf Auftrag von Ihnen durch mich erhielten.

Ob Abbé Bélét der rechte Mann für die Übersetzung der Conciliengeschichte ist, weiß ich nicht. Früher erhielt der vor 1 Jahr verstorbene Abbé Geschler die Autorisation zur Übersetzung, die er in der Verlagshandlung von Gaume Frères herausgeben wollte. An diese habe ich sogleich nach Empfang Ihrer Anfrage wegen Bélét geschrieben, ob sie das Unternehmen nach Geschlers Tod fallen gelassen, bis heute aber keine Antwort erhalten. Ich will nochmals an Gaume Frères schreiben und glaube, Sie sollen deren Antwort abwarten, bevor Sie entscheiden.

Mit freundlichsten Grüßen verehrungsvoll

Ihr ergebenster
Herder

Über die von Herder erwähnten Freixemplare des 6. Bandes der Conciliengeschichte gibt ein ebenfalls erhaltener Lieferschein von 1867 August 19 Auskunft. Die Empfänger der vom Verlag direkt versandten Freistücke waren die Kirchenhistoriker Johann Baptist Alzog (1808–1878) in Freiburg/Breisgau und Johann Josef Ignaz v. Döllinger (1799–1890) in München, der Dogmatiker Franz Xaver Dieringer (1811–1876) in Bonn, ein Schwager Hefeles, Karl Haas, Chefredakteur des „Sion“ in Augsburg, Schulinspektor und Pfarrer Joseph Anton Fritz in Rammingen (1818–1880) und Kardinal Karl August Graf v. Reisach (1800–1869) in Rom.

¹⁷ *Ordinariatsarchiv Rottenburg, Sammlung Linsenmann „Biographie Hefeles“, Büschel 8, Umschlag 6.*

sitätsbibliothek München aus den Jahren 1917 und 1918, die in die Materialsammlung zu Buch V geraten sind, machen Knöpfplers Arbeit an der Biographie deutlich. Auf ihn dürfte eine ebenfalls vorliegende Überarbeitung des Linsenmann'schen Entwurfs und die Abschrift der ausgearbeiteten Partien zurückgehen.

Einer mündlichen Mitteilung von Prof. Dr. Rupert Josef Geiselman (1890–1970) zufolge soll das Manuskript später an Regens Benedikt Rieg († 1941) gekommen sein. Sicher ist, daß sich der Entwurf samt Beilagen um 1930 in der Diözesanbibliothek Rottenburg befand, dann aber fast ganz vergessen wurde.¹⁸ Die von Linsenmann gesammelten Briefe scheinen teilweise verlorengegangen zu sein. Jedenfalls ist von der ersten Sendung Aldenkirkens nur noch ein Stück (1875) erhalten. Die Briefe und Notizen für Prof. Keller tauchten vor kurzem als eigener Bestand in der genannten Bibliothek auf. Die Predigtentwürfe Hefeles kamen wahrscheinlich zunächst in die Hand des Volksschriftstellers Konrad Kümmel (1848–1936), später sicher an Prof. DDr. Stefan Lösch (1881–1966) in Tübingen. Aus dem Nachlaß dieses Gelehrten wurden sie 1969 vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg erworben.

Im Jahre 1970 wurden die in Rottenburg vorhandenen Teile der Sammlung – Predigten, Biographie samt Beilagen, Keller-Korrespondenz – dem Diözesanarchiv übergeben und dort wieder vereinigt.¹⁹

Die Ordnungsarbeiten stellten die Frage, ob man aus diesem Sammelbestand einen fragmentarischen „Nachlaß Hefeles“ und eine Sammlung „Hefeles Biographie von Linsenmann“ rekonstruieren soll. Beim geringen Umfang der noch vorhandenen Papiere schien es jedoch besser zu sein, das Ganze beisammen zu lassen. Der jetzige Name deutet dies an: *Sammlung Linsenmann „Biographie Hefeles“*.

Die häufig gestellte Frage nach dem Verbleib des Hefeles-Nachlasses läßt es geraten scheinen, hier auch eine summarische Aufstellung zu bieten. Schon der flüchtige Blick zeigt, welcher kläglichen Umfang die erhaltenen Reste haben. Hefeles hat weder sich noch den Freunden einen Dienst erwiesen, als er seine Papiere vernichtet hat. Im Gegenteil – er hat dadurch der Legendenbildung nur Vorschub geleistet. Eigentlich hätte man von ihm als einem gefeierten Kirchenhistoriker mehr Weitsicht erwarten können.

¹⁸ A. Hagen, der sich wiederholt mit Hefeles literarisch beschäftigt hat, wußte 1960 aufgrund mündlicher Überlieferungen folgendes zu berichten: „Eine wissenschaftliche Biographie über Hefeles liegt nicht vor. Die Professoren Linsenmann und Knöpfpler haben eine solche begonnen, sind aber über Vorarbeiten, die verlorengegangen sind, nicht hinausgekommen“ (A. Hagen, Carl Joseph Hefeles, Bischof von Rottenburg, Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, 1809–1893, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken. Im Auftrag der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg hrsg. v. M. Miller und R. Uhlend. Band VII, Stuttgart 1960, 284–298). – Dabei ist zu beachten, daß Hagen als Generalvikar von Rottenburg auch Vorstand der genannten Bibliothek gewesen ist.

¹⁹ Auf die Problematik der Hefeles-Briefe, die im Nachlaß von August Hagen aufgetaucht sind und kürzlich ebenfalls zur Sammlung geschlagen wurden, haben wir bereits verwiesen.

1. *Akten, Urkunden und dergleichen aus dem Leben Hefeles, seiner Eltern und Geschwister*

Taufurkunden für die Eltern Hefeles. 1775, 1777. 2 St.

Studienzeugnisse der Universität für den Vater Hefeles. 1790. 3 St.

Heiratsakten der Eltern Hefeles. 1807, 1808. 3 St.

Taufurkunden für Maria Johanna und Katharina Theresia Hefele, die Schwestern des Bischofs. 1814, 1820. 2 St.

Urkunde über Hefels Priesterweihe. 1833. 1 St.

Urkunde über die Promotion Hefeles zum Doktor der Theologie in Tübingen. 1838. 1 St.

Entwurf einer Stellungnahme des Bischöflichen Ordinariats in Rottenburg für den Katholischen Kirchenrat zur beantragten Ernennung des ao. Professors Hefele zum Ordinarius. 1840. 1 St.

Berufung auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät in Freiburg/Br. 1853. 3 St.

Urkunden und Akten (9 St.) zur Verleihung folgender Orden:

a) Ritterorden der Württembergischen Krone. 1853.

b) Großkreuz des Württembergischen Friedrichsordens. 1878.

c) Großkreuz des Badischen Ordens vom Zähringer Löwen. 1882.

d) Ehrenkreuz 1. Klasse des Fürstlich Hohenzollerschen Hausordens. 1884.

e) Preußischer Kronorden 1. Klasse. 1884.

Abschiedsadressen der Pfarrgemeinde und der Theologiestudenten in Tübingen nach der Wahl zum Bischof. 1869. 2 St.

Paß der Württembergischen Regierung für die Reise zum Vatikanischen Konzil. 1869. 1 St.

Gedruckte Glückwunschadressen ehemaliger Schüler aus den deutschen und schweizerischen Diözesen zum Goldenen Priesterjubiläum. 1883. 2 St.

Ernennung zum päpstlichen Thronassistenten. 1883. 1 St.

Dank-Breve Papst Leo XIII. für Glückwünsche zum 50-jährigen Priesterjubiläum. 1887. 1 St.

2. *Briefe an Hefele*

Moritz Aberle (1819–1875), Professor in Tübingen. o. D., 1871, 1872. 3 St.

Josef Aldenkirchen (1844–1904), Rektor in Viersen. 1883. 1 St.

Johann Baptist Alzog (1808–1878), Professor in Freiburg. 1874. 1 St.

Verlag Benziger in Einsiedeln. 1873. 1 St.

Matthäus Josef Binder (1832–1913), Bischof von St. Pölten. 1873. 3 St.

E. Bossert, evangelischer Stadtpfarrer in Heimsheim. 1890. 1 St.

Franz Josef Carl (1806–1887), Pfarrer in Gündringen. 1883. 1 St.

Emmanuel Cosquin (1841–1919), Redakteur des Journal Catholique de Français. 1879. 1 St.

Félix-Antoine-Philibert Dupanloup (1802–1878), Bischof von Orleans 1870. 1 St.

- Dr. Johannes Ernst (1844–1929), Pfarrer in Kersbach/Mittelfranken. 1880. 1 St.
- Dr. Franz Falk (1840–1909), Pfarrer in Mommbach b. Mainz. 1850. 1 St.
- Friedrich Fiala, Direktor des Lehrerseminars in Solothurn. 1859. 1 St.
- Franz Josef Grafmüller (1803–1885), Stadtpfarrer in Baden-Baden. 1876. 1 St.
- Herder'sche Verlagsbuchhandlung in Freiburg/Br. 1858, 1887. 5 St.
- Gustav Adolf Fürst v. Hohenlohe (1823–1896), Kardinal. 1873. 1 St.
- Karl Josef Holzer (1800–1885), Dompropst von Trier. 1883. 1 St.
- Dr. Johannes Janssen (1829–1891), Professor in Frankfurt. 1860. 1 St.
- Dr. Paul Kagerer (1823–1907), Domkapitular in München. 1886. 1 St.
- Dr. Franz Xaver Kraus (1840–1901). 1864, 1872. 2 St.
- Dr. Wenzeslaus Mattes (1815–1886), Stadtpfarrer in Weingarten. 1870. 1 St.
- P. Gall Morel (1802–1872), Benediktiner in Einsiedeln. 1857. 1 St.
- Generalvikariat Münster. 1871. 1 St.
- Dr. Johann Karl Theodor Otto (1816–1897), Professor der evangelischen Theologie in Wien. 1857. 1 St.
- Norbert Peters, Professor in Luxemburg. 1874. 1 St.
- Dr. Ferdinand Probst (1816–1899), Professor in Breslau. 1873. 1 St.
- Augustin von Roskovány (1807–1892), Bischof von Neutra. 1867. 1. St.
- Franz Xaver Steck (1809–1871), Pfarrer in Demmingen. 1871. 1 St.
- Friedrich Kardinal Fürst zu Schwarzenberg (1809–1885), Erzbischof von Prag. 1877. 1 St.
- Gustav Silcher (1829–1896), Präsident im Ministerium des Kirchen- und Schulwesens. 1883. 1 St.
- Matthäus Sommer, Schulvikar in Laer b. Jburg/Hannover. 1863. 1 St.
- Eduard Freiherr v. Stillfried. 1883. 1 St.
- Augustin Theiner (1804–1874), Präfekt des Vatikanischen Archivs. 1869. 2 St.
- Paul Tschackert (1848–1911), Student der Theologie und der Geschichte in Göttingen. 1874. 1 St.
- Pietro Valentini in Paris. 1877. 1 St.
- Dr. Karl Werner (1821–1888), Professor in Wien. 1878. 1 St.
- Maurus Wolter (1825–1890), Abt von Beuron. 1874. 1 St.
- J. Anton Wyss, Stadtpfarrer in Baden/Aargau. 1879. 1 St.

3. *Briefkonzept Hefeles*

Hefele an Johann Josef Ignaz v. Döllinger (1799–1890), Professor in München. 1886. 1 St.

4. *Briefwechsel mit Hefele (Überlieferung Hefeles)*

Josef Fessler (1813–1872), Bischof v. St. Pölten. 1871. 4 St.

Antonio de Luca (1805–1883), Apostolischer Nuntius in Wien. 1861. 2 St.

Alois Knöpfler (1847–1921), Professor in München. 1890. 1 St.
 Pietro Francesco Meglia (1810–1883), Apostolischer Nuntius
 in München. 1871. 5 St.

5. *Auszüge aus der Korrespondenz Hefeles*

mit dem Verlag Herder, vor allem mit Benjamin Herder (1818–1888).
 1843–1893. 122 Blatt.

6. *Briefe Hefeles an seine Freunde (Empfängerüberlieferung)*

Josef Aldenkirchen (1844–1904), Rektor in Viersen. 1875, 1884 (?). 2 St.
 Franz Xaver Bullinger (1806–1872), Pfarrer in Duttonberg.
 1869–1872. 10 St.

Dr. Johann Peter Baltzer (1840–1920). 1870. 1 St.

Josef Eisenbarth (1844–1913), Priester der Diözese Rottenburg.
 1872–1893. 85 St.

Dr. Adelbert Keller (1812–1883), Professor in Tübingen. 1852–1877. 42 St.

Dr. Alois Knöpfler (1847–1921), Professor in München. 1875–1890. Auszüge.

Johann Georg Kollmann (1820–1903), Pfarrer in Unterkochen. 1872. 1 St.

Josef Freiherr v. Linden, Staatsminister a. D. 1871, 1888–1890. 6 St.

Dr. Stefan Uhl (1824–1880), Verleger und Redakteur in Stuttgart.
 1865–1876. 24 St.

Eduard Vogt (1814–1880), Präzeptoratskaplan in Scheer. 1843. 2 St.

Dr. Albert Werfer (1815–1885), Priester der Diözese Rottenburg.
 1844–1874. 44 St.

7. *Predigtentwürfe*

123 Entwürfe zu Predigten für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres.
 1833–1883.²⁰

8. *Ansprachen, Predigtentwürfe, Katechesen und dergleichen*

Monatliche Aufzeichnungen über die Meditationen im
 Priesterseminar Rottenburg, 1832/33. 7 St.

Probepredigten, ausgearbeitet im Priesterseminar Rottenburg,²¹
 1832/33. 10 St.

Primizansprache, wohl im Priesterseminar Rottenburg ausgearbeitet,
 1832/33. 1 St.

Katechesen, wohl im Priesterseminar ausgearbeitet. 2 St.

²⁰ Das Archiv-Repertorium zum Bestand *Sammlung Linsenmann „Biographie Hefeles“* enthält ein genaues Verzeichnis der einzelnen Stücke. Hefeles hat in den meisten Fällen Ort und Zeit der Predigt angegeben.

²¹ Auf einigen dieser Predigtentwürfe ist die Kritik des Seminarregens vermerkt.

Ansprache beim 25-jährigen Priesterjubiläum des Rottenburger Weihekurses 1833, Biberach 1858.

Ansprachen bei verschiedenen Gelegenheiten, wohl meist aus der Bischofszeit Hefeles. 6 St.

Traueransprache beim Begräbnis eines Lehrers (nähere Angaben fehlen). 1 St.

Skizzen, Entwürfe und Materialien zu Predigten bei verschiedenen Gelegenheiten. 34 St.

Predigt zur Primiz von Albert Michler (1807–1835) in Markelsheim (Krs. Mergentheim), 1834.

9. *Verschiedenes*

Blätter mit wissenschaftlichen Aufzeichnungen verschiedenen Inhalts (Hand Hefeles). 6 St.

Besprechungen zu Hefeles Konziliengeschichte. 1857–1874. 9 St.

Briefwechsel zwischen J. M. Stützle, Pfarrer in Balzhausen, und Daniel Bonifatius Haneberg (1816–1876), Abt von St. Bonifaz in München und gewähltem Bischof von Speyer, wegen Äußerungen Hefeles über das Vatikanische Konzil. 1872. 2 St.

Schreiben der Apostolischen Vikare in Indien an Papst Pius IX. 1870. 1 St. (Abschrift).

Auszüge aus dem Tagebuch des Syndikus Adolf Vogt. 1869–1871. 2 Blatt.
Akten des Josef Aldenkirchen (1844–1904), die bei der Vorbereitung der Glückwunschartikel zu Hefeles Goldenem Priesterjubiläum (1883) und der Stiftung eines Glasfensters für die Pfarrkirche in Tübingen entstanden sind. 1883. 152 St.

10. *Briefe an Franz Xaver v. Linsenmann*

Josef Aldenkirchen (1844–1904), Rektor in Viersen. 1895. 1 St.

Emil Hefeles (1838–1921), Regierungsdirektor in Stuttgart. 1894. 1 St.

Verlag Herder in Freiburg/Br. 1894, 1896. 2 St.

11. *Linsenmanns Hefeles-Biographie*

Entwurf von Linsenmanns Hand zu Einleitung und 1.–5. Buch („Jugend“, „Entwicklungsgang“, „akademischer Lehrer“, „theologischer Forscher und Schriftsteller“, „Bischof von Rottenburg“).

Zahlreiche Verbesserungen von der Hand Knöpfers.

Materialsammlung und Entwurfskizzen von der Hand Linsenmanns zu einigen Abschnitten („Schriftsteller“, „Vatikanisches Konzil“, „Bischof von Rottenburg“, „Tod“).

Überarbeitete Fassung des Linsenmann'schen Entwurfs, verschiedene Hände, jedoch alle mit Verbesserungen durch Knöpfer, Buch 1–5.

Materialien und Notizen (Knöpfers Hand) zu Hefeles Leben.

12. *Fremde Briefsammlungen (Empfängerüberlieferung)*

Felix Himpel (1821–1890), Professor in Tübingen, an Josef Aldenkirchen (1844–1904), Rektor in Viersen. 1868–1885. 28 St.

Johann Baptist v. Klotz, Domkapitular in Rottenburg, an Josef Eisenbarth (1844–1913). 1887. 1 St.

Johann Evangelist Kuhn an Franz Xaver Bullinger (1806–1872), Pfarrer in Duttenberg. 1866. 1 St.

Johann Evangelist Kuhn an Josef Aldenkirchen. 1877–1885. 23 St.

Johann Evangelist Kuhn an Josef Eisenbarth. 1877, 1878. 3 St.

Wilhelm Reiser (1835–1898), Domkapitular in Rottenburg, an Josef Eisenbarth. 1887. 1 St.

Thaddäus v. Ritz (1805–1866), Domdekan von Rottenburg, an Albert Werfer (1815–1885). 1862. 1 St.

Germania Sacra

Bericht des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Göttingen,
für das Jahr 1970/71

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 seinen Arbeiten über die Prämonstratenserklöster Wedinghausen, Oelinghausen und Rumbek beurlaubt worden, ebenso G. v. Roden, Duisburg, von der Bearbeitung der Zisterzienserinnenklöster im Archidiakonats Xanten. E. Wisplinghoff, Düsseldorf, stellte den Textteil über die Abtei Siegburg fertig, die Personal- und Besitzlisten sind in Arbeit. G. Wegener, Köln, mußte sich von ihrer Arbeit über das Stift St. Kunibert-Köln beurlauben lassen.

Bistum Münster: W. Kohl, Münster, veröffentlichte den Band über die Augustinerchorherrenstifte Marienwolde zu Frenswegen und Nazareth gen. Schaar bei Breedevoort und arbeitet am Manuskript über das Stift Freckenhorst. J. Prinz, Münster, bearbeitet die Bischofsreihe.

2. Kirchenprovinz Trier:

Erzbistum Trier: Das Manuskript über St. Paulin-Trier von F.-J. Heyen, Koblenz, befindet sich im Druck, außerdem arbeitet Heyen am Manuskript St. Simeon-Trier. J. Simmert, Koblenz, wird das Manuskript über die Kartausen St. Alban vor Trier, St. Beatusberg vor Koblenz und St. Sixtus zu Rettel bei Sierck noch im Jahre 1971 in den Druck geben. Graf von Looz-Corswarem, Koblenz, bearbeitet weiterhin das Stift Münstermaifeld, W. H. Struck, Wiesbaden, die Stifter Dietkirchen, Diez, Gemünden, Idstein, Limburg, Weilburg und Wetzlar.

3. Kirchenprovinz Mainz:

Bistum Würzburg: A. Wendehorst, Würzburg, arbeitete am 3. Teil der Bischofsreihe (1456–1617), sowie an den Personalkarteien der Stifter Neumünster in Würzburg und Schmalkalden.

Bistum Hildesheim: H. Goetting, Göttingen, wird das Manuskript über die geistlichen Institutionen in Gandersheim noch im Jahre 1971 abschließen.

Bistum Konstanz: J. Sydow, Tübingen, arbeitet weiter über das Kloster Bebenhausen und hat das Stift Sindelfingen in die weitere Planung einbezogen. H. Maurer, Konstanz, beschäftigte sich weiterhin mit dem Stift St. Stephan in Konstanz.

4. Kirchenprovinz Magdeburg:

Erzbistum Magdeburg: Das Manuskript über die Stifter der Stadt Magdeburg von G. Wentz † und B. Schwineköper befindet sich im Druck.

5. Kirchenprovinz Salzburg:

Erzbistum Salzburg: E. Krausen, München, wird die Durchsicht des Archivguts für das Kloster Raitenhaslach noch im Jahr 1971 beenden.

Veröffentlichungen:

Germania Sacra NF 5: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Münster. 2: Die Augustinerchorherrenstifte Marienwolde zu Frenswegen und Nazarethgen. Schaar bei Breedevoort, bearbeitet von Wilhelm Kohl 1971.

Studien zur Germania Sacra 10: Christof Römer, Das Kloster Berge bei Magdeburg und seine Dörfer 968–1565 (VeröffMPIGesch 30) 1970.

Im Druck:

Germania Sacra: Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg. Das Erzbistum Magdeburg. 1: Das Domstift St. Moritz in Magdeburg. 2: Die Kollegiatstifter St. Sebastian, St. Nicolai, St. Peter und Paul und St. Gangolf in Magdeburg, bearbeitet von Gottfried Wentz † und Berent Schwineköper.

Germania Sacra. Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier. Erzbistum Trier 1: Das Stift St. Paulin vor Trier, bearbeitet von Franz-Josef Heyen.

Studien zur Germania Sacra 11: Barbara Frank, Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert (VeröffMPIGesch 34).

H. Heimpel

J. Prinz

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Jörg Baur: *Salus christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses. Band 1: Von der christlichen Antike bis zur Theologie der deutschen Aufklärung.* Gütersloh (Mohr) 1968. 179 S., geb. DM 24.-.

Diese neue Monographie zur Rechtfertigungslehre will der Klärung der Fragen dienen, die mit der Aneignung des zentralen Lehrstücks der reformatorischen Tradition in der Welt des 20. Jahrhunderts verbunden sind. Das Buch rechnet sich „mit unter die Folgen von Helsinki“ (9), möchte also auch die Diskussion der Rechtfertigungslehre auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1963 weiterführen.

Nun geht Baur an das Problem mit dem methodischen Mittel einer weitgespannten historischen Analyse heran. Da könnte es scheinen, als führe das Buch zunächst an seinem systematischen Ziel vorbei. Die Darstellung bietet Kapitel über die Alte Kirche, Augustin, Thomas, Luther, die Orthodoxie, den Pietismus und die Aufklärung (dazu Exkurse über Dante und Goethe). Ein zweiter, bis in die Gegenwart reichender Band wird erst angekündigt (9, 179). In ihn hinein wird „die Frage“ verlagert, „ob die (aufklärerische) Antithetik von Selbsttätigkeit und Rechtfertigung nach reformatorischem Verständnis das letzte und einzige Wort über das Verhältnis von neuzeitlicher Subjektivität und reformatorischem Glauben sei?“ (179). Trotzdem läßt mehr als die Notwendigkeit einer äußeren Aufteilung des Stoffes das Buch mit der Aufklärung schließen. An diesem scheinbar äußerlichen Moment der Darstellung hebt der Verfasser selbst hervor: „In keiner Periode verweilte die Darstellung länger als eben in der, die zugleich der strengsten Kritik ausgesetzt wurde“ (173). Die Zäsur also wie die Ausführlichkeit der Analyse der Theologie des 18. Jahrhunderts hat einen sachlichen Grund: den der kritischen Distanzierung. Als Quintessenz stellt Baur heraus: „Dem Verständigen dürfte allerdings deutlich geworden sein, daß diese Kritik als intensivierter Gegenzug in einem unabweisbaren Dialog zu stehen kommt“ (ebd.). Der Dialog mit Buddeus, Pfaff, Baumgarten, Mosheim, Walch, Semler, Töllner, Teller, Spalding, Henke, Tieftrunk, Ammon und Wegscheider (111–157, 160–172) mit Leibniz und Kant (176–179, 157–159) ist also schon ein Dialog mit der Gegenwart und in ihr – „kommt doch in der Aufklärung das Neuzeitliche des neuzeitlichen Geistes zu einem ersten radikalen Ausdruck“ (111). So zeigt sich, daß Baur den historischen Titel der „Theologie der Aufklärung“ (111, 173, 179) im Grunde im Kontext der zweiten Aufklärung und der theologischen „Wiederentdeckung der Aufklärung“ (T. Rendtorff) verhandelt. Das gilt, wie wohl deren innertheologischer Niederschlag (vgl. 109) namentlich nur erst am Rande erscheint (107 Anm. 159) und mehr indirekt kritisiert wird. Im Dienste dieses systematischen Interesses vernachlässigt die Darstellung nun nicht etwa ihre historische Aufgabe. Im Gegenteil: insbesondere die Kapitel über die Orthodoxie und die Aufklärung sind durch die Beibringung und Interpretation primärer und kaum bekannter Quellen lehrreich. Gegenstand dieser Rezension soll aber nicht die überall instruktive historische Aufbereitung sein, sondern die durch zugespitzte Deutungen vorbereitete systematische Fragestellung.

Baur versteht die Konstellation ‚Theologie und Aufklärung‘ so, daß sich „in diesem Zeitraum die Bedingungen herauskristallisieren, auf die hin, nicht unter

denen! wohl aber auf die hin die reformatorische Wahrheit in Sachen Rechtfertigung auszusprechen ist“ (173). Daher ist der wissenschaftliche Integrationsbereich des Verfassers „die theologische Betrachtung, um die es hier allein geht“ (30, vgl. 14). Und der Praxisbereich ist für ihn „die reformatorische Entscheidung über die Wirklichkeit“ (81, vgl. 44, 60 ff., 70, 72, 73, 110), „dieser zentrale Widerspruch zur Selbstdeutung des neuzeitlichen Subjektes“ (81). Baur nimmt damit seinen Standort bei Luther und der (lutherischen) Orthodoxie. Luther und das Luthertum des 17. Jahrhunderts müssen zwar auch kritisch voneinander differenziert werden (71–76). Aber in wesentlichen Punkten stehen sie zusammen, heben sich rückwärts von Augustin, Thomas und Dante ab, stehen vorwärts gegen die Pietisten und Aufklärer und gegen Goethe. Die Klarheit, mit der diese Position vom Verfasser in der Interpretation der Quellen entfaltet wird, ist zu begrüßen, weil sie vertieftes Verstehen der gegenwärtigen Situation der Theologie im Blick auf ihre Herkunft möglich macht.

Gehen wir von der Position des Verfassers aus, wie sie sich in seiner Lutherdeutung ausgeprägt findet, einer Lutherdeutung freilich, die – über bloßen historischen Quellenpositivismus hinaus – „in den Vollzug des Dialogs“ mit der Aufklärung sofort eintritt (173) und die damit „das geistesgeschichtliche und theologische Urteil über den Zusammenhang von reformatorischem Glauben und neuzeitlicher Subjektivität zu gewinnen“ anstrebt (71).

Es handelt sich hier um „das Zusammen von Theologischem, Anthropologischem und Christologischem in der Einheit des Rechtfertigungsgeschehens“ (65). Das Stichwort für das Theologische dieses Zusammenhangs (im Sinne des Gottesverhältnisses des Christen) ist bei Baur „die Entsprechung des Menschen mit der schöpferischen Gottheit Gottes“ (58, vgl. 47, 62, 66, 70, 73, 74 f.). Dies „reformatorische Entsprechungsdenken“ (125) meint die cooperatio des Menschen „in der Lebendigkeit der Begegnung mit dem (Deus) semper actuosus“ (72). Alles kommt auf diesen „reformatorischen Entscheid über die Wirklichkeit von Wirklichkeit“ (73) an. An ihn schließt sich freilich eine Verfallsgeschichte an. Eine Verschiebung fällt schon in die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts: „Wenn aber Gott mit der Gerechtigkeit als der inneren Norm seiner selbst in eines gesehen wird, verändert sich die Erkenntnis dessen, was Gottheit Gottes sei. Vor diesem Gott zu leben, heißt nun, in der Übereinstimmung mit einer absoluten Forderung stehen, ... auch wenn sie als persönlicher Wille begegnen mag...“ (73). Zweifellos führt diese Veränderung der Selbst- und Welterfahrung zur modifizierten Rückkehr der metaphysischen „Grundfigur des kinei hoos eroomenon“ des Aristoteles (29, vgl. 35, 44, 47, 48). Brach Luthers Gott „aus dem alten Gefüge der Wirklichkeit aus“, so wird Gott jetzt mehr und mehr „in die ruhende Ferne eines zumindest analogie beschreibbaren Überweltlichen abgedrängt“ (72). Gott wird der „hypostasierte“, „oberherrschaftliche“ (Spalding; 151, 148 Anm. 309) Abschluß der Welt. „Gott gilt als höchster und heiligster Bewirker und Lenker aller Dinge. Dieses deistisch-theistische Mischprodukt“ des Wegsweiderschen Spätationalismus, dieser „Träger des geschlossenen physischen Kosmos und Garant der sittlichen Ordnung“ (165 f.) ist es, der schließlich der atheistischen Kritik zum Opfer fällt.

Der Verfasser zieht diese letzte Konsequenz seiner Analyse nicht, und auch der Rezensent kann hier nicht in eine Diskussion der Frage nach Gott eintreten. Bezweifeln möchte ich aber, daß so unvermittelt wie bei Baur an Luthers Gotteserfahrung erneut appelliert werden kann.

Das zweite Stichwort Baur's ist christologischer Art und heißt „Unterbringung“. „Unterbringung“ – auch „Ortszuweisung“ (56) o. ä. genannt – meint „Entsprechung zu der in *Jesus konkreten* Gottheit Gottes“ (66). Ebenso aber kann Baur sagen: „Entsprechung... ist Glaube“ (70). Im Zusammenhang mit dem christologischen Moment der Rechtfertigung ist mithin zugleich das anthropologische gesetzt. Dies dritte Moment bedarf keines besonderen, selbständigen Namens. Von „Innerlichkeit“, „Individuum“ und „Subjektivität“ könnte hier nur unter Gefahr des Verlustes des Entsprechungsdenkens geredet werden. Baur bringt so das reformatorische extra nos des Heils zum Ausdruck. Gemeint ist die „Funktion der Christologie

als ‚Bergungsraum‘ auch der soteriologischen und anthropologischen Fragen“ (31) und umgekehrt „der Glaube als exzentrisch orientiertes Insein in Christus“ (76). Auf diese Weise wird „der Glaube in seiner Instrumentalität – wobei nichts an diesem Ausdruck als solchem hängt – herausgestellt“ (79): „das Ziel des so als Ziel begriffenen Glaubens selbst ist eben nicht eine habituale Qualitätsvermittlung, auch nicht eine in sich ruhende oder in zwischenmenschlichen Akten und weltzugewandten Aufbrüchen bewege und als solche interessierende existentielle Haltung, sondern das Insein in Christus“ (59). Das heißt, hier wird nichts anderes formuliert als der reformatorische Begriff der Rechtfertigung in seinem imputativen Grundverständnis. Die Rechtfertigung besagt, daß Christus und der Christ (im Glauben an Christus) Werkzeug und Subjekt des Werkes und Wesens Gottes werden (zu vermessen ist, daß diese cooperatio-Struktur als Sinn der christologischen *communicatio idiomatum* herausgestellt wird). Dies alles aber nicht, um die Substanz des Menschseins auf Vollkommenheit hin anzureichern, sondern um das Handeln Gottes in der Welt durchzusetzen. Das reine reformatorische Modell, klar dargestellt in seinem theologisch-soteriologisch-anthropologischen Zusammenhang! Sicher läßt sich damit die (von W. Herrmann herrührende) „Hermeneutik des Glaubens“ noch bruchlos verbinden und der Streit zwischen Bekenntnisbewegung und moderner Theologie schlichten (vgl. 59).

Aber es genügt nicht mehr, gegen eine unbiblische und unreformatorische Verobjektivierung des Glaubensgegenstandes Luthers „Aufsprengung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses“ (60), das funktionale und dynamische Verhältnis Glaube-Christus, Glaube-Gott zu konstatieren. Denn unvermeidlich wird ja auch bei Baur Anthropologie zu einem neuen Problem, so nämlich, daß im theologischen Zusammenhang die „Trennung vom Ich der Selbsterfahrung“ (57) behauptet wird. Dies bedeutet, daß theologisch zu formulieren ist: „Sein des Menschen ist esse coram Deo“ (62), d. h., „daß der Mensch sein Sein in einem andern hat“ (155). Dadurch kommt es zur Abwehr der (theologiegeschichtlich bei Augustin verwurzelten) „ontologischen, psychologischen und moralischen Fassung des Sündenverständnisses“ (30): „Nicht die fehlende Verwirklichung der gegenüber dem Personbezug zum Schöpferwillen im Grunde indifferenten Güter vernünftigen Selbstseins, sondern eben dieser Wille zum Selbstsein aus anderem Grunde als aus der väterlichen Kraft des Schöpfers macht die Sünde des Sünders aus“ (55 f.). Der Mensch im theologischen Horizont hat also primär nichts zu tun mit den Menschen, die als geschichtliche Wesen im kulturellen Prozeß ihrer Selbstverwirklichung (oder auch Selbstvernichtung) stehen. Das theologische „Ich“ und die theologische „Sünde“ stehen außerhalb dieses Prozesses, neben seinem Subjekt und seiner Tragik. Ja sie sind gerade durch Herauslösung aus diesem anthropologischen Zusammenhang gekennzeichnet, dürfen nicht mit ihm ‚vermischt‘ werden.

Damit wird das Weltverhältnis, das Verhältnis zur Ethik zu einem erst „sekundären Rechte kommen“ (62, 80, 103). Gegenüber dem Augustinischen Konkurrenzverhältnis von höchstem Gut und irdischen Gütern (23 ff., 91 f., 106) meint das ethische Weltverhältnis seit Luther allerdings die „die Welt freisetzende Kraft des Glaubens“, das „ius et dominium in creaturas“ (Balthasar Meisner 1621; S. 85 f.). Aber dies „durch die Vernunft zu regelnde Weltverhältnis“ ist doch nur „Begleitmotiv“ der christlichen Existenz (62 ff., 73). Die Motivation des Christseins kann insofern nicht aus dem Horizont der „Selbstverwirklichung“ des Menschen erfolgen. Denn das bedeutete, ethizistisch, aus einer „neuprotestantisch orientierten Verfehlung der Rechtfertigung“ (65) zu argumentieren.

Für das Recht dieser Position spricht nach Baur, daß die extra-nos-Struktur der Rechtfertigung in der neuzeitlichen Theologiegeschichte immer mehr verfällt. Schon im Pietismus verlagert sich die Rechtfertigung in „Erleben und Erfahrung“ (89). Der Pietismus bereitet damit „Selbsterfahrung“ und „Selbstkontrolle“ des Menschen vor. „Selbstreflexion“ und „Selbsttätigkeit“ schließen aber dann auf die Dauer „schärfste Polemik gegen die forensische Fassung der Rechtfertigungslehre“ (106) in sich. „Das reißt den ganzen Horizont des neuzeitlichen Subjektivismus auf“ (101, vgl. 103). Schon im Pietismus hat die „Wiedergeburtstheorie“ (94) daher, keineswegs

zufällig, den „Umschlag der asketischen Weltabstinenz in utopischen Chiliasmus“ (95, 106) bei sich. Baur faßt zusammen: „Die klaren, das Effektive im Horizont der Selbsterfahrung nicht übersehenden, aber doch ins Sekundäre verweisenden Sätze von Reformation und Orthodoxie wurden vom Impetus eines totalen Verwandlungswillens überrollt“ (103).

Die Analyse der Aufklärungstheologie deckt dann über „die gesteigerte Funktion der Subjektivität“ (113) hinaus „die Position des kritisch sichtenden Subjekts“ auf (115, vgl. 129 f.); sie kulminiert in der zur reformatorischen Rechtfertigungsstruktur kontradiktorischen Beschreibung des Wesens neuzeitlicher Subjektivität: „Der Mensch ist, was er ist, in sich selbst und nicht in einem anderen . . . Er ist durch keine Entscheidung im extra nos bestimmt“ (138), weder in Gott noch in Adam. Diese Konsequenz liegt bereits in der Wurzel der Aufklärung und ist ihre Voraussetzung, wie Baur im Anschluß an H. H. Holz an Leibnizens Monadologie demonstriert (176–178).

Die Darstellung zeigt sich in diesen Zusammenhängen durchsetzt mit den Termini neuzeitlichen Selbstverständnisses: Aufklärung (111, 173, 174–175), Emanzipation (vgl. 84), Säkularisierung (vgl. 119), Freiheit (85, 99, 126, 129, 131), Entwicklung (137), Fortschritt (164), Mündigkeit (163, 174). Bei Baur dominieren aber die Kategorien der „Subjektivität“ und der „Selbstverwirklichung“. Von ihnen aus werden Anthropologie und Geschichte thematisch und hier wird vom Verfasser die theologische Auseinandersetzung geführt.

Aus Baus Formulierungen wird klar, daß es beim Thema der Anthropologie und Geschichte um die von der idealistischen „Identitätsphilosophie“ (119, vgl. 52, 146, 178 f.) als Erbin der Aufklärung hervorgerufenen Fragen geht: schon bei der Analyse pietistischer Texte „stellt sich die schwer auszulotende Frage, ob eine Selbstgewißheit des Subjektes, die sich als Effekt der Gnade versteht, nicht das Evangelium so tief verfehlt, daß man an der Wurzel dieser Frömmigkeit Überdruß am Evangelium ansetzen muß, einen Überdruß, der nicht das Wort der Gnade, sondern ihren Effekt will und diesen als Potenz geschichtlicher Veränderung mediatisiert“ (101, vgl. besonders auch 109). Folge dessen ist, daß „die Struktur des esse coram, die Relation also, ein fiktiv Formales wird“ (110), „zum abhängigen religiösen Überbau“ (116, vgl. 114). Die bisher in der extra-nos-Struktur der Rechtfertigung formulierten und beantworteten Fragen der Menschen nach ihrer *salus christiana* verlagern sich in den Horizont der Anthropologie und der Geschichte selbst: „Entscheidend ist nicht die Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern das Selbstverhältnis des Menschen als Natur und Geist“ (123, 137, 145, 150). Es geht um die „Weiterbildung des Humanen“ (128 f., 137), die „Sammlung ‚auf den größten und letzten Zweck aller Religion, nämlich, den Menschen gut und glücklich zu machen‘“ (Spalding; 150). Daher kommt es zur Thematisierung eben dieser Geschichte in einem dreifachen Sinn: als Freiheit von der Tradition (117, 127, 129 f.), als „pädagogische(s) Engagement . . . auf Berichtigung des Lebens“ (106), als Chiliasmus: „Er stellt den innerkirchlichen Niederschlag der neuzeitlichen Bewegung auf Verwandlung und Verbesserung der Welt dar. Die Christenheit wird hier unter der verführenden Macht der geschichtlich gewordenen Welt vom Impetus der Weltverwandlung ergriffen“ (109, vgl. 107, 146).

Die Auseinandersetzung mit diesem Entwurf muß nach Baur auf Augustin zurückgreifen. Denn Augustin denke im Horizont der „Struktur der geschöpflichen Wirklichkeit in ihrem a Deo ad Deum esse“. Er reflektiere so „die Welterfahrung in ihrem bedrängenden Charakter“, die „entelechische Tendenz des Endlichen“ (23). Das schließe philosophisch die neuplatonische „Rückwendung griechischen Denkens zu seinen religiösen Ursprüngen“ ein (27), theologisch die nicht mehr paulinische Position einer „mediatisierten Gnade“ (25). Erstmals bei Augustin sei der Weg der Theologie „durch das Medium einer Anthropologie des Bedürfnisses genommen und der so überaus wirksame und tief verführerische Weg einer apologetischen Theologie des Bedürfnisses eingeschlagen“ (26 f.). Von der „Schlüsselrolle, die Augustin in der Geschichte der abendländischen Subjektivität innehat“ (25), dem „Gewinn an anthropologischem Terrain“ (30) her wird bei Baur die gegenwärtige Situation der

Theologie aufgeschlossen: „Wenn das Programm einer ‚nichtreligiösen Interpretation‘ des Christlichen nicht in der fatalen Alternative von unentfaltetem Schlagwort und naiver anthropologischer Eliminierung des Theologischen versanden soll, dann wird es sich wesentlich in der Auseinandersetzung mit der augustinischen Tradition kritisch klären müssen“ (31).

Zugestanden. Aber wird diese Kritik noch einmal unvermittelt bei Luthers „Trennung vom Ich der Selbsterfahrung“ (57) anfangen und anlangen können? Kann theologisch „das tiefste Interesse des auf Selbstverwirklichung zielenden endlichen Wesens“ (48) ohne jede differenzierende Vermittlung mit Sünde identifiziert werden (55 f., vgl. 156)? Kann einer Rechtfertigungslehre, hier der Buddeus', rein alternativ angelastet werden: „Es kann in ihr nicht mehr um das esse, sondern nur noch um das bene esse hominis gehen“ (115 f.)? Die so gefasste Alternative scheint nicht reformatorisch begründbar zu sein, da Luther den Menschen doch als Kooperator „bonitatis Dei“ versteht: „sic per nos praedicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos“ (WA 18, 754).

Baur selbst sagt, in diese Richtung vorstoßend: Der „Stellenwert der Anthropologie ist keine Erfindung Augustins. Das Neue Testament selbst fordert es“, sie zu thematisieren (31). Und die „Funktion der Christologie als ‚Bergungsraum‘ auch der soteriologischen und anthropologischen Fragen“ (ebd.) stößt wiederum theologisch auf den Horizont der Geschichte. Schon bei Augustin wird „ein ‚von Eros zu Agape... zur Katabasis hinübergeschrittener Platonismus‘“ konstatiert. Mit Recht freilich unterliegt er dem Urteil: „Die geschichtliche Kategorie des verheißenen ‚vorne‘ ist in die metaphysische Fixierung eines ‚oben‘ transponiert“ (28). Anders bei Luther: wie er in Christus „die Einheit des schöpferischen Willens der Gottheit mit der greifbaren und gegenständlichen Geschichte eines irdischen Lebens“ (56) voraussetzt, so begreift er den Menschen nach der „Philosophie des Apostels“ über seine „definitio nimio materialis hinaus“ „als Materie für Gottes sich zuwendendes Handeln auf ihre zukünftige Gestalt hin“ (61, vgl. 72, 108).

Entscheidend ist nun, daß Baur diese Vergeschichtlichung, Anthropologisierung des Theologischen und Christologischen, die sich bei Luther gegen das Augustinische metaphysische Modell kehrt, gerade im pietistischen, Aufklärung den Weg bereitenden Chiliasmus wiederfindet: „Die den Pietismus prägende Tendenz auf Verwandlung trägt nur noch zum einen die Züge platonisierenden Elevationsdenkens, die Richtung der Verwandlung kehrt sich vielmehr aus dem ‚nach oben‘ in das geschichtliche ‚nach vorne‘“ (107). Baur kann dies Phänomen ausdrücklich als eine dem Reformatorischen „angemessene Tendenz“ aufnehmen: „Sofern der Chiliasmus die res extensa nicht dem Leerlauf des Mechanischen überläßt, der geistesgeschichtlichen Gestalt, in der in der Neuzeit die Schöpfung der vanitas unterworfen ist, sondern sie als materia ad futuram suam formam (Disputatio de homine) beim schöpferischen Gott halten will, spricht sich in ihm das Weltverhältnis des in keine soteriologisch-ethizistischen Beugungen zu fixierenden Rechtfertigungsdenkens aus“ (108).

Jedoch wird dieser Ansatz der Vermittlung von Reformation mit Aufklärung nicht durchgehalten; Baur entzieht sich ihm mit der Kritik, hier werde das Reformatorische „gleich wie beim Heilsprozeß des Individuums zu einer innergeschichtlichen Abfolge“ (107). Aber muß denn, ja könnte auch nur eine Analyse auf dieser Basis „im Idealismus seine Klimax erreichen“, das Ergebnis haben, „als sei Versöhnung als Versöhntsein zur inhärierenden Qualität der Geschichte post Christum geworden“ (114)? Bei Baur wird noch nicht genügend mit Kant „ins Aporetische hinein gegangen“ (158). Gerade die von Baur als „atheistisch... in der Wurzel“ (nicht erst „in der Konsequenz einer als Fortschritt ausgegebenen Befreiung von der Transzendenz“) angesehene „neuzeitliche Subjektivität“ (178 f.) erweist sich in der von Baur analysierten Aufklärungsphase als die bloß „abstrakte Gleichheit der Lage“ der Individuen. Die Kategorie der Subjektivität spiegelt die „höchste Vereinzelung der für sich strebenden“ wider (143). Der in ihr sich abspiegelnde „absolutistische Mensch“ nimmt sein Maß gerade am absoluten Herrscher (175 f.). Seine vernünftige Moral bedeutet Repression gegenüber den versagenden Gliedern dieser Gesellschaft (141 Anm. 249! Vgl. 136). Die katastrophalen Konsequenzen einer

nach diesem Prinzip ablaufenden Geschichte der Gesellschaft sind z. B. in H. Marcuses Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie (*Vernunft und Revolution*, 1968², S. 154–199) analysiert. In die Diskussion dieser Folgerungen aus Baur's eigenen materialen Andeutungen kann hier nicht eingetreten werden. Sind es diese Bedingungen, unter denen wir Theologie zu treiben haben, so meine ich, Baur's grundlegende „Trennung vom Ich der Selbsterfahrung“ sei so, wie er sie vorschlägt, nicht zu realisieren. Das in ihr Intendierte, Luthers Transzendierung des vorliegenden Menschlichen durch des Menschen *cooperari cum Deo*, muß im Zusammenhang der aporetischen innergeschichtlichen Situation reformuliert werden.

Cappel bei Marburg/Lahn

Theodor Mahlmann

James Samuel Preus: *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1969. XII, 301 S., geb. \$ 7.50.

Die im Titel und Untertitel angezeigte These der Arbeit von Preus formuliert sich zusammenfassend am Ende der Introduction (6): „it is my contention that what separates Luther most decisively from the medieval hermeneutical tradition, and further, what best explains the genesis of his Reformation theology, depends on his peculiar appropriation of the Old Testament – his theological recovery of its history, its word, and its faith for the Church. The role played by *promissio*, God's promise, is decisive in this hermeneutical and theological event. I try to show further that correct understanding of these developments in the realm of hermeneutics is an indispensable presupposition for a proper understanding of Luther's development of a new theology of justification and the sacraments“.

Luthers „new hermeneutic and the structural members of a new theology“ liegen in seiner „recovery of the Old Testament“ (269), die ihrerseits von dem Versuch herrührt „to exegete the Old Testament text itself“ (ebd.), womit „the ‚hermeneutical divide‘ between letter and spirit“ (267) überwunden, mithin die Wende „from shadow to promise“ (Titel!) erfolgt ist.

Einseitig und ausschließlicly bewegt sich die Untersuchung, ihrem Untertitel entsprechend, in der Frage nach der Auslegung des Alten Testaments (vgl. 3: „the problems of Old Testament interpretation... shape the book“). Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn diese Akzentuierung nicht bis zum Postulat geradezu einer Diastase von „Auslegung des Alten Testaments“ einerseits und „rigorous christocentricity“ (6; vgl. 4) andererseits verschärft würde, so daß gesagt werden kann: „Among all of Luther's sources, the Old Testament itself seems to have been the one that finally cut through the ‚prophetic‘ morass of his rich but confusing christological interpretation“ (269). Das bezeichnete Postulat ist ein Hauptmoment der Untersuchung, zugleich aber höchst problematisch. Mit ihm versucht sich P. sehr gewaltsam von G. EBELING („Die Anfänge von Luthers Hermeneutik“, ZThK 48, 1951) abzusetzen (Der Schlusssatz des Klappentextes dürfte die Tendenz zutreffend formulieren: „In opposition to prevailing opinion, Mr. Preus contends that Luther's christological interpretation of the Old Testament tended to obstruct rather than enable the emergence of a new theology“). Er stimmt EBELING allgemein darin zu, „that one cannot describe the emergence of the new theology without at the same time accounting for and describing the emergence of a new hermeneutic“ (5), lehnt es aber ab, die neue Hermeneutik von der Christologie bestimmt, mindestens aber mit ihr zusammen (wie EBELING zu sehen und zeichnet sie schlicht als Wiederentdeckung des Alten Testaments im angedeuteten Sinne).

Nun ist es freilich richtig und von den beiden Arbeiten E. BIZERS die P. nach Ausweis seines Literaturverzeichnis (290) kennt, her gut verständlich, wenn festgestellt wird: „It was the word of promise, not *conformitas christi* via tropological signification, that led Luther away from medieval theology to the exclusive ‚sola fide‘ and ‚solo verbo‘ of Reformation theology“ (268; von P. hervorgehoben). Im Sinne BIZERS wäre dabei mit „promise“ das Promissioverständnis der

Schriften der Jahre von 1518 an angesprochen. Von P. dagegen ist damit (hier wie in seiner ganzen Untersuchung) das Promissioverständnis schon der ersten Psalmenvorlesung gemeint. Indem P. jedoch (z. B. in der zitierten Wendung gegen EBE-LING u. a.: „not conformitas christi via tropological signification...“) das von BIZER aus späteren Schriften erhobene Promissioverständnis unreflektiert schon in den Dictata gegeben sieht, läßt er „promissio“ – sowohl hinsichtlich der Dictata wie hinsichtlich der Schriften der Jahre von 1518 an – äquivok werden. Die beidemale begegnende Vokabel täuscht ihn in ihrer morphologischen Identität über die fundamentale semantische Differenz hinweg, die zwischen dem frühen Verständnis und jenem besteht, das sich erstmals in den Resolutionen zur 7. und 38. Ablaßthese zeigt (Nach diesem ist „promissio“ rechtskräftige Zusage mit sofortiger Wirkung).

Die im Gebrauch des Schlüsselbegriffs der ganzen Untersuchung unterlaufene Äquivokation macht die Sachgemäßheit der Darstellung als ganzer fraglich. Allein in dieser Äquivokation ist es denn auch begründet, daß die Näherbestimmung von „promise“ durch die (als reformatorisch behauptete) Erkenntnis, daß der Mensch „had not yet attained, and God had not yet given, that which had been promised“ (269), nicht als identisch erkannt werden kann mit der frühen Theologie der Ungewißheit. Denn deren christologischer Ausdruck wird ja gerade als Gegensatz zu der Erkenntnis beurteilt, die im eben Zitierten beschrieben ist.

Das Verborgensein der Äquivokation und die von ihr bedingten Mängel der Anlage und Durchführung der Untersuchung gründen darin, daß P. meint, allein aus der vor Luther liegenden Tradition, aus der „Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther“, also gleichsam rein induktiv zur Feststellung der reformatorischen Wende in Luthers Theologie kommen zu können. Er verzichtet dabei auf eine Reflexion des auch bei der „induktiven“ Methode (nur eben unbewußt) leitenden Verständnisses vom „Reformatorischen“, läßt es in der Schwebe, nach welchen Fakten und Kriterien dieses sachgemäß bestimmt werden könnte. So heißt es nur – jedoch höchst unscharf: „I assume that there is such a thing as ‚Reformation theology‘ – a theological complex that is neither medieval nor (at the present level of understanding) quite compatible with it“ (5). Und vermutet („perhaps“), nicht erwiesen wird, daß „promise“ is perhaps the best one-word synonym, in Luther's mature theological vocabulary, for ‚the Gospel‘ and hence lies at the very heart of Reformation theology“ (ebd).

Die Mitte von Luthers Theologie wird (zufällig!) richtig etikettiert, aber nicht methodisch durchdrungen. Die Folge davon ist, daß im Gebrauch des Wortes „promise“ nun allenthalben jene mißliche Äquivokation herrscht, d. h. die fundamentale Differenz zwischen der vorreformatorischen Gerichtspromissio und der reformatorischen Heilspromissio übersehen ist. Verkannt mußte dabei auch werden, daß das reformatorische Promissioverständnis (historisch wie systematisch gesehen!) an dem Sakramentsverständnis haftet, das sich seit den Resolutionen zu den Ablaßthesen herausbildet und dessen Inbegriff ist. In diesem neuen Sakramentsverständnis hat Luther (definitiv erst 1520!) ein neues Verständnis des Alten Testaments gefunden. Man stellt diesen Sachverhalt auf den Kopf, wenn man wie P. (6; 271) das neue Sakramentsverständnis als Folge einer Wiederentdeckung des Alten Testaments in der ersten Psalmenvorlesung betrachtet.

Die wichtigste Testfrage, zu der die Untersuchung von P. unmittelbar herausfordert, ist die nach dem Verhältnis der Auslegung des Alten Testaments zur Christologie. Es wird für die ursprüngliche Gestalt der reformatorischen Theologie (die sich nach P. in den Dictata als Wiederentdeckung des Alten Testaments zeigt) als Diastase gesehen. Dies widerspricht aber energisch den Texten der Jahre von 1518 an, nach denen das Sakramentsverständnis, das Promissioverständnis und die Christologie gerade ineinanderfallen.

Analysiert man die These der Untersuchung von P. (s. den eingangs zitierten Text aus der Introduction), so sieht man sich in mannigfache Widersprüche verstrickt, die sich nur dann lösen lassen, wenn man die These selbst preisgibt.

Damit ist zwar ein grundsätzlicher Einwand gegen die Gesamtkonzeption er-

hoben, nicht aber der Wert einzelner Elemente bezweifelt, vor allem nicht der des ersten Teiles, sofern man ihn für sich betrachtet.

In diesem ersten der beiden Teile der Untersuchung (Teil II: „Luther's first psalms course, 1513–1515“) werden die „Medieval hermeneutics to 1513“, speziell die Auslegung des Alten Testaments, nach ihren wichtigsten Repräsentanten (Augustin, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Nikolaus von Lyra, Heinrich Tottling von Oyta und Gerson, Paul von Burgos, Jakob Perez von Valencia, Gabriel Biel, Sylvester Prierias und Faber Stapulensis, zu denen unmittelbar Luther als Collector Psalterii gestellt werden kann) gezeichnet. Hier ist (mW in dieser speziellen Ausrichtung erstmals!) eine Geschichte der christlichen Auslegung des Alten Testaments von Augustin bis Luther entstanden, die für den Exegeten, Kirchenhistoriker und Systematiker gleichermaßen wichtig ist und ein altes Forschungsdesiderat erfüllt.

Ganz zuzustimmen ist P. darin, daß man den frühen Luther nicht eng genug in mittelalterliche Traditionen verflochten sehen kann (entgegen der „frequently hagiographic tradition of Luther interpretation, that one stands here in the presence of something radically new and different from what has been said by others in earlier times“; 143) und daß sich der Lutherinterpret nicht willkürlich-eklektizistisch auf sie beziehen darf, um Zitate lediglich als Ornamente dienen zu lassen (1: „it is insufficient in a study of the young Luther merely to provide a mini-sketch of the ‚medieval background‘, or to embellish the exposition of Luther's early ideas with everlonger footnotes containing select medieval texts, as though Luther were only remotely related to the medieval world of thought“). Freilich wird man neben dem von P. geübten Verfahren, Vertreter der von Luther aufgenommenen Tradition und Luther selbst jeweils für sich zu behandeln, durchaus auch den andern Weg gehen können, ausschließlich die Punkte darzustellen, an denen sich Luther mit der Tradition konkret berührt.

P. hat sich auf die Darstellung eines sehr wichtigen von Luther aufgegriffenen Traditionsstrangs („Old Testament Interpretation...“) konzentriert, diesen sehr differenziert verfolgt und so die längst fällige Geschichte der christlichen Auslegung des Alten Testaments von Augustin bis Luther geschrieben. Problematisch ist die Hauptthese seiner Lutherdarstellung, daß die im angezeigten Sinn in der ersten Psalmenvorlesung erfolgte „recovery of the Old Testament“ (269) erstens sich von Luthers christologischer Auslegung des Alten Testaments lösen läßt und sich mit ihr nicht verträgt und zweitens den Ursprung von Luthers reformatorischer Theologie bildet. Dieser Ursprung läßt sich mE aber nur in einem Zusammenhang vielfältiger und vieler Motive darstellen, der mithin weit umfassender sein muß als die von P. behandelte Thematik. Außerdem geht P. nur prospektiv, nur gleichsam „induktiv“, vor und verzichtet auf die Reflexion der Retrospektive, die unbedingt geübt werden muß, wenn man nicht einen ungeklärten Begriff vom „Reformatorischen“ herrschen lassen will. Die Folge dieses Mangels ist die oben aufgedeckte Äquivokation mit ihren verwirrenden Implikationen.

Tübingen

Oswald Bayer

Dieter Harmening: Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit (= Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter, Bd. 28). Würzburg (Bischöfliches Ordinariatsarchiv Würzburg) 1966. S. 25–240, 2 Faltafeln, kart.

Die von Josef Dünninger betreute Würzburger philosophische Dissertation bietet in Weiterführung der volkswissenschaftlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Arbeiten von Josef Dünninger, Hans Dünninger und Bruno Neundorfer einen guten Einblick in die Frömmigkeitsgeschichte Frankens, der Franconia Sacra, anhand der Mirakelliteratur von über dreißig fränkischen Wallfahrts- und Gnadenstätten. Teil I der übersichtlich gegliederten Arbeit behandelt in knapper Übersicht die einzelnen fränkischen Wallfahrtsorte von Würzburg über Bamberg bis Nürnberg und die noch erhaltenen Mirakelsammlungen. Teil II ist, ausgehend vom Begriff und der Promul-

gation des Mirakels, der Untersuchung der Mirakelliteratur als solcher, ihrer Form und ihres Stils, gewidmet. Im breiter angelegten Teil III wertet der Verfasser Inhalt und Aussage der Mirakelliteratur als Zeugnisse der historischen Volkskunde und Frömmigkeitsgeschichte unter den verschiedensten Gesichtspunkten aus. Er untersucht die Gründe für die Anziehungskraft der einzelnen Wallfahrtsorte und die ganze Skala der Anliegen und Nöte, in denen man sich an den jeweils „zuständigen“ Gnadenort verlobte, um einzeln oder in Gruppen zu wallfahrten. Dabei erfährt der Begriff Wallfahrt zumindest im fränkischen Sprachgebrauch mit seinen Spielarten in Auseinandersetzung mit Hans Dünningers These vom Wallfahrten als einer ausschließlichen Gemeinschaftshandlung auf Grund der Quellen eine deutliche Korrektur. Es folgt eine Beleuchtung des Gnadenortes in seiner Bedeutung als Wallfahrtsziel und des dort gepflegten Kultes, ferner des sowohl medizinhistorisch wie religionswissenschaftlich und volkskundlich interessanten Phänomens des Heilwunders. Mit einem Abschnitt über Kultgeographie und die diese übergreifende Kultdynamik schließen die Darlegungen dieses instruktiven, durch zahlreiche Quellenzitate belegten Teiles der Arbeit. Zwei kultgeographische Karten dienen der nützlichen Illustration. Teil IV faßt das Ergebnis der Arbeit in einer ausführlichen statistischen Analyse der behandelten Mirakelberichte zusammen.

Die sorgfältig gearbeitete Diss. stellt eine erfreuliche Bereicherung der volkskundlich-frömmigkeitsgeschichtlichen Erforschung des Frankenlandes dar. Regelmäßige, durch Ziffern kenntlich gemachte Rückverweise auf bereits Dargelegtes und ein Symbolschlüssel erleichtern die Lektüre. Leider vermißt man eine Inhaltsübersicht.

München

G. Schwaiger

Alte Kirche

C. S. Mosna: *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici* (= *Analecta Gregoriana* 170). Roma (Libreria editrice dell'Università Gregoriana) 1969. XL, 385 S., kart. L 4 000.—.

Die vorliegende Arbeit ist auf Anregung von Prof. V. Monachino in Rom, der auch das Vorwort dazu geschrieben hat, entstanden. Sie ist in erster Linie eine historische Studie, verfolgt aber auch ein ökumenisches und ein pastoraltheologisches Ziel (siehe den Untertitel). Sie gliedert sich in 4 Hauptteile.

Der 1. Teil beschäftigt sich mit der Frage des Ursprungs der christlichen Sonntagsfeier, wobei zuerst die neutestamentlichen (vor allem 1. Kor. 16, 1 f.; Apg. 20, 7–12; Apc. 1, 10) sowie die ältesten außerkanonischen Zeugnisse untersucht werden; darauf setzt sich der Verf. mit Theorien auseinander, „die den Ursprung des Sonntags nicht erklären“ (S. 30–42: mandäischer Einfluß, heidnische Sonnenverehrung am Sonntag, spätjüdischer Sonnenkalender, obwohl der Verf. in diesem letzteren Fall einen „psychologischen“ Einfluß zugestehen will; siehe unten); schließlich trägt er seine eigene Meinung vor, daß der Sonntag sein „Fundament“ und seine „Ursache“ in der Auferstehung des Herrn am Ostermorgen habe, wobei allerdings auch die Erscheinungen am Osterabend mitgespielt hätten (S. 42–60).

Der 2. Teil ist der Sonntagsfeier der vorkonstantinischen Zeit gewidmet. Ein 1. Kapitel (S. 63–119) bespricht in chronologischer Folge die Texte bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts (Didache, Ignatius v. Antiochien, Pliniusbrief, Justin der Märtyrer); es verfiht u. a. die These, die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen hätten zuerst am Samstagabend stattgefunden und seien dann auf den Sonntagmorgen verlegt worden. Ein 2. Kapitel (S. 120–164) geht der weiteren Geschichte der Sonntagsfeier in den verschiedenen Kirchengebieten nach (Nordafrika: Tertullian und Cyprian; Rom: Kallist und Hippolyt; Alexandrien: Clemens und Origenes; Syrien: Didaskalie).

Der 3. Teil wendet sich dem „Problem des Sabbats und der Sonntagsruhe“ zu (S. 167–227). Das 1. Kapitel gibt einen Abriss über den nachexilischen jüdischen Sabbat, über Jesu und der Urgemeinde Stellung zum Sabbat, über Sabbattheologie und -praxis der christlichen Kirche bis zum 4. Jahrhundert; das 2. Kapitel beschäftigt sich mit den geschichtlichen Hintergründen der Sonntagsruhe und mit der staatlichen Sonntagsgesetzgebung seit Konstantin.

Der 4. Teil gibt einen Überblick über die Sonntagsfeier im 4. und beginnenden 5. Jahrhundert. Wieder folgt die Untersuchung den einzelnen Kirchengebieten. Zuerst werden die Nachrichten aus den östlichen Kirchengebieten kommentiert (S. 231 bis 289: Alexandrien und Ägypten, Cäsarea und Jerusalem, Antiochien und Umgebung, Ostsyrien, Kappadozien, Konstantinopel). Dann folgen die Nachrichten aus den westlichen Kirchengebieten (S. 290–347: Mailand und Turin, Nordafrika, Rom, nördliche Provinzen). Ein letztes Kapitel (S. 349–362) spricht von der Umformung des Sabbats zu einem christlichen Sabbat. Eine Zusammenfassung sowie Bibelstellen-, Autoren- und Sachregister beschließen den Band (das Quellen- und Literaturverzeichnis befindet sich am Anfang des Buches).

Da der Verf. ausgiebig auf meine Arbeit Bezug nimmt, komme ich nicht darum herum, mich mit einigen seiner Thesen kritisch auseinanderzusetzen. Beginnen wir aber mit den Übereinstimmungen! Sie sind in Wirklichkeit überwiegend und darum maßgebend (Schließlich legt der Verf. ja kein neues Material vor, sondern setzt nur die Akzente in der Interpretation des Materials da und dort ein wenig anders). Der Verf. vertritt wie ich die These, die Sonntagsfeier gehe auf die Urgemeinde zurück; er sieht den Sonntag wie ich in erster Linie als Gottesdiensttag und bedauert es, daß er später in gesetzlicher Weise zum christlichen Sabbat gemacht wurde; im Kapitel über das „Problem des Sabbats“ kommt er zudem weitgehend zu den gleichen Schlußfolgerungen wie ich.

Doch nun zu den Divergenzen! Sie betreffen im wesentlichen 4 Punkte: 1. den Ursprung der Sonntagsfeier; 2. die Zeit der frühesten Sonntagsfeiern; 3. die Sabbatpraxis in der christlichen Kirche; 4. die christliche Kirche und die konstantinischen Sonntagsruhegesetze. In allen 4 Punkten hatte schon Kardinal Daniélou Kritik an meinem Buch geäußert (RSR 52, 1964, S. 114–118). Der Verf. hat diese Kritik zu der seinen gemacht und näher zu begründen versucht. Nehmen wir Punkt für Punkt vor!

Zu 1: Die christliche Sonntagsfeier ist für den Verf. also im Osterereignis der Auferstehung Christi verankert. Trotzdem soll der Einfluß von Qumran „psychologisch“ mitgespielt haben, daß der Sonntag von den Christen ausgezeichnet wurde (so schon die These meines Freundes E. Hilgert, AUSS 1, 1963, S. 44–51). Es scheint mir, hier ist die Schlußfolgerung aus der eigenen Prämisse nicht genügend sauber gezogen: wenn man wie der Verf. der Meinung ist, daß die Auferstehung Christi an einem Sonntag erfolgt ist und den entscheidenden Anstoß zur Schaffung der christlichen Sonntagsfeier gegeben hat, dann kann nicht gleichzeitig ein *Anstoß* (und wäre er auch nur psychologischer Natur) zur Schaffung der Sonntagsfeier von woanders her (von Qumran oder woher auch immer) gekommen sein; dann kann die am Sonntag erfolgte Auferstehung höchstens eine (evtl.) schon bestehende Tendenz, den Sonntag besonders auszuzeichnen, zufällig bestätigt haben. Das Ereignis der Auferstehung bildete dann aber den eigentlichen Anstoß zur Schaffung der Sonntagsfeier.¹

Zu 2: Der Verf. behauptet, gestützt auf den einzigen Text Apg. 20, 7,² die ersten Sonntagsfeiern hätten am Samstagabend stattgefunden. (Er folgt darin z. B. H. Rie-

¹ Der Verf. ist übrigens seiner Sache auch nicht ganz sicher. Bezeichnend in ihrer Art ist seine Bemerkung S. 41, Anm. 161: Non accettiamo questa posizione nella vaga speranza che in fondo la via di mezzo è sempre la più giusta, ma nel tentativo di trovare alla domenica il suo naturale „Sitz im Leben“ nell'ambiente più consono alla sua origine.

² Die Interpretation von Didache 9–10/14 im gleichen Sinn (S. 83 ff.) ist m. E. unhaltbar (das hat auch J.-P. Audet wohl nicht so gemeint!).

senfeld, in: *New Testament Essays*, 1959, S. 210–218). Das wäre ein patristisches Zeugnis ersten Ranges für die moderne Samstagabendmesse, läßt sich aber schwierig historisch beweisen. Aufgrund von Apg. 20, 7 jedenfalls nicht! Zudem scheint sich der Verf. in diesem Punkt in Widerspruch mit sich selbst zu setzen. Er behauptet ja (gerade im Unterschied zu H. Riesenfeld!), die Auferstehung Jesu am Ostermorgen sei die eigentliche Grundlage der christlichen Sonntagsfeier. Warum hat man sich dann aber lieber am Schluß des Sabbats versammelt anstatt am Sonntagmorgen?³ Der Übergang von der Samstagabendfeier des 1. Jahrhunderts zur Sonntagmorgenfeier im 2. Jahrhundert wäre in diesem Fall auch schwer erklärlich (Die „buona ipotesi“ S. 77 f. wirkt wenig überzeugend). Ich kann mir nicht helfen, aber die These, daß die frühesten christlichen Sonntagsfeiern am *Sonntagabend* stattfanden, scheint mir in Anbetracht der Ostererscheinungen des Auferstandenen und in Anbetracht des Zeugnisses von Plinius immer noch wahrscheinlicher.

Zu 3: Die Behauptung, es sei in gewissen Kreisen der heidenchristlichen Kirche bis ins 4. Jahrhundert hinein ununterbrochen der Sabbat gefeiert worden, wird vom Verf. eigentlich nur aufgestellt, aber nicht wirklich fundiert (auch R. A. Kraft, AUSS 3, 1965, S. 18–33 hat mich in dieser Hinsicht nicht überzeugt). Ich würde diese Meinung wohl noch entschiedener als früher bestreiten, da ich jetzt Dom Botte recht gebe, daß die äthiopische Glosse in *Traditio apostolica* 22: „Am *Sabbat* und Sonntag soll der Bischof womöglich eigenhändig (die Eucharistie) darreichen“ kein Zeugnis für einen Sabbatgottesdienst im dritten Jahrhundert darstellt.

Zu 4: Bestand schon in der vorkonstantinischen Kirche die Tendenz, den Sonntag mit Ruhe auszuzeichnen und hat darum die Kirche die konstantinischen Sonntagsruhegesetze begrüßt? In diesem Punkt würde ich wohl heute selber weniger kategorisch urteilen. Es scheint mir in der Tat berechtigt, anzunehmen, daß die Christen ein Interesse daran hatten, wegen des Gottesdienstes am Sonntag die Arbeitsruhe eingeführt zu sehen. Die Haltung Konstantins wird so auch verständlicher. Aber es ist nicht zu übersehen, daß die gesetzlich verfügte totale Arbeitsruhe während des ganzen Tages dann ihrerseits neue pastoral-theologische Probleme hervorrief.

Die geäußerte Reserve in den ersten 3 Punkten soll nicht den Anschein erwecken, als würde ich den hohen Wert der Studie von C. Mosna anzweifeln wollen. Der Verf. hat sehr sorgfältig gearbeitet und seine Ausführungen gut dokumentiert. Ich finde es auch positiv, daß er den Stoff anders als ich angeordnet hat (das bringt neben den unbestreitbaren Vorteilen allerdings auch neue Nachteile mit sich!). Zudem hat er im 4. Teil seiner Arbeit z. T. neues Terrain beschritten; er schildert aufgrund der Quellen lebendig (freilich manchmal etwas vom Thema abschweifend) die kirchlichen Verhältnisse im 4. und beginnenden 5. Jahrhundert.

Zum Schluß möchte ich darauf hinweisen, daß der 2. Band der neuen patristischen Reihe „*Traditio Christiana*“ (er soll 1972 beim EVZ-Verlag, Zürich, und bei Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, erscheinen) die gesammelten Texte zum Thema „Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche“ im Original und in Übersetzung, sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen, darbieten wird; eine sicher willkommene Ergänzung zu den in letzter Zeit diesem stets aktuellen Fragenkomplex gewidmeten Monographien.

Neuchâtel

Willy Rordorf

³ Der Verf. verrät seine eigene Unsicherheit, wenn er sagt (S. 55): ... l'occasione più propizia per il raduno del culto cristiano dei primi fedeli, era il tempo dopo il riposo del sabato, che terminava al tramonto di questo giorno... Con questo però non si vuole escludere che la causa principale nel muovere gli apostoli a radunarsi in quel tempo sia stato l'evento della Resurrezione che confermando la loro fede, aveva causato anche nuove esigenze nel culto, non essendo più sufficienti „le ombre“ del sabato.

Didymos der Blinde: Psalmenkommentar (Tura-Papyrus).

Teil I: Kommentar zu Psalm 20–21, hrsg. und übers. v. Louis Doutreleau, Adolphe Gesché und Michael Gronewald (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 7). Bonn (Rudolf Habelt) 1969. 238 S.

Teil II: Kommentar zu Psalm 22–26, 10, hrsg. und übers. v. Michael Gronewald (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 4). Bonn (Rudolf Habelt) 1968. 257 S.

Teil III: Kommentar zu Psalm 29–34, in Verbindung mit A. Gesché hrsg. und übers. v. Michael Gronewald (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 8). Bonn (Rudolf Habelt) 1969. 429 S.

Teil IV: Kommentar zu Psalm 35–39, hrsg. und übers. v. Michael Gronewald (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 6). Bonn (Rudolf Habelt) 1969. 327 S.

Teil V: Kommentar zu Psalm 40–44, 4, hrsg. und übers. v. Michael Gronewald (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 12). Bonn (Rudolf Habelt) 1970. 255 S.

In diesen fünf Bänden wird der Psalmenkommentar von Tura erstmals vollständig publiziert. Internationale Zusammenarbeit hat es ermöglicht, das z. T. weit verstreute Textmaterial in dieser Edition zu vereinen. Von den erhaltenen Papyrusseiten fehlen nur noch p. 248 und p. 249, Innenseiten zweier zusammengeklebter Blätter, die noch nicht voneinander gelöst werden konnten. Die beiden Außenseiten, p. 247 und p. 250, wurden als Nachtrag in Teil V (S. 230–245) aufgenommen. Bei seiner Edition konnte sich der Herausgeber M. Gronewald in einigen Fällen auf Vorarbeiten von L. Doutreleau, A. Gesché, A. Kehl u. a. stützen, worüber die Vorworte der einzelnen Bände genauer berichten, doch sind Edition und Übersetzung im wesentlichen sein Werk.

Der Kommentar, der eine Auslegung der Psalmen 20–44, 4 enthält, wurde im Jahre 1941 zusammen mit Schriften des Origenes und des Didymos bei Tura in Ägypten gefunden. Er ist in einer gut lesbaren Kursivschrift geschrieben, deren Eigenart ins 6. Jh. weist. Inhaltlich gehört er ins ausgehende 4. Jh., wie vor allem die Auseinandersetzungen mit Apollinaris von Laodicea zeigen. Er ist geprägt von alexandrinischer Schultradition, zeigt theologisch starke Abhängigkeit von Origenes und eine gute philosophische Schulung. Der Autor dürfte deshalb mit großer Wahrscheinlichkeit der gleiche sein, von dem die gleichfalls in Tura gefundenen Kommentare zur Genesis, zu Scharja und zu Hiob stammen, nämlich Didymos der Blinde. Die Arbeiten von A. Gesché (*La christologie du 'Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura'*, Gembloux 1962) und A. Kehl (*Der Psalmenkommentar von Tura Quaternio IX* [Pap. Colon. Theol. 1], Köln/Opladen 1964) haben das im einzelnen begründet. Die überlieferten Katenenfragmente aus dem Psalmenkommentar des Didymos (abgedruckt: PG 39, 1155–1616; 1617–1622), die merkwürdigerweise nur wenige Übereinstimmungen mit dem Psalmenkommentar von Tura aufweisen, stammen vermutlich aus einem Kommentar, der revidiert und einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich war. Demgegenüber ist der Psalmenkommentar von Tura eine Art ‚Vorlesungsnachschrift‘ aus dem Schulbetrieb des Didymos. Er ist neben dem Kommentar des Didymos zum Predigerbuch, der gleichfalls in Tura gefunden wurde, eins der wenigen originalen Zeugnisse aus dem alexandrinischen Schulbetrieb, wobei der Stenograph nicht nur den Vortrag des Lehrers, sondern auch Fragen der Schüler notierte, die er mit der Sigle *επερ* kennzeichnete.

Große Bedeutung hat der Kommentar auch für die dogmengeschichtliche Forschung, wie die Arbeit von A. Gesché gezeigt hat (vgl. dazu die Rezension in dieser Zeitschrift von L. Abramowski, 77/1966 S. 150 f.). Die Edition des Kommentars gibt nun die Möglichkeit, die Arbeit Geschés anhand der Texte zu überprüfen. – Die Bedeutung des Kommentars für die Erforschung der Auslegungsgeschichte der Bibel braucht nicht näher begründet zu werden. Zugleich wird die Didymosforschung ein wesentliches Stück gefördert. Hinzu kommen eine Fülle von Einzelheiten, die den Wert des Kommentars für Theologen und Philologen erhöhen, worauf

hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann. Es soll nur noch die Bedeutung für die Katenenforschung erwähnt werden.

Die Edition der einzelnen Bände des Kommentars ist einheitlich. Jeder Band beginnt mit einem kurzen Vorwort und bietet dann nebeneinander den griechischen Text und eine deutsche Übersetzung. Alle Bände schließen mit einem Index der Bibelzitate und der griechischen Wörter, die allegorisch oder semantisch gedeutet werden.

Das Vorwort zu Teil I enthält eine nützliche und wichtige Übersicht über den gesamten Kommentar, über die Gliederung der Edition, über Bestand, Lageneinteilung und jetzigen Standort der Papyri sowie über die exegesierte Psalmverse. Man hätte sich gewünscht, daß auch die neue durchlaufende Zählung der Papyri notiert worden wäre, was z. B. das Wiederfinden der Zitate in dem genannten Buch von A. Gesché erleichtert hätte, der noch nach Lager zitiert hat. Unklar bleibt in der Übersicht, daß Lage IX (= p. 129–144) den Anfang von Teil III der Gesamtedition bildet. Wie aus dem Vorwort zu Teil III hervorgeht, handelt es sich um eine Neu-edition dieser Lage auf der Grundlage der Ausgabe von A. Kehl (s. o.), bei der die „Konjekturen und Erläuterungen zum Psalmenkommentar des Didymos“ von R. Merkelbach (VigChr 20/1966, 214–226) berücksichtigt wurden. – Daß Lage XI verlorengegangen ist, hätte man vielleicht doch vermerken sollen. – P. 191–192 (= Lage XII, 15–16) und p. 214–216 (= Lage XIV, 6–8) sind unbeschriftet. Das erfährt man zwar aus der Übersicht, doch wäre ein Hinweis darauf an der betreffenden Stelle des Kommentars (III S. 232 bzw. S. 348) sicher nützlich gewesen. – Während alle übrigen Lagen 16 Seiten enthalten, besteht Lage XIV nur aus 14 Papyrusseiten. Die neue Zählung legt jedoch auch für Lage XIV 16 Seiten zugrunde. Die Seiten p. 223–224 (III S. 382) sind also weder ausgefallen noch unbeschriftet, sondern fiktiv und nur aus Gründen der Symmetrie mitgezählt worden (vgl. L. Koenen / L. Doutreleau, Inventaire des papyrus de Toura, in: RechSR 55/1967, 558). In der Edition fehlt ein entsprechender Hinweis. So nützlich die genannte Übersicht ist, die fehlende Einleitung kann sie nicht ersetzen. An keiner Stelle der Edition wird der Benutzer über allgemeine, papyrologische und paläographische Besonderheiten des Kommentars unterrichtet oder über inhaltliche Fragen, Datierungs- und Verfasserproblem sei es auch nur in einem kurzen Überblick orientiert. Zu all diesen Fragen muß auf die Einleitung zur Edition der Lage IX von A. Kehl verwiesen werden.

Die Edition des griechischen Textes ist in allen Bänden sehr sorgfältig. Ein textkritischer Apparat vermerkt zu notwendigen Textänderungen die Lesart des Papyrus, so daß der Benutzer sich ein eigenes Urteil bilden kann. Rekonstruktionen werden sehr behutsam vorgenommen. Längere Textrekonstruktionen, wie sie vor allem in Teil V nötig sind, begründet der Herausgeber meist mit Parallelen aus Didymos. – Selbstverständlich finden sich gelegentlich Akzentfehler und kleinere Versehen. Sie fallen jedoch bei der Fülle des Materials nicht ins Gewicht. Bei II S. 72 und IV S. 38 ist anscheinend der Innenrand weggebrochen, so daß einzelne Wörter unvollständig sind. – Problematisch ist die Änderung des Wortes $\Sigma\tau\omicron\iota\kappa\acute{\alpha}\nu$ in $\Delta\omicron\nu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\nu$ (III S. 152), da über die Stellung des Didymos zu den Donatisten aus den bisher bekannten Texten nichts hervorgeht.

Die Übersetzung ist um eine möglichst wörtliche Wiedergabe des griechischen Textes bemüht. Sie zeigt deutlich, mit welcher Sorgfalt die Edition unternommen wurde. Lemmata und Bibelzitate werden oft ebenfalls sehr wörtlich übersetzt, doch ist nicht überall das Tempus genügend beachtet worden (vgl. z. B. II S. 167, 169, 173, 185; IV S. 185, 189, 191, 199 u. ö.). Das ist nicht aus Gründen übertriebener Genauigkeit angemerkt. Didymos selbst achtet oft sehr genau auf den Wortlaut eines Bibelwortes, wobei ihm auch das Tempus gelegentlich wichtig erscheint. – Daß auch bei der Übersetzung kleinere Versehen und Druckfehler zu verzeichnen sind, soll nicht überbetont werden. Abgesehen von reinen Druckfehlern seien genannt:

Teil I S. 48 (zu p. 11, 29) muß es statt „Seele“ – „Geist“ heißen; S. 67 Z. 6 (zu p. 17, 14) fehlt in der Übersetzung eine Zeile, die etwa lauten müßte: „... daß es gut ist, sich von der Sünde fernzuhalten, Gerechtigkeit zu üben, ...“;

S. 185 letzte Zeile (zu p. 46, 4): Die Übersetzung „Wenn es aber ruhig ist, hat es gar keins“ widerspricht dem Zusammenhang. Es müßte wohl besser heißen: „Wenn es aber ruhig ist, ist es nicht (hart)“.

Teil II S. 25 Z. 11 (zu p. 62, 17) *πάσχα* bedeutet nicht „Vorübergang“, sondern „Passa(fest)“; S. 83 Z. 3 v. u. (zu p. 76, 4) *οὐσία* bedeutet „Sein“, „Wesen“ o. ä., aber nicht „Besitz“.

Teil III S. 183 ist das *ἡ ἀναβάτης* (p. 181, 3) nicht übersetzt worden; S. 269 Z. 9 muß es statt „Wahrheit“ – „Weisheit“ heißen.

Teil IV S. 43 Z. 1 sollte es statt „Herablassung“ besser „Herabkunft“ heißen (gemeint ist die Inkarnation!); S. 229 Z. 11 ff. sollte man das Wort *ὑπόστασις* besser unübersetzt lassen.

Teil V S. 43 Z. 6 v. u. muß es statt „Schlange“ – „Seele“ heißen.

Sehr unterschiedlich ist die Übersetzung der Worte *ἐπιστήμη*, *ἐπιστήμονες* o. ä. Häufig werden die Worte mit „Gnosis“ bzw. „Gnostiker“ übersetzt (vgl. z. B. II S. 215, 217; III S. 9; IV S. 3, 33 u. ö.). Didymos meint mit *ἐπιστήμη* jedoch keine religiöse oder mystische Erkenntnis, sondern, wie aus anderem Zusammenhang eindeutig hervorgeht, vernünftiges „Wissen“ (so richtig: IV zu p. 231, 13) bzw. „Wissenschaft“ (so richtig: III zu p. 131, 13 f.; 149, 10 f.). *Ἐπιστήμονες* sind „Wissenschaftler“ oder „Sachverständige“ (vgl. IV zu p. 235, 10; V zu p. 308, 3; außerdem: III zu p. 155, 24 f.; 211, 7 f.).

Abgesehen von vier kleineren Exkursen (II S. 248 f. und IV 317) begnügen sich die Anmerkungen meistens mit kurzen Erläuterungen zu im Text auftauchenden Namen oder besonders markanten Begriffen. Außerdem werden Parallelen aus dem Psalmenkommentar und anderen Schriften des Didymos notiert. Bei den Angaben der Parallelen aus Pauluskommentaren hätte man einen Hinweis auf die Ausgabe von K. Staab (Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933) erwartet (vgl. I S. 15 Anm. d); IV S. 277 Anm. c); V S. 51 Anm. a) u. ö.; als Ergänzung: zu p. 279, 3 f. [IV S. 249] vgl. Staab S. 36). – In I S. 11 Anm. b) ist die Angabe zu Irenäus folgendermaßen zu korrigieren: I 7, 2. – Bei der Bibelstellenangabe I S. 11 Z. 1 sollte man statt auf Mt 1, 16 eher auf Gal 4, 4 verweisen.

Die Indices der Bibelstellen und allegorisch gedeuteten Wörter sind zwar sehr nützlich, aber sie beziehen sich nur auf den jeweiligen Band. Dringend zu wünschen wäre ein Indexband, der den gesamten Psalmenkommentar erschließen würde. In ihm sollte auch ein Namen- und Sachindex enthalten sein, der die in den Anmerkungen verstreuten Einzelheiten leichter zugänglich machte.

Mit der Veröffentlichung des Psalmenkommentars wird die Didymosforschung ein weiteres, wesentliches Stück vorangebracht. Nach dem Sacharja-Kommentar ist dies der zweite vollständig publizierte Didymoskommentar aus Tura. Die vorliegende Edition schafft trotz der erwähnten kleineren Mängel, die bei der Fülle des dargebotenen Materials jedoch nicht ins Gewicht fallen, eine gute Grundlage für die weitere Arbeit. Die in relativ kurzer Zeit erfolgte Edition stellt eine beachtliche Leistung dar, für die den Herausgebern, insbesondere M. Gronewald, der die Hauptlast der Editionsarbeit auf sich genommen hat, zu danken ist.

Bonn

Wolfgang A. Bienert

Robert F. Evans: *Four Letters of Pelagius*. New York (The Seabury Press), 1968. 134 S., geb.

Robert F. Evans: *Pelagius, Inquiries and Reappraisals*. New York (The Seabury Press) 1968. XIV, 171 S., geb. \$ 6.95.

Die beiden Werke gehören zusammen: die „Inquiries“ beschäftigen sich mit der historischen Einordnung des Pelagius und seiner Theologie, die „Four Letters“ mit dem philologischen Fundament für dieses Unternehmen, nämlich der Abgrenzung der literarischen Hinterlassenschaft des Pelagius. G. de Plinval hat das Verdienst, diese Frage erneut aufgeworfen zu haben in seinem Aufsatz: *Recherches sur l'oeuvre littéraire de Pélagie*, *Rev. de Phil.* 60 (1934) 9–42. Er wies hier dem Pelagius eine große Anzahl (besonders pseudohieronymianischer) Schriften zu und fand damit

weithin Zustimmung, was sich bis in die Verzeichnisse der *Clavis Patrum Latinorum* und des *Supplements* zu Migne auswirkt. Evans gibt eine Übersicht der Diskussion um die Thesen de Plinvals (Kirmer, Morris) und kritisiert seinerseits die zu schmale philologische Basis, von welcher der französische Gelehrte ausging. Für 4 Briefe (*De Vita christiana*, PL 40, 1031–46; *De Virginitate*, CSEL 1, 225–50; *Ad Celantiam*, CSEL 56, 329–56; *De Lege*, PL 30, 105–16) stimmt er jedoch de Plinval zu und nimmt Pelagius als Autor in Anspruch. Er untersucht sie zunächst (Kap. 2) auf Parallelstellen zu den sicheren Schriften des Pelagius (*Expositiones* – wobei er die Kritik von C. Charlier [Studiorum Paulinorum Congressus, Rom 1962, S. 1–10] an Souters Text aufnimmt –, *Epist. ad Demetriadem*, Fragmente) und zum *Corpus Casparin* (C. P. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten, Christiania 1890), dessen Verfasser er mit Morris als den „Britten in Sizilien“ bezeichnet. Dabei ergibt sich einerseits eine enge Zusammengehörigkeit der *Epistula ad Celantiam* mit dem Brief an Demetrias, andererseits zeigen sich Parallelen der übrigen 3 Briefe sowohl mit dem „Britten in Sizilien“ als auch mit Pelagius. Evans deutet wegen dieser doppelten Beziehung die Berührungen mit dem *Corpus Caspari* umgekehrt wie Caspari: er hält den „Britten in Sizilien“ für abhängig von den 3 Briefen, deren Verfasser Pelagius sei. Er prüft dann das Vokabular der 4 Briefe (Kap. 3) anhand von Beispielen, die nach den gesicherten Schriften charakteristisch für Pelagius zu sein scheinen und berichtigt bei dieser Gelegenheit falsche Angaben in der bisherigen Literatur zu diesen Fragen. In dieser Übersicht fällt auf, daß das Parallelenmaterial für *De Lege* am geringsten ist. Andererseits zeigt die Untersuchung der Syntax und Stilistik (Kap. 5) eine enge Berührung im Gebrauch der Alliteration zwischen *De Lege* und den „echten“ Schriften. Eine Zusammenstellung der Zitationsformeln für Bibelzitate und charakteristischer Zitate und Zitatgruppen (Kap. 4) bestärkt das Ergebnis der anderen Untersuchungsgänge.

Der Rezensent ist davon überzeugt, daß Evans, der ein Musterbeispiel philologischer Besonnenheit liefert, die Verfasserschaft des Pelagius für *Ad Celantiam* endgültig erwiesen hat. Für die übrigen drei Briefe hat er durch ein eindrucksvolles Material ihre große Nähe zu Pelagius gezeigt. Wenn dem Unterzeichneten hier noch eine Unsicherheit bleibt, so beruht das auf folgenden Gründen. 1) Evans unterläßt die (von Kirmer schon in Angriff genommene) Untersuchung der Klauseltechnik. 2) Für die Feststellung, ob bestimmte Wendungen für Pelagius als charakteristisch angesehen werden können, müßte die statistische Basis durch Einbeziehung einer größeren Anzahl vergleichbarer Schriften verbreitert werden. Evans hat dies zwar für einzelne Punkte getan, indem er sein Augenmerk auf Hieronymus, Augustin und Ambrosius richtete. Doch übersteigt diese Aufgabe die Kräfte eines einzelnen; Gewißheit könnte hier nur durch Einsatz einer Datenverarbeitungsanlage erreicht werden. Manche Beispiele würden durch diese Ausweitung der Untersuchung ihre Beweiskraft verlieren, etwa das auf S. 83 als für Pelagius charakteristisch genannte *propositum* im Sinne von „Entschluß, ein asketisches Leben zu führen“ – es erscheint genau so bei Priszillian (CSEL 18, S. 35, 17). Auch die Vorliebe für „vollere“ Verben, wie *comprobare* statt *probare* oder *exorare* statt *orare* büßt bei Einordnung in die spätlateinische Sprachentwicklung an charakterisierender Kraft ein. 3) Das enge Verhältnis des Pelagius zu seinem Schülerkreis, das auch eine sprachliche Prägung durch die mündliche Unterweisung des Pelagius erwarten läßt – Evans weist selbst auf die Wichtigkeit persönlicher Beziehungen für die Literarkritik hin – und die Tatsache, daß Pelagius sich für die Abfassung einiger seiner Schriften fremder Hilfe bediente (Orosius, *Apol.* 29), erweckt Zweifel, ob bei den anonymen Werken immer eine Sonderung zwischen Pelagius und dem in seinem Sinne und Auftrag Schreibenden möglich ist, bzw. wer als „Verfasser“ anzusehen ist. Das ist wichtig für *De Vita christiana*, das von den Zeitgenossen als Werk des Pelagius betrachtet wurde, von Pelagius aber in Diospolis abgeleugnet wurde. Im Unterschied zu Evans (sein Aufsatz: *Pelagius' Veracity at the Synod of Diospolis, in Studies in Medieval Culture*, ed. J. R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1964, S. 21–30, war mir nicht zugänglich) halte ich es angesichts der von Pelagius gepredigten strengen Befolgung der Bergpredigt für absolut ausgeschlossen, daß er durch

eine solche Lüge den Kern seiner Botschaft und seiner eigenen Persönlichkeit zerstört hätte.

Die *Inquiries* bieten eine Reihe innerlich eng verknüpfter Untersuchungen über Pelagius und die Frühzeit des pelagianischen Streites. Evans beginnt bei dem Zeugnis des Hieronymus, betrachtet Augustins Beziehungen zu Pelagius und endet mit einer Darstellung der Theologie des Pelagius. Das Neue besteht in der Auswertung des Hieronymus, dessen Polemik bisher beiseite geschoben wurde. Schon H. Chadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959, der die frappanten Berührungen zwischen Pelagius und den von Rufin übersetzten Sextussprüchen (deren Benutzung dem Pelagius von Hieronymus vorgerückt wird) hervorhob, hatte in diese Richtung gewiesen. Evans kommt zu dem Ergebnis, daß Hieronymus gegen den nach Palästina ausgewichenen Pelagius den Vorwurf erhob, seine Lehre von der Sündlosigkeit mache ihn zu einem Schüler des Origenes. Pelagius verteidigt sich, indem er die Anklagen Rufins gegen Hieronymus aufnimmt, nämlich 1) Hieronymus habe im Epheserkommentar den Origenes in einer Weise benutzt, die schlecht zu seiner späteren Haltung zu Origenes stimmt, und 2) Hieronymus habe gegen Jovianian die Ehe zu sehr abgewertet. Bedenkt man die Berührungen zwischen den Sextussprüchen und Origenes, sowie die Benutzung von Origenes' Römerbriefkommentar in Rufins Übersetzung durch Pelagius, so gewinnt der Vorwurf des Hieronymus, Pelagius sei der Sprecher des Origenes und Rufins, einen realen Hintergrund. Die Anfänge des pelagianischen Streites sind mit dem Streit um Origenes verknüpft. Dieses dogmengeschichtliche Ergebnis ist m. E. festzuhalten. Mit Recht hebt der Verf. auch hervor, daß Rufins Übersetzung der Sextussprüche den Pelagius, der den Papst Sixtus für den Verfasser hielt, zu der Überzeugung brachte, mit der Lehrtradition der römischen Kirche in Übereinstimmung zu sein.

Etwas anders steht es mit der Meinung von Evans, der pelagianische Streit sei erst 415, mit Augustins Antwort auf des Pelagius Werk *De natura*, zu einem Streit zwischen Augustin und Pelagius geworden. Gewiß bezeichnet *De natura* eine Zäsur und veranlaßt ein verstärktes Engagement Augustins, und zweifellos wendet sich Pelagius mit der Verteidigung seines Vollkommenheitsbegriffes und der Sündlosigkeit in *De natura* und *De libero arbitrio* auch gegen Hieronymus. Sein Hauptgegner ist jedoch Augustin, der schon in *De peccatorum meritis et remissione* die Frage der Sündlosigkeit aufgegriffen hatte und der dem Pelagius die Problemstellung diktiert. Es trifft nicht zu, daß Pelagius in Rom noch nicht theologisch gegen Augustin opponiert habe. Sein Pauluskommentar enthält versteckte Antithesen gegen Augustins *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, so z. B. *Expos. Rm.* 9, 10 ff.; *Phil.* 2, 13 (vgl. Souter I, 187). Und in *Expos. 2 Kor.* 9, 13 findet sich ein boshafter Seitenhieb gegen Augustins *Confessiones*: der Christ lobt Gott durch die *Confessiones* der Werke. Ebenso ist es unwahrscheinlich, daß Augustin, der gute Beziehungen zu Rom besaß und pflegte, um 415 noch nichts von des Pelagius römischer Polemik gegen das „*da quod iubes*“ der Konfessionen gewußt habe. Die Bemerkung *De gestis Pel.* 22, 46 (verfaßt Anfang 417), Pelagius habe in Rom gegen die Gnade Gottes disputiert, dürfte auf schon länger zurückliegenden Nachrichten beruhen.

Das Schlußkapitel bietet eine wohlabgewogene Darstellung der Theologie des Pelagius.

Evans hat mit seinen beiden Büchern die Forschung über Pelagius erheblich gefördert.

Mainz

R. Lorenz

Mittelalter

Arno Borst: Die Sebaldslegenden in der mittelalterlichen Geschichte Nürnbergs (= Sonderdruck aus dem Jahrbuch für fränkische Landesforschung, Bd. 26, Jg. 1966). Neustadt a. d. Aisch (Degener) 1967. 159 S., kart.

Heute noch bewahrt der Titel einer der beiden mächtigen mittelalterlichen Hauptkirchen Nürnbergs – und in ihr das berühmte Sebaldusgrab Peter Vischers – das Gedächtnis an den gefeierten Patron der alten Reichsstadt. Die in etwa zwanzig Fassungen verbreiteten und heute noch in über hundert bis ins 15. Jahrhundert zurückreichenden Abschriften und Frühdrucken vorhandenen mittelalterlichen Sebalds-Legenden bilden den Gegenstand vorliegender Untersuchung. Dabei zeigt sich als wesentliches – den hohen Wert der Legendenforschung überhaupt erhellendes – Ergebnis, daß die Sebalds-Legenden über Sebald selbst keine historischen Anhaltspunkte bieten, dagegen tiefe Einblicke in die Nürnberger Stadtgeschichte eröffnen: „Die Sebaldslegenden stellen das politisch-religiöse Selbstbewußtsein Nürnbergs in seinem Wesen und Wandel getreulich dar, bisweilen aufschlußreicher als die unpersönliche Stadtchronistik, die unsere Hauptquelle für das mittelalterliche Leben der Reichsstadt ist.“

Sebalds genaue Lebenszeit, seine Herkunft und Persönlichkeit sind und bleiben wohl unbekannt, wenngleich an seiner Existenz wohl nicht zu zweifeln ist. Vielleicht mag man ihn dem zehnten oder elften Jahrhundert zuordnen. Aber Sebalds Gebeine nannte bald die mittelalterliche Stadt Nürnberg ihr eigen, und als diese ihr ganz allein gehörten, schuf sie sich in Sebald ihren Stadtpatron und machte ihn im Lauf des 13. Jahrhunderts, in der Zeit des sich entfaltenden städtischen Selbstbewußtseins, zum gefeierten Repräsentanten der Nürnberger Stadtfreiheit. Sein Fest beging man mit dem Meßformular „Os iusti“; man dachte sich den Stadtheiligen nicht als Martyrer, sondern als Führer zum mönchischen Leben (confessor) und Missionar (doch wohl kaum als Kirchenlehrer, wie der Verfasser schreibt). Wohl um 1280, als sich die Stadt gegen die hohenzollernschen Burggrafen wehren mußte, entsteht das Reimoffizium „Nuremberg extolleris“, in dem Sebald nicht nur angerufen wird, sein Volk zu beschützen, sondern ihm auch die Verdienste der Stadt vorge-rechnet werden. Deutlich wirkt nun die Legende des Einsiedlers Theobald von Vicenza († 1066) herein; auch andere Legenden-Topoi, etwa das Gespannwunder, werden übernommen. Die Legende entwickelt sich aber zunächst, soweit sie faßbar ist, ausschließlich innerhalb des liturgischen Bereichs. Wohl um 1340 entstehen die in neun kurze Abschnitte gegliederten Lektionen „Omnia que gesta sunt“, die u. a. wiederum auf Elemente der Theobalds-Vita zurückgreifen und diese im höfischen Zeitgeschmack ausgestalten. Wohl um 1348 erweitert man das überkommene Sebalds-Offizium mit der Sequenz „Concinamus paritex“ in vierzehn Reimstrophen. Um dieselbe Zeit tritt dazu noch der Hymnus „Ympnum cantat“, in den bislang unbekannte mirakelhafte Züge eingeflochten werden: Aus Sebald, dem Mann vornehmer Abkunft „de Francis“ wird ein Königssohn. Hatte man doch eben mit Kaiser Karl IV. Frieden geschlossen und vom Kaiser den ersten Reichstag jedes künftigen deutschen Königs zugesprochen bekommen (Goldene Bulle). Man schenkte dem Kaiser in seine Prager Reliquiensammlung einige Gebeine Sebalds und begann den Ruhm des so hilfreichen Stadtheiligen zu verbreiten, indem man sich vom Papst Ablässe gewähren ließ. Schließlich bringt die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts das erste deutsche Lebensbild Sebalds „Es was ain kunek“ hervor, in dem der Heilige als dänischer Königssohn und mächtiger Stadtpatron erscheint. Mit dieser Vita erreicht die Sebalds-Literatur ihren Höhepunkt. Das Lebensbild wurde auch ins Lateinische übertragen und umgestaltet zur Vita „Si dominum“, die erstmals die Lebenszeit des Heiligen fixiert: er wird der Zeit der Karolinger zugewiesen. Ein heute nur noch fragmentarisch erhaltener Wandteppich (um 1400) illustriert, die

Legendenüberlieferung ausmalend, Sebalds Wunderwirken. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Stadt, die ihrem Patron so viel zu verdanken hatte, die päpstliche Approbation seines Kultes anstrebt. Am 26. März 1425 wird sie gewährt.

Dieser Zeitpunkt bedeutet für die Entwicklung der Sebalds-Legenden einen Einschnitt. Jetzt, nach der päpstlichen Approbation des Sebalds-Kultes, die man auch als Approbation seiner Vita verstand, erlosch das Bedürfnis, die Sebalds-Vita mit neuen Zügen anzureichern. Neue Legenden oder Legendenzüge entstehen zumindest zwischen 1425 und 1480 nicht. Man feierte den Stadtheiligen und machte ihn, so weit die Nürnberger Handelsbeziehungen reichten, überall bekannt. Das Volk verlangte aber bald nach einer modernen Darstellung des Stadtpatrons unter Berücksichtigung des durch die päpstliche Approbation veränderten Standes. So wurde wohl um 1451 die breit angelegte Paraphrase „Czu den zeiten“ geschrieben, die am Ende des 15. Jahrhunderts in der Stadtkirche St. Sebald, an einer Kette befestigt, öffentlich auflag und sich größter Beliebtheit erfreute. Außerhalb Nürnbergs entstehende Legenden-Abschriften und -Übertragungen führten zu manchen Korrekturen an der mehrschichtigen Legendenüberlieferung, ohne den Bestand als solchen noch wesentlich zu verändern, wenngleich sich um 1500 humanistisch gebildete Männer wie Sigismund Meisterlin und Konrad Celtis bemühten, aus der Legende Historie zu machen und deshalb die ihrem „kritisch-historischen“ Empfinden widersprechenden Wunder Sebalds verschämt zu unterdrücken suchten.

Der Humanist Celtis hat als letzter den Nürnberger Stadtpatron sowohl dichterisch als auch kritisch in der Bildungssprache dargestellt. Die dem Heiligen entgegengebrachte politische Sympathie und fromme Bewunderung fanden nunmehr ihren Ausdruck in der bildenden Kunst. In den mehrfach entstehenden Sebalds-Altären lebten die Sebalds-Legenden fort. In Nürnberg selbst aber fiel die Entscheidung über das Sebaldsbild der Zukunft bei Gestaltung des Grabes in der Nürnberger Sebaldskirche, die der Erzgießerei des Peter Vischer und seiner Söhne anvertraut wurde. Am 19. Juli 1519 wird das Grab aufgestellt.

Die verschiedenen Sebalds-Legenden spiegeln alle ein Stück Geschichte. Jede Generation des mittelalterlichen Nürnberg entdeckte an Sebald neue, ihrem Wollen und Streben entsprechende Züge, und so wandelte sich Sebalds Bild vom einfachen Einsiedler und Missionar zum Fürsten und Königssohn, wie sich die Geschichte Nürnbergs von der unscheinbaren staufischen Siedlung zur weltberühmten Reichs- und Handelsstadt der Dürerzeit wandelte. Somit erscheint in den Sebalds-Legenden – und hier liegt ihr besonderer Wert – „nicht zuerst die persönliche Individualität eines Heiligen, sondern die historische Individualität seiner Stadt“.

Die Arbeit ist eine vorbildliche Legendenstudie, auf umfassender Quellenbasis sorgfältig durchgeführt. Sie weist den oft verkannten Wert der Legendenforschung und ihren historischen Ertrag – keineswegs nur in volkskundlicher und frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht – überzeugend aus. Die vom Verfasser angekündigte Edition der mittelalterlichen Sebalds-Legenden ist nur zu begrüßen.

München

Georg Schwaiger

Josef Benzinger: *Invectiva in Romam. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert* (= Historische Studien 404). Lübeck und Hamburg (Matthiesen Verlag) 1968. 130 S., kart. DM 16.-.

Was in dieser materialreichen und überaus gründlichen, auf eine Anregung von J. Spörl zurückgehenden Untersuchung aus dem Schrifttum des Mittelalters angeführt wird, kann vielleicht als repräsentativer Querschnitt romfeindlicher Äußerungen gelten, erhebt jedoch nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Dem Verfasser ging es zunächst um einen Überblick über die prägnantesten Aussagen und um deren Interpretation, dann aber auch um deren Zuordnung und Eingliederung in die großen Probleme der Zeit. Die Themenkomplexe Geistesgeschichte, politische Geschichte, Kulturgeschichte werden in sechs Kapiteln behandelt: 1. Der Gegensatz zwischen fränkischem Selbstbewußtsein und römischer Tradition, 2. Triebkräfte der Auseinandersetzung mit Rom im 9. Jahrhundert, 3. Romfremdheit und Italiener-

haß im Zeitalter der sächsischen Kaiser, 4. „Gallikanismus“ am Ende des 10. Jahrhunderts, 5. Romfeindschaft in den publizistischen Auseinandersetzungen des 11. Jahrhunderts, 6. Gens Romanorum subdola. Die Römer als Störenfriede der abendländischen Ordnung in der Auffassung des 12. Jahrhunderts.

Im Vergleich zu späteren Jahrhunderten erscheinen die romkritischen Äußerungen aus dem 9. Jahrhundert klein an Zahl, uneinheitlich in der Sache und dadurch von geringer Ausdruckskraft. Die romkritischen Stimmen dieser Zeit sind meist einem einzigen politischen, kirchlichen oder kulturellen Ereignis zugeordnet. Da die Romkritik des 10. Jahrhunderts bereits eine starke „nationale“ Komponente aufweist, tritt sie vielfach als allgemein italienfeindliche Aufwallung in Erscheinung. Von der Animosität gegenüber Rom, wie sie vor allem bei den sächsischen Geschichtsschreibern des 10. Jahrhunderts hervortritt, ist im 11. Jahrhundert kaum mehr etwas zu bemerken. Der Wiederherstellung eines einheitlichen Kirchenregiments sowie der Demonstration der kaiserlichen Macht in Rom und Italien gilt die wohl bekannteste Invektive aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, das sogenannte Sutri-Lied, in welchem Kaiser Heinrich III. aufgefordert wird, dem dreifachen römischen Schisma ein Ende zu machen. Hier wie in den meisten antirömischen Invektiven wird eine Unterscheidung zwischen Rom, dem Papsttum und den Römern nicht gemacht.

Wenn in der Geistesgeschichte des Mittelalters von Romkritik die Rede ist, so meint man in der Hauptsache das 12. Jahrhundert, nicht nur wegen der – im Vergleich zum vorangegangenen Zeitraum weit größeren – Zahl der Äußerungen, sondern mehr noch wegen der hervorragenden Stellung der Kritiker im hochmittelalterlichen Geistesleben. Die Romkritik des 12. Jahrhunderts ist im wesentlichen aktuell, sie ist *invectiva in Romanos*.

Das frühe und hohe Mittelalter ist nicht die Blütezeit des antirömischen Affekts, aber es hat viel zur Profilierung und zu späteren Bewußtseinsbildungen in diesem Bereich beigetragen. Überwiegend war Gegnerschaft zu Rom an einen bestimmten Anlaß gebunden, an die Habsucht, Herrschsucht und Streitsucht ihrer Bewohner. Doch die Monotonie und geringe Variationsfähigkeit des Inhalts „kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Rom ein essentielles und nicht nur ein modales Problem für das Mittelalter bedeutete, denn unlösbar verbunden sind die Spannungsmomente der Epoche mit Rom und dem schillernden Wesen seines Begriffs“. Papsttum und Kaisertum waren Träger einer Romidee, welche jeweils auf höchst unterschiedlichen Ebenen ihre Gegner fand.

München

Alfred Gawlik

Élie Griffe: *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140–1190)*. Paris (Letouzey et Ané) 1969. 218 S., 1 Karte, kart.

Der Verfasser des vorliegenden kleinen, aber gewichtigen Buches lehrt seit vielen Jahren Kirchengeschichte am Institut Catholique von Toulouse. Ein Katharerbuch aus der Feder eines Mannes, der so viele Beiträge auch zur Kirchengeschichte speziell des französischen Südens geliefert und seine genaue Kenntnis der Regionalgeschichte bewiesen hat, kann auf besondere Aufmerksamkeit rechnen. Es bietet eben das an Anschaulichkeit und Einbettung der Phänomene in Raum und Zeit, was die großen Katharerdarstellungen der letzten Zeit etwa von A. Borst, R. Manselli und Chr. Thouzellier bei all ihren verschiedenartigen Vorzügen nicht oder nur in geringerem Maße zu bieten vermögen. Zudem ist Griffe bei aller Quellen- und Literaturkenntnis kein eigentlicher Katharerspezialist; er schreibt mit der Perspektive des Kirchenhistorikers, der sehr wohl weiß, was vorher und nachher geschehen ist, und dem Phänomen des Erfolgs der Katharermission im 12. Jh. seinen angemessenen Platz in der Gesamtentwicklung geben möchte. Das Ergebnis ist eine ungemein klare, ausgewogene Darstellung, die alles wünschenswerte Detail enthält, aber sich nicht vom Detail überwuchern läßt. Es ist zudem ein Stück auf das einfachste *erzählter* Geschichte, entlastet von überflüssigen gelehrten Literaturverweisen, aber sehr quellennah geschrieben und stets gut belegt; wo es nötig ist, wird sparsam Spezialliteratur

herangezogen, hier und da eine Hypothese korrigiert: man hat das Gefühl, von einem sehr sicheren Führer an die Hand genommen zu sein, der wenn nicht alles, so doch vieles gründlich kennt und einen an Unwichtigem vorbeizuführen, vor Irrwegen zu bewahren, auf Wichtiges kompetent hinzuweisen versteht.

Das Buch beginnt mit einer knappen, klaren Darstellung der kirchlichen und feudalen Landkarte der von der Häresie betroffenen Gebiete (8–14); daran schließt der Verf. einige Bemerkungen über den Umstand an, daß die Häresie im Languedoc nicht in einer Periode kirchlichen Niedergangs Fuß faßt, sondern in einer Zeit der Erneuerung nach dem Kampf gegen die Laienherrschaft (14 ff.). Schon hier lehnt Griffe die von A. *Fliche* aufgestellte These ab, die Ketzer hätten sich gegen die gregorianische Sittenreform (strenger Zölibat der Kleriker, eheliche Keuschheit bei den Laien) aufgelehnt (Hist. de l'Eglise IX, 92), eine These, die in der Tat an dem sittlichen Anspruch der Dissidenten des 12. Jhs vorbeigeht. Im zweiten Kapitel geht Griffe den „Anfängen des Eindringens der Katharer im Gebiet von Toulouse und Albi“ nach (21–52). Er verfolgt die Spuren der Mission des Wanderpredigers Heinrich (wobei er von der von Manselli entworfenen Chronologie abweicht) und seines Lehrers Petrus von Bruis; Heinrich hat seit den späten dreißiger Jahren des 12. Jhs im Gebiet von Toulouse mit großem Erfolg seine stark antiklerikale Propaganda entfaltet, und Griffe stellt fest, daß Heinrich in Toulouse bereits Ketzer vorfand, Weber, die „Arianer“ genannt wurden (34: nach Gottfried von Auxerre, PL 185, 411, Nr. 4). In ihnen sieht Griffe eindeutig bereits Katharer, deren Chronologie demnach gegenüber Borst (Die Katharer, S. 92) nach oben zu verschieben wäre; klar faßbar sind sie freilich erst beim Besuch Bernhards von Clairvaux in Toulouse 1145. In Albi dagegen sind 1145 noch keine „Arianer“ festzustellen (42). Größeren Erfolg hat die antiklerikal-häretische Propaganda auf dem Lande erzielt, in den *castra* des kleinen Adels, der Vasallen des Grafen von Toulouse und des Vizegrafen von Béziers, der auch über den Südteil des Gebietes von Albi Lehnsvoheit hatte. Hier haben auch die aus den großen Städten vertriebenen „Arianer“ Zuflucht gefunden (42 ff.). Griffe glaubt, daß die bogomilische Infiltration in Frankreich früh begonnen und bereits am Anfang des 12. Jhs, nach dem ersten Kreuzzug, Bedeutung gewonnen habe (49 f.); der Kanon 3 der Synode von Toulouse 1119 beziehe sich bereits auf sie, nicht auf Parteigänger des Petrus von Bruis oder Heinrichs von Lausanne, und der für diese Ketzer und ihre Parteigänger gebrauchte allgemeine Ketzernamen „Arianer“ sei erstmals 1118 in dem neuen Ortsnamen Castelnau-dary zu erkennen (51 f.).

Das dritte Kapitel behandelt die von der Synode von Tours 1163 so bezeichnete „krebstartige“ Ausbreitung des Katharertums von 1145 bis 1167 (53–83); es führt über die genannte Synode zu dem bekannten Streitgespräch von Lombers 1165 und dem mit *Dondaine*, gegen *Dossat*,¹ für authentisch gehaltenen katharischen „Konzil“ von S. Félix 1167; dessen merkwürdiges Protokoll wird im Anhang erörtert und abgedruckt. Die Schwierigkeit, daß in ihm eine schlechterdings historisch nicht verifizierbare katharische *ecclesia Aranensis* (Val d'Aran) erscheint, wird mit *Dossat* durch Korrektur in *Agenensis* gelöst. — Die beiden nächsten Kapitel behandeln in ebenso sorgfältiger Weise die Jahre 1173 bis 1181 (den Hilferuf des Grafen von Toulouse, die Mission des Kardinals von St. Chrysogonus 1178, das Laterankonzil 1179, die Legation des Kardinals Heinrich von Albano 1180/81). Griffe wendet sich hier gegen die von Y. *Congar* in seiner Monographie über Heinrich von Clairvaux vertretene Ansicht, schon hier sei erstmals ein heiliger Krieg in christlichem Lande geführt worden (94, 127); es habe sich vielmehr 1178 um eine friedliche Mission und 1181 um eine „Expedition von ganz feudalem Charakter“ gehandelt. Ebenso weist er *Congars* Interpretation des Ketzerkanons des 3. Laterankonzils ab, nach der hier die blutige Unterdrückung der Häresie vorgesehen worden sei; die betreffenden Aussagen des Kanons bezögen sich nur auf die durch die Feudalfehden ins Land gezogenen Söldnerbanden (117 ff.). Das ist richtig; bemerkenswert ist aber

¹ Vgl. zuletzt dessen Aufsatz in: Cathares en Languedoc (Cahiers de Fanjeaux 3, 1968, S. 201 ff.).

immerhin umgekehrt, daß der Kanon das Bandenunwesen der Häresie angleicht (vgl. S. 117). *Negotium pacis* und *negotium fidei* sind eng miteinander verbunden; vgl. zu diesen Fragen Band 4 der *Cahiers de Fanjeaux*, der die Vorträge der 1968 veranstalteten Tagung über den Heiligen Krieg in christlichem Lande enthält.

Das sechste Kapitel behandelt unter dem Titel „Dem Triumph der Häresie entgegen“ die Jahre 1182 bis 1190 (137–165). Es reicht eigentlich bis zum Amtsantritt Innozenz' III.: nach den Erfolgen der Ketzermission Heinrichs von Albano, der den Schauplatz dann für immer verließ, „war das westliche Languedoc siebzehn Jahre lang sozusagen sich selbst überlassen“; die Häresie gewann erst jetzt ihre ganze Stärke, und die katholische Hierarchie stand ihr machtlos gegenüber. Griffe macht es sehr überzeugend deutlich, daß die übliche Meinung, nach der der Episkopat hieran die Hauptschuld trage, weil er seine geistliche Aufgabe nicht wahrgenommen habe, zumindest oberflächlich ist; er war so gut wie anderwärts und hat seine Aufgabe gesehen, es auch nicht an Anstrengungen fehlen lassen (z. B. 146). Aber die politisch-soziale Situation habe ihm die Hände gebunden. Die Häresie habe ganze Freiheit genossen, weil sie um ihres Antiklerikalismus willen den Schutz vor allem der kleinen Feudalherren in den ländlichen *castra* gehabt habe. Das überzeugt angesichts der vorgeführten Beispiele weithin. Man wird dennoch die höhere Geistlichkeit nicht freisprechen können, wenn man bedenkt, wie unterschiedlos – wenn auch ebenfalls ergebnislos genug – neben den Katharern (vgl. das schöne Beispiel des Dialogs zwischen dem katholischen Bischof von Albi und dem katharischen Bischof Sicard Cellerarius, S. 150 f.) das so andersartige Waldensertum bekämpft worden ist (162 ff.). Wir wissen – Griffe berücksichtigt das nicht –, daß das Waldensertum, das eben in diesen Jahren ab 1182 im Katharergebiet seine Wirksamkeit entfaltete, trotz seiner Exkommunikation kirchentreu sein wollte und die Katharer in vielen Streitgesprächen energisch im Sinne der römischen Kirche mit dem Wort der Schrift bekämpft hat. Diesen Verbündeten hat die höhere Geistlichkeit nicht gesehen oder, wo sie ihn gesehen hat, abgewiesen. Die laikale Rechtsanmaßung der Waldenser war für sie eine nicht weniger schlimme Häresie als das neue dualistische Evangelium der Katharer, für die die römische Kirche mit ihrem Glauben antichristlich war. Die nachgregorianische klerikale Kirchenstruktur hat neue Ketzer gemacht, anstatt Verbündete im Laientum zu suchen und mit ihnen zusammen den Glauben an den einen Gott beider Testamente zu verteidigen.

Griffe hat einen anderen Vorschlag, wie das Katharertum vielleicht wirksam hätte bekämpft werden können. Er fragt im Schlußkapitel nach den Ursachen des katharischen Erfolges. Die südfranzösische Kultur erklärt ihn nicht; sie erklärt nicht die regionale Begrenzung des katharischen Aktionsfeldes; auch ein Einfluß von der Seite der *Troubadoure* ist ausgeschlossen (167 ff.). Man muß nach den engeren regionalen Ursachen fragen. Das Katharertum hat vorwiegend in den Landgebieten mit ihren *Castra* zwischen Toulouse und Albi seinen Erfolg erzielt, und es hat von hier aus weiter vor allem Gebiete erreicht, die von den Vizegraven von Béziers und Carcassonne abhängig waren (177). Die Lehnsoberhoheit war hier praktisch schwach ausgebildet, und sie stellte der Kirche keine wirksame Hilfe. Die wahre Hauptursache, die den Antiklerikalismus des Landadels befördert hat, war der Kampf um die Rückgewinnung des *Zehnten* mit seiner praktischen wirtschaftlichen Bedeutung (189 ff.). Es war eine Forderung der Kirchenreform, deren Erfüllung sich in den fraglichen Gebieten nur schwer durchsetzen ließ. Die Landedelleute brauchten diese Einkünfte (193). Mit dem Ausgang der Albigenserkriege wird die Kirche diese reichen Einkünfte zurückgewinnen; die vorher tatsächlich arme Kirche wird mit der Freiheit zugleich ihren Reichtum, einen zu großen Reichtum zurückgewinnen (194 ff.). Hätte die Kirche, um den Landadel zu gewinnen und so der Häresie ihren stärksten Anhalt zu nehmen, auf Land- und Zehnten verzichten und so hinter die Errungenschaften der gregorianischen Reform zurückfallen sollen? „Man konnte nicht rückwärts gehen und sich an den Rand der erneuerten Christenheit stellen“ (204). Der Bischof von Carcassonne hatte den Gedanken, nur die Hälfte des Zehnten zu verlangen; aber er wies zugleich darauf hin, daß die Römische Kirche die völlige Befolgung des alttestamentlichen Zehntgebotes verlange (205). Griffe scheint

zu meinen, daß damit der Antiklerikalismus des Landadels vielleicht hätte überwunden, der Häresie die Grundlage entzogen werden können, und daß aus dem Reichtum resultierende künftige kirchliche Fehlentwicklungen bis zur Französischen Revolution möglicherweise an der Wurzel abgeschnitten worden wären (205). Beschränken wir uns auf das 12. Jh., so wird zu sagen sein, daß Griffe mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Kampfes um den Zehnten ein neues wirtschafts- und kirchengeschichtliches Moment in die Diskussion über die Ursachen des katharischen Erfolges gebracht hat, das den Antiklerikalismus des Landadels überzeugender erklärt, als es bisher geschehen ist. Es ist damit zur Erklärung des Erfolges der Häresie ein Element der *Struktur* der nachgregorianischen Kirche herangezogen worden, auf die G. Le Bras in seinen „Institutiones ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale“ (Fliche-Martin, Hist. de l'Eglise XII, 150–171) hingewiesen hat, ein konkretes Stück jener Rekuperation klerikaler Rechte, die in eine das Wesen der Kirche einseitig in einer bestimmten Richtung verändernde Klerikalisierung mündete. Ohne die Bedeutung der Zehntfrage zu bestreiten, wird man doch, um der Gefahr einer monokausalen Deutung zu entgehen, jene ganze Kirchenstruktur und das Verhältnis der Laienwelt zu ihr in die Debatte ziehen müssen; vor allem die nichtkatharischen Missionare von Petrus von Bruis bis zu den Waldensern sind nur auf diesem Gesamthintergrund einzuordnen. Und dabei kommt mit der Struktur zugleich der Geist und die Lehre dieser Kirche ins Spiel, den am stärksten die Katharer bekämpften, indem sie ihm das Bild einer anderen, wahren, ursprünglicheren und evangelischeren Kirche entgegenstellten; und auch damit haben sie viele überzeugt oder zum Zweifel an der römischen Kirche, wie sie sich konkret darstellte, gebracht. Diese Aspekte kommen in dem vorliegenden Buch zu kurz; es hat gleichwohl das Verdienst, wesentliche neue Gesichtspunkte in unser Katharerbild gebracht und das Phänomen der Häresie des westlichen Languedoc im 12. Jh. fest in seinen Raum und seine Zeit gestellt zu haben. Es ist ein Buch, das vorzüglich informiert und reflektierend, aber spannend und anschaulich erzählt: lauter Vorzüge, die zur Lektüre ermutigen.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

Fritz Bleienstein (Hrsg.): Johannes Quidort von Paris: Über königliche und päpstliche Gewalt (*De regia potestate et papali*). Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung (= Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, IV). Stuttgart (Klett) 1969. 360 S., geb. DM 42.-.

Der in den Jahren 1302 oder 1303 entstandene Traktat *De regia potestate et papali* des Pariser Dominikaners Jean Quidort ist von J. Leclercq 1942 ediert worden. L. hatte seine Ausgabe auf sechs französische Handschriften der insgesamt 19 ihm bekannten basiert und nach dem Prinzip der gemeinsamen Fehler ein Stemma konstruiert. Bleienstein greift nach erneutem Studium aller Handschriften L.'s Arbeit an und verneint eine direkte Abhängigkeit einer Handschrift von einer anderen. B. stützt seine Edition auf alle 19 Handschriften, die er kurz beschreibt und in sechs lockere Gruppen einteilt. Selbst wenn man angesichts der Unmenge überhaupt noch nicht edierter Texte des Mittelalters den Unfug allzu perfektionistischer textkritischer Ausgaben und zumal jede doppelte Arbeit bedauern sollte, wird man doch die für eine politologische Arbeit erstaunliche textkritische Akribie des Herausgebers anerkennen, die dem Text von L. über 200 in den Handschriften nicht belegbare Lesarten nachweist. Auch die von Quidort zitierten Autoritäten sind über die Angaben L.'s hinaus um etwa 25 Belege erweitert worden sowie vielfach korrigiert und ergänzt. Die Leistung B.'s liegt aber vor allem in der vollständigen deutschen Übersetzung des Traktats. B. hat sich für eine im großen und ganzen an den lateinischen Text angelehnte Übersetzung entschieden, die *cum grano salis* auch als gelungen bezeichnet werden kann. (Einige Unregelmäßigkeiten seien angemerkt: *dominus papa* = Papstherr, S. 70/216; *temporalis* = zeitlich; *iurisdicatio temporalis* = zeitliche Jurisdiktion, S. 69/215; *summus pontifex* = höchster (oberster) Pontifex,

S. 71/217, 185/326; regimen = Regierung, S. 75/220; differentia = Gegensatz, S. 75/220; homo sit animal naturaliter politicum seu civile = der Mensch von Natur aus ein „politisches“, d. h. staatsbildendes Wesen, S. 220, oder: der Mensch von Natur aus ein im Staatsverband lebendes, politisches . . . Wesen, S. 222; auctoritas = Gewalt, S. 127/269; primaria auctoritas = erststellige Autorität, S. 70/216). Es sei aber nicht verkannt, daß es kaum möglich ist, scholastische Begriffe mit Ausdrücken moderner politischer Theorie wiederzugeben. Unverständlich bleibt jedoch, warum der Verlag sich nicht zu einem synoptischen Druck von Text und Übersetzung entschlossen hat, zumal jede Übersetzung nur Verständnishilfe sein kann, und man immer wieder auf den Originaltext zurückgreifen sollte. So erfordert das Nachschlagen der deutschen Übersetzung ein ständiges mühsames Hin- und Herbliättern. Das trifft auch für die Benutzung des Sachverzeichnisses zu, das nur die lateinischen Begriffe anführt. Wünschenswert wäre auch ein der deutschen Übersetzung beigegebener Sachkommentar zu den von Quidort angeführten historischen Beispielen. Diese Bemerkungen sollen aber die Leistung des Herausgebers nicht schmälern. Man wird in Zukunft auf seine Ausgabe zurückgreifen.

Einige Fragezeichen sind jedoch an den einführenden Bemerkungen des Herausgebers anzubringen. So scheint im Hinblick auf das curriculum des Quidort, der bereits 1306 starb, das Geburtsdatum 1270 nicht überzeugend. Auch wird man es B. nicht abnehmen, daß es lese- und schreibkundige Laien (was sind hier Laien?) erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts gab, als das Bürgertum in den Städten zum ersten Male politisch in Erscheinung trat (S. 9). Ferner hätte B. nicht Decretum Gratianum (S. 18 und öfter) sondern Decretum Gratiani schreiben sollen, zumal er Dekret Gratians übersetzt. Der Zusammenfassung der Hauptthesen des Traktats (S. 31–41) ist eine „problemgeschichtliche“ Einordnung vorangestellt, die einen recht schnellen Ritt durch die Geschichte der Beziehungen von Staat und Kirche von der Antike bis zu Thomas von Aquin darstellt. Die These des Herausgebers, Quidort sei „der erste bedeutendere Theologe des Mittelalters, der den inneren Zusammenhang zwischen dem Staat und der christlichen Kirche konsequent aufgab“, wird man in dieser Schärfe nicht folgen können. Man fragt sich auch, wie denn „das einheitliche Weltbild des Mittelalters“ (S. 41) ausgesehen haben soll, das bei Quidort zerbrochen ist. Im Literaturverzeichnis sind einige Werke (Brackmann, Schramm, Klewitz, Gierke, Grundmann) nicht als Nachdrucke gekennzeichnet.

Berlin

Ludwig Schmugge

Günter Gentz und Friedhelm Winkelmann: Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen. 2., durchgesehene Auflage. (= Texte und Untersuchungen, Bd. 98). Berlin (Akademie-Verlag) 1966. XVI, 236 S., 1 Taf., kart.

Ferdinand Christian Baur gebührt das Verdienst, eine gerechtere Würdigung des byzantinischen, der Palaiologenzeit angehörenden Kirchenhistorikers Nicephorus angebahnt zu haben. Gewiß konnte auch Baur der kompilatorische Charakter des im Westen erst 1555 durch die lateinische Übersetzung von Lange bekannt gewordenen und von der konfessionell orientierten Kirchengeschichtsschreibung des 16. und 17. Jh. nicht sonderlich geschätzten Werkes nicht entgehen, aber er fand es doch bemerkenswert, weil in ihm „zuerst die Idee einer allgemeinen, den ganzen Verlauf der katholischen Kirche umfassenden Geschichte ausgesprochen und wenigstens theilweise zur Ausführung gebracht worden ist“. Der von Baur neubegründeten Schätzung tat freilich die von C. de Boor am Ende des 19. Jh. vertretene These Abbruch, Nicephorus habe lediglich eine ältere kirchengeschichtliche Darstellung des 10. Jh. umgearbeitet. Niemals allgemein anerkannt, fand diese Vermutung ihre endgültige Widerlegung erst in der Diss. des Opitzschülers Günter Gentz, die zum ersten Mal eine genauere Quellenuntersuchung des N. versuchte. Die Arbeit des 1942 gefallenen jungen Forschers blieb ungedruckt, die wichtigsten Ergebnisse wurden aber mit einigen Modifizierungen von Kurt Aland in der ZNTW 42 (1949) 104–141 mitgeteilt. Als eine erschöpfende Behandlung des Quellenproblems kann

aber auch die Diss. von Gentz nicht gelten, da er von der Fragestellung ausgegangen und geleitet war, welche Bedeutung den bei N. vorliegenden Auszügen aus den älteren Kirchenhistorikern von Euseb bis Euagrius für die Textkonstitution dieser Autoren zukommt. Diese Lücke wird nun durch die von F. Winkelmann besorgte zweite durchgesehene Auflage geschlossen. Mit Recht figuriert Friedhelm Winkelmann auf dem Titelblatt als Mitverfasser. Seine Eingriffe, notwendig geworden nicht nur durch den Abstand von mehr als 20 Jahren, der die 2. Auflage von der ungedruckten Diss. G.s trennt, betreffen fast das ganze ursprüngliche Werk, den Inhalt ebenso wie die methodische Anordnung.

Neu hinzugekommen ist als Kapitel I ein eigener Abschnitt über Handschriften und Editionen, ebenso ein längerer Anhang über den Cod. Vindob. hist. gr. 8, den einzigen wirklichen Textzeugen, aus dem fol. 11a auf einer Tafel wiedergegeben ist, und ein kurzer Abschnitt mit einer Widerlegung der Hypothese von E. v. Dobschütz, der das sog. Malerbuch des Elpios Romaios als Quelle für die Beschreibung der Apostel Petrus und Paulus bei N., II 37 erweisen wollte. Kap. II, das den Charakter und Wert der *Historia Ecclesiastica* des N. behandelt, faßt die in G.s Diss. verstreuten Hinweise, z. T. unter neuen Gesichtspunkten, zusammen, und Kap. III bietet zum ersten Mal, in der Reihenfolge der 18 Bücher des N., deren Inhalt in Regestenform mitgeteilt wird, eine Konfrontierung mit den benutzten Quellen.

Die tiefeingreifende Neugliederung kommt nicht allein dem Benutzer zugute, der sich vor allem in der in Kap. III durchgeführten Synopsis ohne Mühe über die Quellenverhältnisse orientieren kann; wichtiger noch ist der inhaltliche Ertrag. Zu den von G. bereits festgestellten, von dem neuen Bearbeiter erst jetzt erschöpfend präzisierten Quellen treten weitere Gruppen hinzu, wie Chroniken, Synodalbeschlüsse und hagiographisches Material. N., der die Kenntnis seiner Quellen wohl der reichhaltigen Bibliothek der Hagia Sophia verdankt, hat, wie W. in detaillierter Untersuchung nachweist, sich nicht begnügt, Auszüge aus den älteren bekannten Kirchenhistorikern aneinanderezureihen, sondern hat die in ihnen gegebenen Hinweise zur Ergänzung und Erweiterung benutzt. Auch dort, wo er nur einer Quelle folgt, scheut er gelegentlich vor Änderungen oder umschreibenden Erweiterungen nicht zurück; es wäre unbillig, in den Fällen, wo er mit mehreren Quellen konfrontiert ist, von ihm die Haltung des kritischen Historikers zu verlangen; maßgebend ist für N. sein Begriff der Orthodoxie, das Urteil seiner Kirche. Sie hat für ihn die Entscheidung getroffen, der er sich auch als Historiker unterwirft. Mit dem Begriff des Kompilators, mit dem man bei der Bewertung der mittelalterlichen Historiographie leicht bei der Hand ist, wird man nach den sehr sorgfältigen und für den nacharbeitenden Leser übersichtlich dargebotenen Untersuchungen von W. vorsichtiger sein müssen. Es ist nicht ihr geringstes Verdienst, daß sie den Grund für eine differenziertere Betrachtung des spätbyzantinischen Kirchenhistorikers N. gelegt haben.

München

W. Hörmann

Helmar Junghans: *Ockham im Lichte der neueren Forschung* (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 21) Berlin/Hamburg (Lutherisches Verlagshaus) 1968. 367 S., kart. DM 40.-.

Vielen Doktoranden ist es wohl schon so ergangen, daß sie von ihrem ursprünglichen Plan nur die Einleitung als Dissertation realisiert haben. Hier berichtet J. selbst im Vorwort (S. 7), er habe auf Anregung von F. Lau, Leipzig, ursprünglich „die neue Ockhamforschung und deren Auswirkung auf die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Ockham und Luther“ untersuchen sollen, das Thema dann aber darauf beschränkt, „die Ockhamforschung des Franziskaners Philotheus Boehner“ darzustellen. Wenn der Titel des Buches etwas weiter gefaßt ist, so ist das in gewissem Sinn irreführend. Zwar berücksichtigt J. auch die umfangreiche Literatur anderer Autoren (etwa Baudry, de Lagarde, Hochstetter, Iserloh, A. Maier, Moody, Morrall, Vignaux und die Boehner-Schule), zentriert seine Darstellung aber immer

wieder um Boehners Fragestellungen und Ergebnisse (charakteristisch z. B. S. 88 f., 91, 212 f., 265).

Nun wird jedermann gerne zugeben, daß Boehner eine wichtige Position in der Ockhamforschung der letzten 50 Jahre einnimmt. Seine Verdienste um das Verständnis der Philosophie (insbes. der Logik) Ockhams und um die Einleitungsfragen seiner akademischen Schriften sind überragend. Sein trockener Humor und sein polemisches Temperament machen seine Aufsätze zu einer erfrischenden Lektüre, wie der 1958 von E. M. Buytaert herausgegebene Sammelband seiner „Collected Articles on Ockham“ bezeugt. Es ist gewiß nicht allein J., der es bedauert (S. 340), daß Boehner vor seinem Tod (1955) nicht mehr dazu kam, seine Forschungen in einer synthetischen Darstellung auszuwerten. Ob diese Synthese aber nun dadurch zu erreichen ist, daß man seine Thesen und Argumente noch einmal wiederholt und denen seiner Gesprächspartner referierend gegenüberstellt, mag zweifelhaft bleiben.

J. hat sich ersichtlich große Mühe gegeben und penibel den Gang der Debatten verfolgt. Seine Literaturkenntnis ist beachtlich, und bis zum Jahre 1965 kennt und nennt er in bemerkenswerter Vollständigkeit die Arbeiten zu Ockham, insbesondere zu Boehners Hauptinteressengebiet, Ockhams theoretischer Philosophie (vgl. etwa das Literaturverzeichnis S. 345–360 mit der Ockhambibliographie von J. P. Reilly in *Franciscan Studies*, n. s. 28, 1968, 197–214 oder von A. Ghisalberti in *Rivista di filosofia neo-scholastica* 61, 1969, 273–284, 545–571). J. gliedert seine Darstellung systematisierend in die Problemkomplexe, denen Boehner sein Augenmerk zugewandt hatte: biographische Fragen (S. 25–41), Chronologie und Echtheitsfragen der Ockhamschen Schriften (S. 42–108), Ockhams Logik (S. 109–148), seine Erkenntnistheorie (S. 149–172), Wissenschaftslehre (S. 172–186), Metaphysik (S. 186–256) und seine Einstellung zum päpstlichen Universalanspruch (S. 256–279), um dann noch allgemeine Wertungen vorzustellen (Nominalismusbegriff S. 279–283; Verhältnis zum späteren Konziliarismus und zur Reformation S. 283–325) und in einem zusammenfassenden Schlußwort einige Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte der Boehnerschen Ergebnisse zu machen (S. 326–342). Erst innerhalb der einzelnen Kapitel schreitet die Darstellung einigermaßen chronologisch voran, indem sie die wissenschaftliche Auseinandersetzung, oft etwas umständlich, rekonstruiert. Dabei bleiben natürlich Überschneidungen nicht aus, die nicht immer ausgeglichen wurden (vgl. etwa die Erörterungen über die „moderni“ S. 72 f. und S. 141 ff.).

Hier soll nicht im einzelnen überprüft werden, inwieweit es J. gelungen ist, Boehners Einsichten überall unverkürzt wiederzugeben. Man wird Verf. insgesamt zugestehen müssen, daß er sich sicher im Problemhorizont der Boehnerschen Analysen bewegt. An vielen Stellen beweist er innerhalb der gewählten thematischen Beschränkung ein klares Urteil und selbständige Überlegungen. (Die Vereinfachung – und erst recht die fragwürdige graphische Veranschaulichung – der Potentia-Dialektik aber, S. 233 ff. und Beilage, entsprechen wohl eher Boehners Geschmack als Ockhams eigener genuiner Theorie: es dürfte schwerfallen, bei Ockham eine Grenze zwischen „Denkmöglichem“ und „Widerspruchsfreiem“ aufzuweisen, da für Ockham die Widerspruchsfreiheit die Bedingung der Möglichkeit von bestimmtem Denken überhaupt ist.) Es erscheint nicht angezeigt, in allen Punkten Widerspruch anzumelden, die Rez. anders als J. auffassen würde, zumal diese Auseinandersetzung immer auch mit den Gewährsleuten des Verf. zu führen wäre. Eine solche Diskussion ginge auch an der eigentlichen Intention des Buches vorbei, das ein „forschungsgeschichtliches“ Referat sein will (S. 7) und nicht eine Monographie über Wilhelm Ockham. (Manchmal schwankt J. etwa, ob er nun Boehners Haltung oder Ockhams Lehre analysieren soll, vgl. z. B. S. 238 oder 256). Allerdings verzichtet Verf. darauf, die Boehnerschen Argumente oder die seiner Kontrahenten auf dem Hintergrund einer differenzierteren Bestimmung der allgemeineren Kräfte und Bewegungen darzustellen, die die Forschungen der letzten 50 Jahre beeinflußt haben; er stellt sich vielmehr ganz auf den Boden des „neuen Ockhambildes“ Boehners, um von diesem her den Gang der Debatten zu verfolgen. In seiner Kritik an Auffassungen, die von Boehners Meinungen abweichen, ist er bisweilen etwas ungeduldig. Den

Affekt Boehners gegen die „textbooks“ übernehmend verfolgt er etwa mehrfach unnachtsichtig das arglose Kompendium von K. Heussi (S. 36 allerdings zu Unrecht). Auch sonst ist er mit scharfer, bisweilen auch verletzender Polemik nicht zurückhaltend (vgl. z. B. S. 143, 168, 182 f., 302 f., 314, 319, 327, 334), vermeidet selbst aber nichtsdestoweniger gelegentlich in seinen eigenen Rasonnements keineswegs merkwürdige Fehlgriffe (vgl. etwa S. 91 A. 289 oder S. 106 f. A. 360 oder die allzu wenig differenzierten historischen Bemerkungen S. 189 f., 279, 286 f., 297). Leider unterläßt es Verf., Boehners Okhaminterpretation mit der eindringlichen Analyse zu vermitteln, die H. A. Oberman in seinem Buch „Harvest of Medieval Theology“ von der Theologie Gabriel Biels gegeben hat, obwohl diese Studie in englischer Sprache schon 1963 vorlag (das globale Lob S. 342 kann dafür nicht entschädigen).

Angesichts der strengen Selbstbeschränkung auf das Referat der Positionen einer ausgebreiteten Forschung wird das Buch in erster Linie eine propädeutische Funktion bei der Einführung von Anfängern erfüllen, die eine schnelle Orientierung suchen. Sein Beitrag für die wissenschaftliche Diskussion selbst beschränkt sich eher auf eine Apologie für Boehners Position (wichtigste Ausnahme S. 285–306, wo die ursprüngliche Themenstellung der Arbeit die nachhaltigsten Spuren hinterließ und wo J. dementsprechend die größte Originalität zeigt). Es bleibt die Frage, ob man sich, wenn man sich über Boehners Okhamdeutung authentisch informieren will, nicht auch weiterhin lieber zunächst an dessen „Collected Articles“ halten wird, um sich dann erst der vorliegenden Studie als eines Wegweisers durch die weitere Literatur zu bedienen.

Einige Einzelheiten seien noch zur Richtigstellung oder Ergänzung notiert: S. 36: Daß sich Papst Johann XXII. vom Gutachten nicht überzeugen ließ, ist durch nichts bewiesen, läßt sich auch kaum begründet vermuten. – S. 41: Die Feststellung: „Wir wissen: Okham starb am 9. April 1350“ bleibt bestenfalls diskutabel, vgl. J. Miethke in: *Archivum Franciscanum historicum* 61 (1968) 78–97. – S. 47 (u. 54 bei A. 78): Ms. Vat. Borgh. 68 ist entgegen V. Richters Aufstellungen eine Abbreviation der zweiten Redaktion, vgl. G. Gál u. S. Brown in G. de Okham, *Opera theologica* I, New York 1967 [von Verf. zit. S. 55], S. 23*–26* u. A. Maier, *Ausgehendes Mittelalter*, II, Rom 1967, 523–526. – S. 48 (u. 362): Lies „Adam von Marsh (oder de Marisco)“, der übrigens wohl am 18. 11. 1258 starb, vgl. z. B. A. B. Emden, *A Biographical Register of the University of Oxford*, II (1958), 1225 f. – S. 70: Die Legende von der Verstümmelung des Dialogus durch „gutmeinende Okhamschüler“ ist durch nichts zu belegen, auch nicht durch den genannten Widmungsbrief. – S. 77: Die Edition von F. Corvino bezieht sich auf die „*Quaestiones super libros physicorum*“, nicht auf die „*Expositio*“, wäre also dort (S. 79) zu vermerken. Von der Exp. liegt nur der Prolog im Druck vor: ed. G. E. Mohan in: *Franciscan Studies* 5 (1945), 235–246 u. ed. Ph. Boehner in: *W. Okham, Philosophical Writings*, Edinburgh 1957, 2–16 [letztere Ausg. von Verf. zit. S. 174 f. mit A. 13–16]. – S. 78: Die „*Quaestiones disputatae*“ sind nicht „Kern eines verlorenen Werkes“, sondern ein Kunstname Boehners, der damit eine Gruppe von in den Druckfassungen der Sentenzenvorlesung und einer Ausgabe der Quodlibets überlieferten, aber wohl unabhängig davon entstandenen Quaestiones bezeichnete, vgl. Verf. S. 86, wo aber demgemäß die Angabe, daß keine Drucke existieren, irreführend ist. – S. 95: Die Auslassungen finden sich im Prolog von III Dial. II (nicht I Dial. – es geht also um Goldast, p. 889, 54, danach ist A. 314 zu berichtigen) und rühren nicht von Goldast her, der hier ebenfalls den Text Trechsels übernimmt. Der Widmungsbrief stammt von Trechsels Schwiegersohn Jo<docus> Ba<dius> Ascensus und ist an Johannes Trithemius gerichtet (richtig im Register S. 364 u. 366), die falsche Auflösung fällt Goldast ebenso zur Last wie der Druckfehler im Datum. – S. 96, 97, 99: Die Edition des Dialogus von M. Goldast, zuzüglich der Ergänzungen von R. Scholz, ist ebenfalls (mit berichtigter Paginierung) nachgedruckt bei L. Firpo (Hrsg.), *Monumenta politica rariora ex optimis editionibus phototypice expressa*, ser. I, t. 1, Turin 1959. – S. 99 (u. 104): Die Datierung von III Dial. bleibt problematischer, als J. zugeben will, sein terminus ad quem

(1341) ist nicht gesichert. Der Druck Paris 1476 kürzt die Vorlage im Prolog nicht, bricht aber im Text von III Dial. II an derselben Stelle ab wie Trechsel/Goldast. – S. 102: Mulder stand nur eine weitere Hs. zur Verfügung, Brampton kannte weder diese noch die Edition von R. Scholz. – S. 102 A. 344a: Zum Verhältnis der Schrift „De electione“ zu den minoritischen Parteischriften vgl. jetzt vor allem J. Becker, Zwei unbekannt kanonistische Streitschriften, in: Quellen u. Forschungen aus ital. Archiven u. Bibliotheken 46 (1966), S. 254; A. Maier, Zwei unbekannt Streitschriften . . ., in Archivum Historiae Pontificiae 5 (1967), 43–46, 54–57. – S. 141: Etienne Tempier war *Bischof* von Paris, das erst am 20. 10. 1622 zum Erzbistum erhoben wurde (richtig im Register, S. 366). – S. 363: Schwer verständlich bleibt, warum J. den Engländer Walter de Chatton im Register und im Text stets unter der französischen Namensform Gauthier aufführt.

Berlin

Jürgen Miethke

Alfred Wendehorst: Das Bistum Würzburg. Teil 2. Die Bischofsreihe von 1254 bis 1455. (= Germania Sacra. Neue Folge 4: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz). Berlin (Walter de Gruyter) 1969. XII, 215 S., kart. DM 48.–.

Dem 1962 erschienenen ersten Band wollte Wendehorst ursprünglich einen einzigen zweiten anfügen, der bis zum Ende der Reichskirche gehen sollte. Bei der Fülle des Materials und dem Fehlen der Vorarbeiten erwies sich dieser Plan als zu optimistisch. Der nunmehr erschienene 2. Band, der sich im Vorwort auch kurz mit der in der Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 1966 geäußerten Kritik von F.-J. Schmale auseinandersetzt und eine Studie über mittelalterliche Bischofskataloge in Aussicht stellt, schließt mit dem Tod des Bischofs Gottfried IV. Schenk von Limpurg (1455) ab. Die 2 Jahrhunderte, über die er Auskunft gibt, bedeuteten für die Würzburger Bischofsgeschichte in erster Linie Ausbau und Sicherung des Territoriums (1400 fällt die Entscheidung für die bischöfliche Herrschaft über die Stadt Würzburg), finanzielle Sorgen und Kampf gegen das päpstliche Provisionswesen. Dazu kommen große organisatorische und reformerische Leistungen.

Auch in diesem Band wird neben der Vorordnung des überreichen Quellenmaterials, oft aus unedierten Handschriften und Akten und Notizen aus der in Vorbereitung befindlichen Fortsetzung des Repertorium Germanicum, auch die biographische Zeichnung der einzelnen Bischöfe nicht vernachlässigt. Es ist ja die Zeit, in der zweimal Würzburger Gegenbischöfe als Reichskanzler tätig sind, in der Bischofselekt anderer Diözesen, die sich dort nicht durchsetzen konnten, um das Würzburger Bistum streiten. Damals brachte ein 30jähriger Episkopat (nicht Pontifikat, wie W. einmal S. 31 sagt) eines Bischofs, der von den Zeitgenossen beim Basler Konzil als „Kirchenräuber“ angeklagt wurde, das Bistum an den Rand des finanziellen und moralischen Ruins. Dann aber setzte sich ein Nachfolger in Verbindung mit Nikolaus von Kues energisch für die Reform ein. Gerade dieses Ab und Auf muß ja zum Versuch der Darstellung der Gesamtpersönlichkeit jener Bischöfe reizen. Dabei werden farbenreiche Einzelheiten in Fülle sichtbar. So wird von der Weihe des Würzburger Bischofs lange vor der Investitur in die Regalien berichtet (1254). Die auf die französischen Verhältnisse gemünzte Bulle Bonifaz' VIII. „Clericis laicos“ wird wenige Monate nach ihrem Erlaß von den Zisterziensern gegenüber den Besteuerungsbestrebungen der Stadt Würzburg angeführt. Waldensische Irrlehren werden 1329 von einer Diözesansynode verworfen. Infolge eines Streites mit dem Domkapitel verweigert dieses dem Bischof die eigene Domkirche für die Vornahme von Weihen, worauf der Bischof den vom Kapitel geladenen auswärtigen Weihbischof gefangensetzt (1451). Hier wird die Tiefe der Dissidien zwischen Bischof und Kapitel mehrere Menschenalter vor der Reformation offenbar.

W. wollte in diesem Band nur noch die „revelanten Quellen“ registrieren. Bei der immer breiter werdenden Überlieferung ist tatsächlich eine Auswahl geboten und gerechtfertigt. Mir scheint aber, daß die Ergänzungen vielleicht doch noch hätten Erwähnung finden können, die im 2. Band der Urkunden und Regesten zur

Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt enthalten sind (die Urkunden 875, 879 mit Siegel und 954 mit Siegel, aus den Jahren 1278, 1280 und 1386). Wahrscheinlich hat die lange Dauer des Druckes des vorliegenden Bandes die Einarbeitung nicht mehr möglich gemacht. Zu S. 160 hat nun H. Heimpel den Brief des Bischofs vom 4. Februar 1425 an seinen Amtsbruder in Worms wegen des Verhörs des Joh. Drändorf hinzugefügt (Drei Inquisitionsverfahren aus dem Jahre 1425, 1969). Man vermißt einen kurzen Hinweis auf die ersten ständigen Weihbischöfe von Würzburg, während die gleichzeitige Errichtung des Offizialats unter Bischof Berthold notiert wird.

Die Unmenge von Nachrichten über Kauf, Verkauf, Verpfändung und Wiedereinlösung von Hochstiftsgebiet, über die politische und kirchliche Tätigkeit der Bischöfe ist durch ein sorgfältiges Register erschlossen. Bei den Kardinälen wird sogar ihre römische Titelkirche angegeben. Dominicus Firmanus ist freilich als Kard. Capranica besser bekannt als nach seinem Bischofssitz in Fermo. Wenn es sich mit dem Charakter der *Germania Sacra* verträgt, würde die Beigabe einer Karte des Hochstifts den Wert des Bandes noch steigern. Vielleicht ist diese bereits für den 3. Band vorgesehen, dem man nach den beiden vorhergehenden, wahrhaft verdienstvollen Leistungen, mit großen Erwartungen entgegensehen darf.

München

Hermann Tüchle

Die Predigten Johannes Paulis. Hrsg. von Robert G. Warnock (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 26). München (C. H. Beck) 1970. X, 306 S., geb. DM 48.—.

Nicht allein seine Zeitgenossen und die drei nachfolgenden Generationen rühmten den elsässischen Barfüßer Johannes Pauli (etwa 1450/54 bis nach 1520) vornehmlich wegen seiner 1522 zuerst und dann in dichter Folge immer wieder neu gedruckten Schwanksammlung ‚Schimpf und Ernst‘, auch in der Geschichte der deutschen Literatur ist er weithin nur als Autor des einst so beliebten und volkstümlichen Buches bekannt. Allenfalls sein Bemühen um einige Schriften des kaum älteren Landmanns und großen Predigers Geiler von Kaisersberg, die er herausgab, wird noch verzeichnet; aus seinen eigenen, 1883 von Karl Bartsch wiederentdeckten Predigten fand sich bislang nur hie und da eine Probe zitiert.

Nun legt der jetzt in Amerika lehrende Germanist Robert G. Warnock die ganze Sammlung von 28 Predigten, die Pauli im Jahre 1493/94 vor den Nonnen des Bickenklosters zu Villingen gehalten hat, in einer sorgfältigen und mit nützlichen Mitteilungen und Verzeichnissen wohl versehenen Ausgabe vor. In der Einleitung zum Text (S. 3–25) stellt er zunächst die wenigen gesicherten Daten aus Paulis Leben zusammen; sodann gibt Warnock eine knappe Beschreibung des Berliner Manuskripts (Staatsbibliothek Berlin [Stiftung Preußischer Kulturbesitz] Ms. germ. 4^o 1069), charakterisiert die einzelnen Ansprachen, insbesondere die beiden großen Reihen- oder Serienpredigten (Nr. V–X; Nr. XIII–XXV), bestimmt den niederalemannischen Dialekt der Handschrift und erläutert seine Prinzipien der Textgestaltung. Auf S. 28 und 29 sind zwei Seiten des Originals reproduziert. – Die Edition (S. 31–261) ist mit einem doppelten Apparat ausgestattet: im ersten sind die sehr seltenen verderbten oder auch nur inkorrekten Stellen und die wenigen vom Herausgeber verworfenen Lesarten der durchweg vorzüglichen Handschrift verzeichnet, im zweiten die von Pauli mehr oder minder genau zitierten Autoritäten identifiziert und die entsprechenden Passagen ihrer Werke angeführt, gelegentliche Fehlerberufungen, Quellen und Parallelen vermerkt; die Fundstellen der Bibelzitate hat Warnock gleich im Text in Klammern beigefügt. – Der Anhang (S. 265–306) umfaßt außer einer übersichtlich geordneten Bibliographie vier Register: je ein Verzeichnis der von Pauli benutzten Bibelverse und der übrigen von ihm angeführten Autoritäten, ferner eine Liste der Quellen und Parallelen, die der Herausgeber im zweiten Apparat zur Kommentierung herangezogen hat, sowie ein Namen- und Sachregister. Den Schluß bildet ein umfangreiches Glossar.

Solch durchgehende gründliche Bearbeitung der Texte erleichtert die Lektüre und gibt zugleich in vielen Einzelfragen dem Leser eine solide Basis für fortschreitende Studien; die systematische Zusammenfassung der Zitate, Quellen und Parallelen und das Glossar gewähren schon dem raschen Blick einen sicheren Eindruck von Paulis bescheidener Originalität und von der theologischen und sprachlichen Tradition, der er verpflichtet ist. Warnock hat mit diesem Band nicht nur ein bislang unbekanntes Denkmal veröffentlicht, sondern auch die Grundlage für weitere Forschungen, insbesondere den naheliegenden Vergleich mit Geilers Predigten, geschaffen.

Einige philologische Anmerkungen indes mögen zum Schluß noch vergönnt sein. Zur Beschreibung der Handschrift: Für die Bestimmung der drei verschiedenen Ohsenköpfe unter den Wasserzeichen ist Piccard heranzuziehen; man vermißt die nötigen Angaben über die Verteilung der insgesamt sieben Papiermarken auf die einzelnen Lagen und eine genauere Beschreibung der bei Briquet nicht vorhandenen Zeichen. Letzteres ist bei einem so exakt datierten und lokalisierten Manuskript besonders wichtig, da nur auf diese Art die Kenntnis der spätmittelalterlichen Papiersorten, ihrer Herkunft und Verbreitung gefördert werden kann. Ein Druckfehler ist wohl die Angabe „Querformat“ (S. 6) statt *Quartformat* (vgl. die Reproduktion S. 28 und 29). – Zur Bibliographie (und zum zweiten Apparat): Einige der vom Editor herangezogenen Werke Augustins liegen bereits im CSEL oder CC vor und sollten nicht mehr nach MPL zitiert werden; zu den beiden Reihenpredigten in Prozeßform vgl. außer den genannten Arbeiten noch Erich Klibanski, *Gerichtsszene und Prozeßform in erzählenden deutschen Dichtungen des 12.–14. Jahrhunderts* (Germ. Studien 40) Berlin 1925; Hans Fehr, *Das Recht in der Dichtung* (= Kunst und Recht Bd. 2) Bern 1931 (*passim* unter verschiedenen Streitgesprächen; von Johannes Pauli ist nur ‚Schimpf und Ernst‘ behandelt); ferner einige Untersuchungen zum ‚Ackermann‘, vgl. die jüngste Bibliographie in: Johannes von Saaz, *Der Ackermann aus Böhmen*. Hrsg. von Günther Jungbluth. Bd. 1. Heidelberg 1969. S. 11–29. – Zur Edition. Textgestaltung: Warnock hat einen bis in die Wiedergabe der diakritischen Zeichen getreuen Abdruck der Berliner Handschrift erstrebt, andererseits für Schaff- und Rund-s einheitlich *s* gesetzt und die Schreibungen *u/v*, *i/j* nach modernem Gebrauch geregelt. Diese Vermischung der Prinzipien führt in einem Fall zur Unklarheit: da – ausschließlich bei vokalischer Geltung! – sowohl *u* als auch *v* in der Form *ú*, *ý* vorkommen (vgl. die Reproduktion), die im Druck beide als *ú* erscheinen, wird dem Leser auch an den Stellen ein Umlaut (Länge oder Kürze *ü* = mhd. *iu* oder *ü*; Diphthong mhd. *üe*) suggeriert, an denen im Original bei der Graphie *ý* mit dem diakritischen Zeichen möglicherweise nur ein Vokalindex gemeint ist. Für die Beurteilung des Lautstandes irrelevant ist dagegen der mühsame und kostspielige Nachdruck des diagonalen Tremas über *a*, *e*, *o*, *u*. Es hätte – da die Handschrift das moderne horizontale Trema nicht kennt und somit Verwechslung ausgeschlossen ist – getrost überall durch dies geläufige Zeichen transkribiert werden können. – Textkritik: S. 76, Z. 196 f.: die Lesart der Handschrift ist beizubehalten, die (sonst meist geschickte) Interpunktion gegen Warnock zu ändern: *das werch der gerechtikait ist: anem jegklichen ist sy geben daz im zühört*. (Periphrastische Bildungen vom Typ *sy ist geben* sind Pauli eigentümlich; vgl. noch auf derselben Seite Z. 200 ff.: *... die tugent der gerechtikait, die ist wol hamren und schlachen, won sy ist alle sind und boschait an dem menschen straffen*.) S. 109, Z. 403: die Zufügung von *wir* ist überflüssig (vgl. auch S. 114, Z. 152 und Z. 176). S. 246, Z. 427: lies mit der Handschrift *mit im richsen* (= mhd. *richesen*), das dem zuvor zitierten lateinischen *et conregnabimus* genau entspricht. Zuweilen hat den Editor das vorzügliche Original zur Überkorrektheit verleitet. Die Lesarten der Handschrift können durchaus beibehalten werden S. 138, Z. 285 (*irdescen*); S. 154, Z. 63 (*tugetricher*); S. 190, Z. 145 (*begérd*). – Druckfehler scheinen trotz des Umfangs und der graphischen Besonderheiten des Abdrucks selten zu sein. Ich notiere nur: S. 57, Z. 129 lies *stultitia*; S. 60, Z. 245 ff. ist die Zeilenzählung verrutscht; S. 116, Z. 216 lies *habitu*; S. 137, Z. 235 fehlt Kursivsatz bei *peccati*; S. 186, Z. 3 ist das Komma hinter *vermerkt*

zu streichen; S. 196, Z. 112 ist das Komma hinter *haltind* zu setzen (nicht hinter *selbs*); S. 197, Z. 121 Ausrufezeichen statt Fragezeichen hinter *ich*; S. 229, Z. 132 lies *lib* statt *lieb*; S. 256, Z. 281 Punkt hinter *habist*; Z. 282 lies *dich* (statt *sich*) und vgl. das folgende lateinische Zitat.

An einigen Stellen bedarf der Text noch genauerer Untersuchung und eines theologischen Kommentars, die aber – und das sei hier ausdrücklich vermerkt – vom germanistischen Erstherausgeber nicht erwartet werden dürfen. Hierher gehören z. B. S. 51, Z. 267–272 die seltsame Verbindung zwischen Apok. 12, 1 und St. Clara; S. 88, Z. 56–S. 89, Z. 78 das Leben der Menschen im Paradies, wenn Adam nicht gesündigt hätte; S. 69–127 in der großen Reihenedigt zum Advent sind einige Heuchlergruppen noch zu identifizieren, einzelne Vorschläge des Herausgebers erneut zu prüfen; S. 188, Z. 64–75 Lucifers Sturz und die Möglichkeit seiner Errettung; S. 218, Z. 150–157 (Trinität? Bedeutung von *wort?*); S. 226, Z. 29–S. 227, Z. 52 (unterschiedliche Verpflichtung der Priester). Diese und andere Fragen, wie z. B. auch die Suche nach den unmittelbaren Vorbildern und Vermittlern, deren Pauli sich bedient hat, können nun, da Warnock seine verdienstvolle Ausgabe vorgelegt hat, in Angriff genommen werden.

Bonn

Irmgard Meiners

Reformation

Jean-Pierre Massaut: *Josse Clichtove, l'Humanisme et la Réforme du Clergé* (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 183). 2 Bde. Paris (Société d'Édition „Les Belles Lettres“) 1968. 452 + 452 S., geb. 72 n. F.

Von Jodocus Clichtoveus (um 1472–1543), dem bekannten Schüler des Faber Stapulensis und bedeutenden Lehrer der Universität Paris, gibt es noch keine moderne Biographie. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich zwar auf einen Ausschnitt seines Denkens und Wirkens, nämlich die Haltung zu Problemen einer Ordens- und Klerusreform. Sie ist trotzdem geeignet, die erwähnte Lücke in etwa auszufüllen. Auch macht sie deutlich, wie stark in Wirklichkeit der „Humanismus“ des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts differenziert gewesen ist. Clichtoveus und seine Freunde standen nämlich in scharfem sachlichen Gegensatz zu Erasmus. Während der letztere den Angehörigen der monastischen Verbände keinerlei Vorzug vor den Laien zugestehen wollte, sah Cl. im Mönchtum einen Stand, der nicht nur eine eigene, sondern auch die höhere Lebensform hatte. Von diesem Grundgedanken aus suchte er die Orden (Benediktiner, Zisterzienser, Karmeliten, Franziskaner) zum alten Ideal zurückzuführen bzw. ihnen ein neues Ideal zu geben.

Bekannt wurde später Cl. auch durch seine scharfe Reaktion auf die neue Lehre. Noch ehe die Bulle „*Exsurge Domine*“ publiziert war und noch vor den Gutachten der theologischen Fakultät von Paris (Juni und Juli 1520) nahm Cl. hart gegen Luther Stellung. Damit paßt er ebenfalls nicht in das übliche Schema vom „humanistischen“ Theologen. Deshalb zieht der Verf. eine Linie aus, die zum Katholizismus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts führt.

Die Arbeit beruht auf dem handschriftlichen und archivalischen Material aus 6 Bibliotheken und Archiven. Sie gibt ausführlich und eindringlich Auskunft über Strömungen in der „vorreformatorischen“ Kirchen- und Ordensreform und verdient deshalb beachtet zu werden.

Tübingen

R. Reinhardt

Stephan Skalweit: Reich und Reformation (= Propyläen Bibliothek der Geschichte). Berlin (Propyläenverlag) 1967. 464 S., 33 Abb.

Das hier verspätet – nicht durch die Schuld der Redaktion – angezeigte Werk verdient in mehrfacher Hinsicht die Aufmerksamkeit der an der deutschen Reformationsgeschichte interessierten Historiker und Theologen. Mehrere Jahrzehnte nach Joachimsen und Stadelmann unternimmt es nun nochmals ein Profanhistoriker, auf der Fülle der seither erarbeiteten neuen Ergebnisse und Gesichtspunkte aufbauend eine Gesamtdarstellung der deutschen Geschichte von Maximilian I. bis zum Augsburger Religionsfrieden vorzulegen. Der Anlage des Werkes nach ist es für einen weiteren Leserkreis bestimmt: Keine Anmerkungen (dafür ein zweckmäßig einführender Anhang mit detaillierten Angaben über Quellen und Literatur), eine klare, gut lesbare Diktion, die auf explizite Erörterungen kontroverser Forschungsfragen verzichtet, aber in vorsichtig abwägenden Formulierungen Meisterhaftes leistet, eine wohlüberlegte Ökonomie des Stoffes, die Politik, Verfassung, Theologie, Kirchenleben und Bildungswesen zu ihrem Recht kommen läßt, Personen und Zustände anschaulich macht, Entscheidungen hervorhebt und weiterreichende Perspektiven andeutet.

Ein erstes Kapitel bietet einen Querschnitt durch das Zeitalter Maximilians, darauf folgt ein Abriss der europäischen Politik von Karl VIII. bis zur Wahl von 1519. Einem Lutherkapitel (von den Studienjahren bis zum Wormser Reichstag) schließen sich zwei Abschnitte über „Die Sturmjahre der Reformation“ (1521–1525) und „Die Entstehung des protestantischen Prinzips“ (1526–1529) an, die im Ausblick auch die außerdeutschen Verhältnisse und Kämpfe Karls V. einbeziehen. Schließlich führen drei gewissermaßen kontrapunktisch angelegte Kapitel dem Ende der Epoche entgegen: „Festigung und Ausbreitung der Reformation“ (vom Augsburger Reichstag 1530 bis Regensburg 1541), „Entfaltung und Höhe der kaiserlichen Macht“ (in etwa entsprechend dem, was man seit Rassow und Brandt den „großen Plan“ Karls V. nennt, bis 1548), „Reichsrechtliche Behauptung und Begrenzung der Reformation“ (vom Kampf um das Interim bis zum Religionsfrieden 1555). – Skalweit hat, wie schon diese Übersicht andeutet, in „traditioneller“ Weise den seit Ranke üblichen Rahmen gewählt und ihn mit einer sichtbaren Prävalenz der politisch-verfassungsrechtlichen und der kirchlichen Entwicklungsmomente gefüllt. Es wäre ebenso irreführend wie ungerecht, in diesem Falle das Adjektiv „traditionell“ a limine im abwertenden Sinne zu verwenden. Denn es zeigt sich, daß gerade die Beibehaltung dieses Rahmens für Skalweit die Voraussetzung bildet, um auf Schritt und Tritt mit Sorgfalt neuere Forschungsergebnisse einzutragen und in differenzierter Form fällige Revisionen und neue Aspekte vorzubringen. Die ruhige und doch pointierte Darstellungsweise erweist sich dort als besonders glücklich, wo es um das Ineinanderwirken von Personen und Verhältnissen in bestimmten Umgrenzungen geht. Um nur einiges hervorhebend zu nennen: die Abschnitte über die Ablaßthesen (S. 111 ff.), über Wittenberg und Thomas Müntzer (S. 152 ff.), über Zwingli (S. 210 ff.), Bucer (S. 257 ff.), das Interim (S. 353 ff.) sind Kabinettstücke einer hohen Darstellungskunst, die einer umfassenden Durchdringung der komplizierten Forschungslage entspringt. Noch vieles andere wäre zu erwähnen, was man so noch nicht gelesen hat und was sich ohne Zweifel als gelungen und interpretativ weiterwirkend behaupten wird.

Die eigentliche Problematik des vorliegenden Werkes scheint mir deshalb nicht in dieser oder jener Nuance zu liegen, wo man anderer Meinung sein könnte. Es ist auch wenig – oder eigentlich gar nichts – damit getan, insgesamt den „traditionellen“ Charakter der Darstellung zu beklagen und eine irgendwie „fortschrittlichere“ Behandlung der Epoche zu postulieren, solange nicht die Bedingungen und die Möglichkeiten geklärt werden, den von Skalweit gewählten historiographischen Rahmen wirklich zu transzendieren. Der eigentliche Anspruch und die intendierte Absicht des Verfassers – die induktiv erschlossen werden müssen, da er sich selbst nicht darüber ausspricht – scheint mir in folgendem zu liegen: der sozusagen klassische Rahmen einer deutschen Reformationsgeschichte, wie er seit Ranke vorgegeben

ist, soll dazu dienen, um die kirchlichen wie nationalen Entscheidungsfragen jener Zeit mit einem höchsten Maß an Objektivität zu behandeln, wobei einerseits die Errungenschaften der neueren kirchengeschichtlichen Forschung auf evangelischer wie katholischer Seite, andererseits die neueren Interpretationen Karls V. eine besondere Rolle spielen. Geht man von dieser mutmaßlichen Absicht aus, so stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten ihrer Verwirklichung: Konnte es Skalweit – konnte es überhaupt gelingen, innerhalb dieses Rahmens und dieser Darstellungsweise jene sehr erhebliche Ernte der Forschung der letzten dreißig, vierzig Jahre *in ihrer vollen Tragweite* einzubringen und auszuwerten?

Hier melden sich Zweifel. Versucht man, solche Zweifel in positiv weiterführende Überlegungen umzusetzen, so gerät man alsbald in das weite Feld kritischer Überprüfungen unserer herkömmlichen historiographischen Voraussetzungen und Schemata im Bereich der Reformationsgeschichte. Wie sehr die Ranke'sche Konzeption in all ihrer Meisterschaft und Nachwirkung Produkt einer ganz bestimmten politisch-gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Konstellation war, stellt sich bei näherer Betrachtung immer deutlicher heraus (vgl. etwa meine Untersuchung: „Ursprung der Spaltung in der Nation“, in der Festschrift für Hermann Heimpel Bd. 1 [Göttingen 1971]). Aber auch die Form der geschichtswissenschaftlichen Darstellung, wie wir sie von Ranke überkommen haben, ist zur Diskussion gestellt. Wenn heute in der Forschung insgesamt problemgeschichtliche Darstellungsweisen häufiger werden, so stellt sich gerade im Falle der so vielschichtigen und von außerwissenschaftlichen Bedingungen zeugenden Reformationshistorie die Frage nach möglichen Modifikationen und Erweiterungen der literarischen Form. Was das Inhaltliche angeht, so seien hier in aller Kürze und Beschränkung nur zwei Hauptfragen genannt, die sich aus einer historiographischen Reflexion der Konzeptionen und ihrer Vermittlungen von Ranke bis Skalweit ergeben können. Für Ranke (und in modifizierter Form bis Joachimsen und Stadelmann) gibt es so etwas wie eine Entelechie der deutschen Geschichte in Bezug auf das Christentum und seine Erneuerung. Wenn diese Entelechie als inneres Einheitsprinzip der Reformation in Deutschland in Frage gestellt oder aufgegeben wird, ergeben sich sehr weitgehende, neue Fragen komparativer Art hinsichtlich der Einordnung dieser deutschen Geschichte in die europäische Geschichte. Skalweit ist sensibel für diese Perspektiven, seine Ausblicke nach West- und Nordeuropa sind sehr wertvoll. Aber einer eigentlichen Neubestimmung im Fragenkreis Deutschland und Europa bietet sein Rahmen anscheinend keinen Raum, umsoweniger, als das Problem der Politik und Person Karls V. nur partiell in Erscheinung treten kann. Ein anderes ist der Fragenkomplex Kirche und Christentum. Man weiß, wie kompliziert der Umsetzungsprozeß von neuen Positionen kirchlichen und theologischen Selbstverständnisses (auf evangelischer und katholischer Seite) in neue Fragestellungen und Ergebnisse kirchengeschichtlicher Art war und ist. In welchem Ausmaß bisherige reformationsgeschichtliche Kriterien ekklesiologischer Art im Laufe der letzten Jahrzehnte revisionsbedürftig geworden sind, mag im einzelnen sehr verschieden beurteilt werden. Daß aber – nunmehr von beiden Konfessionen her – eine Verschärfung des Fragens eingesetzt hat, die vor keinem konfessionsrechtlichen Positivismus mehr halt machen kann und wird, berührt den Reformationshistoriker tief. Auch hier sind die theoretischen und praktischen Konsequenzen noch gar nicht abzusehen. Angesichts dieser Bewegungen und Herausforderungen mag man vielleicht in späterer Zeit einen besonderen Wert des vorliegenden Werkes auch darin sehen, daß Skalweit noch einmal die Quersumme einer Forschungssituation gezogen hat und eine großangelegte und gewissenhafte Synthese unternommen hat, die auf dieser Ebene vielleicht künftig nicht mehr möglich sein wird.

Wien

Heinrich Lutz

Joseph Lortz/Erwin Iserloh: Kleine Reformationsgeschichte. Ursachen – Verlauf – Wirkung. Freiburg (Herder) 1969. 360 S., kart.

Das zu besprechende Taschenbuch enthält die Beschreibung der Reformationszeit in Europa, wie sie sich der neueren (Lortz) und neuesten (Iserloh) katholischen Kirchengeschichtsschreibung aufgrund ihres gewandelten Verständnisses Martin Luthers und der Reformation darstellt. Sie verleugnet zwar den katholischen Standpunkt keineswegs, ist aber selbstverständlich völlig frei von Polemik und läßt vielmehr eine Bejahung der ursprünglichen Absichten Luthers erkennen.

Dem Kenner der wichtigeren Literatur wird sofort ersichtlich, daß in der Einleitung in aller gebotenen Kürze Lortz' Erkenntnisse aus seinem epochemachenden Werk „Die Reformation in Deutschland“ (Einleitung) sowie im ersten Hauptteil Iserlohs profunder Beitrag aus dem neuen „Handbuch der Kirchengeschichte IV“ einem breiteren Publikum vorgelegt werden. Ihre Hauptthesen und -ergebnisse sind zu bekannt als daß sie noch *ausführlich* mitgeteilt werden müßten: Theologische Unsicherheit in wichtigsten dogmatischen Fragen, Juridizierung und Fiskalisierung der Kirche (zumal der Kurie), Veräußerlichung des kirchlichen Bußsakraments, der *katholische* Reformansatz Luthers und sein Kampf gegen pseudokatholische (nominalistische) Lehren, Subjektivismus Luthers in entscheidenden dogmatischen Fragen, *ungewollte* Trennung von der Kirche, „Rettung“ der Reformationsbewegung durch das politische Taktieren der Kurie, Mißbrauch des ursprünglich religiösen Anliegens Luthers zu politischen Zwecken (Ausbau des Kirchenregiments); in summa war Luthers Reaktion gegen das geistliche Versagen der Kirche „in ihrem eigentlichen Anliegen katholisch. Die Reformation entstand innerhalb der Kirche; sie zielte auf deren Erneuerung“ (26).

Neu hinzugefügt ist über diesen gekürzten und von allzuschwerer wissenschaftlicher Beifracht entlasteten Iserloh-Betrag hinaus ein wesentlich kürzerer zweiter Teil über Ausbreitung und Auswirkungen der Reformation sowie ein Versuch ihrer Wesensbestimmung (anscheinend von Lortz). Als bedeutendste Faktoren für die *Ausbreitung* der Reformation werden genannt: Die Enttäuschung über das Ausbleiben der Reform bzw. die allgemeine Erwartung der Reform durch Luther innerhalb der Kirche, Unterstützung durch den europäischen Humanismus und durch qualifizierte Mitarbeiter, das durch den Buchdruck geschaffene Massenbewußtsein, die Stärkung des (bereits seit dem 15. Jh. vorhandenen) Landeskirchentums und vornehmlich der kraftvolle Glaube an das „neue Evangelium“. Für Lortz steht fest, daß „in beachtlichem Umfang ein starkes kirchliches Bekenntnis in Gottesdienst, im öffentlichen und Privatleben sich durchsetzte“ (284). Dagegen betont Iserloh im Anschluß an E. W. Zeedens „Entstehung der Konfessionen“ (das er näher hätte zitieren sollen) zu Recht die Lehr- und Glaubensunsicherheit bis in die zweite Hälfte des 16. Jh. (269 u. ö.). Dieser Widerspruch würde sich freilich auflösen, wenn die angezogene Lortz-These sich auf die Zeit nach der Abfassung der Konkordienformel bezöge.

Zum Begriff des „Landeskirchentums“ *vor* der Reformation (23, 281 f.) ist zu betonen, daß es sich dabei allenfalls um *Ansätze* eines Landeskirchentums handeln kann, da (wie F. Hartung, Deutsche Verfassungsgeschichte 70 richtig betont) an eine Trennung von der Kurie – das wäre das entscheidende Kriterium einer Landeskirche! – noch nicht gedacht war.

Zu den *Auswirkungen* der Reformation zählt Lortz die „Multivalenz“ des protestantischen Bekenntnisses, seine Umdeutung, ja Umbiegung in viele philosophische und religiöse Formen (Pietismus, Idealismus u. a.), die Spaltung der Christenheit und Freisetzung von allerlei adogmatischen Formen, die Unterhöhlung des Wahrheitsbegriffes, den Zwang zur inneren Reform der katholischen Kirche, aber auch ihre Verengung auf Defensive und ängstliches Hüten der traditionellen Anschauungen, schließlich die Förderung von Kultur und Geistigkeit in weitestem Sinne. Hinsichtlich dieses Einflusses stellt Lortz die kritische Frage, ob die „reformatorische Nachfolge dem zentralen Ansatzpunkt der Reformation treu geblieben“ sei. Die Protestanten hätten zwar die Katholiken als Schöpfer der modernen Kultur bei weitem überflügelt, jedoch um den Preis des modernen Subjektivismus und anti-

christlichen Egoismus (300/01). (Dazu wird in den kritischen Anmerkungen noch einiges zu sagen sein.)

Als *wesenhafte* Elemente des (schon im 16. Jh. umstrittenen) Reformatorischen hebt Lortz den Kampf gegen die kirchlichen Mißstände einerseits und den „positiven Aufbruch des biblischen Glaubens“ (305) andererseits hervor. Kernpunkt dieses „Neubaus“ ist der Vorstoß zu den einfachsten religiös-theologischen Positionen des Evangeliums (Hl. Schrift einzige Norm, Sündhaftigkeit aller Gläubigen, allgemeines Priestertum, Fortfall jeder Zwischeninstanz für die Ergreifung der Rechtfertigung in Christus). Durch die ausschließliche Berufung auf die Schrift und durch das allgemeine Priestertum wurde die Gefahr einer allgemeinen Lehrensicherheit beschworen, der der Protestantismus (so Lortz) auch erlegen ist. Diese Unsicherheit der Lehre ist für ihn die „Tragik der Reformation“, die durch den „subjektiven Ansatz“ der reformatorischen Zentralformel („*sola scriptura*“) ausgelöst wurde und gegen den Willen der Reformatoren zu einer „Verflüchtigung des objektiv Unantastbaren“ führte (308/09). Folgerichtige Konsequenz dieser Ablehnung des lebendigen Lehramtes waren allein die „Schwärmer“ mit ihrer Berufung auf den „Geist“. Die Unsystematik der lutherischen Theologie macht ihre Vieldeutigkeit und Paradoxalität aus, verstärkt durch Luthers subjektivistische Sehweise und seinen „geistlichen Realismus“ geprägt sind (325). Eine „innere Lehreinheit“ sei nur im „Innenkreis der Rechtfertigungsproblematik zu finden“ (333). Zu Recht betont Lortz abschließend, daß die Auffassung des Existenzial-Protestantismus, die Reformation sei „nur ein geistiges Prinzip, nur ein formaler Anruf an den Menschen, der je von den Generationen gemäß der ihnen eigenen Geistigkeit inhaltlich verschieden beantwortet werden dürfe und müsse“ (336/37), *nicht* die Erfüllung des reformatorischen Grundanliegens sei.

Wenn auch Lortz die subtile Durchleuchtung speziell der Theologie Luthers aus ihren psychologischen Wurzeln und zeitgenössischen Voraussetzungen nachzutrümen ist, so stellen sich doch dem Profanhistoriker einige kritische Fragen.

Da Luthers theologischer Reformansatz „urkatholisch“ ist, so gilt für Lortz und Iserloh die „Leugnung des lebendigen Lehramtes“ der Kirche durch die Reformation (288/89) als *das* entscheidende Moment für die „Unterhöhung des Wahrheitsbegriffes und die relativistische Aufweichung des modernen Bewußtseins“. Zum einen: Allzu geradlinig wird hier die Reformation zum Verantwortlichen für Aufklärung und Liberalismus gemacht (als ob sie ‚per se‘ negative Phänomene wären); immerhin trugen auch Humanismus und Naturwissenschaften zur Säkularisierung des Denkens erheblich bei. Ob andererseits eine Weiterbildung der (schon um 1500 sterilen) Scholastik der Christenheit religiös und geistig weitergeholfen hätte, steht doch sehr dahin. Zum anderen: Ganz abgesehen einmal von der umstrittenen theologisch-biblischen Begründung dieses „lebendigen“ kirchlichen Lehramtes muß doch m. E. festgestellt werden, daß sich dieses Lehramt der Kirche für Jahrhunderte als notorisch unfähig zu Selbstreform, theologischer Abklärung der wichtigsten theologischen Fragen und Verkündung der christlichen Substanz erwiesen hatte und erst durch die Folgen der Reformation wieder zur Besinnung auf ihre eigentliche seelsorgerische Aufgabe gebracht wurde. Ist die theologisch-religiöse Leichtfertigkeit dieses „lebendigen“ kirchlichen Lehramtes im Falle Luther und seinem zugestandenmaßen katholischen Reformansatz nicht Beweis genug, daß dieses Lehramt versagt hat und folglich immer wieder versagen *kann*? Es ist also m. E. mehr als problematisch, die „Rechtgläubigkeit“ an die Anerkennung bzw. Nichtanerkennung des lebendigen kirchlichen Lehramtes zu knüpfen. Gegen die Lortz-These, daß allein das „Schwärmertum“ die folgerichtige Konsequenz der reformatorischen Zentralformel (und der dadurch implizierten Ablehnung des kirchlichen Lehramtes) sei (309), muß eingewandt werden, daß der Spiritualismus eine auch in Mittelalter und Spätmittelalter durchgehende religiöse Erscheinung gewesen ist (vgl. H. Grundmann, *Ketzergeschichte d. MA*, 1963; ders., *Oporet et haereses esse*, in: *AKuG* 45, 1963, 129 ff.) und folglich keine genuin-reformatorische Frucht sein kann, obwohl damit nicht abgestritten sein soll, daß die Reformation diesen der christlichen Religion immanenten Spiritualismus neu belebt und kräftig gefördert hat. Obendrein

ist es noch sehr die Frage, ob man die Spiritualisten kurzweg als „Schwärmer“ abqualifizieren sollte oder nicht. Immerhin haben sie die wirklich revolutionären Forderungen Christi (Armut, Gewaltlosigkeit, Feindes- und Nächstenliebe, Nachfolge) sehr viel ernster genommen und radikaler erfüllt als Katholiken und Protestanten zusammen. Dabei werden die Gefahren einer oft widersinnigen Interpretation durch den spiritualistischen Geist durchaus nicht verkannt.

Zu Iserlohs Darlegungen ist noch folgendes kritisch anzumerken. D. Rez. kann sich seiner Auffassung nicht anschließen, daß der Nachweis der Fälschung der sog. Konstantinischen Schenkung „zersetzend“ wirkte (20). Vielmehr schlug Vallas Beweis letztlich zum Guten der Kirche aus, indem diese sich wieder mehr ihrer eigentlichen Funktion entsinnen mußte und fortan wenigstens mit schlechtem Gewissen als eines der „cinque principati“ im politischen Handgemenge Italiens mitwirkte. Überhaupt stellt man eine gewisse Doppelgleisigkeit der Argumentation fest: Die Kritik an der spätmittelalterlichen Kirche sei zwar berechtigt gewesen, aber das ‚Allzusehr‘ habe schädigend gewirkt (20). Daß es ein ‚Zuviel‘ war, erkennen wir erst ‚ex post‘, so daß dieser Einwand eine zwar von der Liebe zur Kirche diktierte, aber unhistorische Betrachtungsweise ist. ‚Halbe‘ Kritik wurde (und wird) ohnehin nicht für voll genommen: Iserloh liefert selbst mit der Darstellung, wie die Kurie mit dem Reformanliegen Luthers 1517/18 umging, den besten Beweis dafür.

Und noch ein Letztes. Nicht erst das 15. Jh. brachte der Kirche den „Verlust“ ihrer „Freiheiten“ (23/24). Diese Sehweise lebt von der Illusion, als sei die Kirche des Mittel- und Spätmittelalters frei von weltlichem Kirchenregiment gewesen (was die kirchlichen Gravamina des 16./17. Jh. allen Ernstes behaupten). Das Visitationsrecht der großen und kleinen weltlichen Herren wurzelte bereits im Eigenkirchenwesen oder wuchs ihnen mit der (oft erzwungenen) Übernahme der Vogtei zu. Die sog. „kirchlichen Freiheiten“ sind weithin nichts anderes als *Postulat* der Cluniazensischen Reformbewegung, der Kanonischen Gesetze und tridentinischen Dekrete oder aber stets höchst gefährdete Errungenschaften unter schwachen Landesherrn (vgl. zu dieser ganzen Frage neuerdings: R. Reinhardt, Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat, in: *Theologie im Wandel*. Festschrift d. Kath.-theol. Fak. d. Univ. Tübingen 1967, 155–178). Als Beleg sei auf das habsburgische Kirchenregiment im Spätmittelalter verwiesen (H. v. Srbik, Die Beziehungen von Staat und Kirche während des Mittelalters, in: *Forschungen zur inneren Geschichte Österreichs* 1, 1904 sowie: G. Koller, *Principes in ecclesia*. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Hz. Albrechts V. v. Österreich, in: *Archiv für österreich. Geschichte* 124, 1964.) Nur weil wir aus dem Mittelalter keine Akten aus dem *Alltagsleben* der Kirche besitzen (Urkunden sagen ihrer Natur nach darüber nichts aus), die dieses harte (und oft schriftlose) Kirchenregiment belegen könnten, nehmen wir bislang die Postulate des Kanonischen Rechts und die Behauptungen der kirchlichen Gravamina unkritisch und unbesehen als Realität hin. Mit R. Reinhardt ist d. Rez. der Meinung, daß unser Geschichtsbild hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und weltlicher Obrigkeit revisionsbedürftig ist.

Tübingen

Jürgen Bücking

Ernst Walter Zeeden und Hansgeorg Molitor (Hrsg.): *Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform*. Mit einer Einführung von Hubert Jedin, Beiträgen von August Franzen, Hansgeorg Molitor, Hans-Eugen Specker sowie einer Bibliographie gedruckter und einem archivalischen Verzeichnis ungedruckter Visitationsquellen (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 25/26). Münster (Aschendorff) 1967. IV, 138 S., kart. DM 12.–.

Die Visitation kirchlicher Sprengel und Institute durch den Bischof oder seine Beauftragten ist ein altes und erprobtes Aktionsmittel der Kirche, das aber im Spätmittelalter dem Bischof weitgehend entglitten war und nur noch unregelmäßig und unzureichend praktiziert wurde. In der Reformationszeit wurde die Visitation

sowohl von den Reformatoren wie den Landesherren, aber auch von der katholischen Kirche neu belebt. Für letztere machte das Konzil von Trient sie den Bischöfen zur alle zwei Jahre wahrzunehmenden Pflicht. Ziel der tridentinischen Visitation war die Sorge für die rechte Lehre, Besserung des sittlichen Lebens und religiöse Einwirkung auf das Volk.

Wie die evangelischen Kirchenordnungen und Visitationsberichte, so sind auch die Fragebögen, Protokolle und abschließenden Rezesse der katholischen Visitatoren eine wichtige Quelle für die Erkenntnis der Konfessionsbildung in den Gemeinden, für die Feststellung des religiös-sittlichen Zustandes der Pfarreien, Klöster und Geistlichen, und schließlich vermitteln sie uns einen Einblick in die angewandten Besserungsmittel. Natürlich muß sich der Historiker bei jeder Visitationsquelle die Frage vorlegen, wie weit Fragen und Niederschriften Schema und Routine waren, was über die Persönlichkeit der Visitatoren, ihre Methode und ihre Zuverlässigkeit in Erfahrung zu bringen und für die Auswertung der vorhandenen Quellen zu beachten ist. Drei Beispiele: die Kölner Visitation von 1569 (A. Franzen), die im gleichen Jahr begonnene Visitation im Erzbistum Trier (H. Molitor) und die Würzburger Visitationen unter Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn (H. Specker) – Vorträge der Fuldaer Jahresversammlung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum im Jahre 1966 – erläutern das Gesagte. Von besonderem Wert ist das anschließende Verzeichnis gedruckter (S. 49–91) und ungedruckter Visitationsquellen (S. 92–126). Erfasst sind die Visitationsquellen vom Beginn der Reformation bis zum Jahre 1700; sie sind – in alphabetischer Folge – nach Territorien innerhalb des Reichs bzw. des deutschen Sprachgebiets geordnet (ausgenommen die habsburgischen Erblande und die Eidgenossenschaft). Die Liste der ungedruckten Visitationsquellen beruht auf einer Befragung von 166 Archiven, von denen rund 80 % geantwortet haben. Deren Mitteilungen enthalten eine Umschreibung des Aktenmaterials, eine allgemeine Angabe der Entstehungszeit, den Lagerort, die Archivsignatur mit Titel und eventuell mit Hinweis auf ein gedrucktes Inventarverzeichnis. Das Verzeichnis der gedruckten Visitationsquellen ist mit einer kurzten Charakteristik der einzelnen Publikationen versehen. Das vorliegende Heft will als Anregung und Arbeitsinstrument verstanden werden. Diese Absicht ist in hohem Maße gelungen.

Bonn

Eduard Hegel

Martin Haas: Huldrych Zwingli und seine Zeit. Leben und Werk des Zürcher Reformators. Herausgegeben vom Kirchenrat des Kantons Zürich zum Jubiläum der Zürcher Reformation 1969. Zürich (Zwingli Verlag) 1969. 286 S., 10 Abb., kart. DM 9.80, geb. DM 14.80.

W. von Loewenich hat von der Luther-Biographie Richard Friedenthals, die 1967 zur 450. Wiederkehr des Wittenberger Thesenanschlages erschienen ist, das gute Wort gesagt: „Es ist ein vornehmes Buch.“ Dieses Urteil (Welt am Sonntag v. 19. 11. 1967) läßt sich gern auf die zur 450-Jahrfeier der Zürcher Reformation verfaßte Zwingli-Biographie des Winterthurer Schulhistorikers Dr. Martin Haas übertragen. Auch diese Arbeit, Festgabe der Zürcher Kirche, stellt ihren Reformator hinein „in die Fülle und Breite des historischen Geschehens“. Auch Haas gelingt es, ohne die Ebene des historischen Romans zu berühren, den Leser, und nicht nur den eidgenössischen, „dabeisein“ d. h. ihn mit Zwingli und seiner Zeit plastisch mitleben zu lassen. Daß dabei des Zürchers „weltliche“ Breitenwirkung einen größeren Raum einnimmt als der kirchenbessernde Fortschritt, ist sicher durch den Standort des nichttheologischen Verfassers gegeben, nicht minder aber durch die Wesensverschiedenheit und den Lebensweg der beiden Erstreformatoren bestimmt. Denn wie reformationsgeschichtlich der formal gebildete Ordenstheologe dem theologischen Autodidakten und der in der Seelsorge aushelfende Professor der Bibelwissenschaft dem humanistisch gebildeten Gemeindepfarrer gegenübersteht, so nicht weniger der monarchische Untertan dem freien Bürger eines freigewordenen Volkes. Das ohne

Zweifel ist die markante Variante, die auch aus solcher Sicht nicht die Unabhängigkeit, wohl aber die Eigenständigkeit der Zürcher Reformation aufs neue erweist.

Ohne die theologischen Ergebnisse der neueren Zwingliarbeit zu übersehen (um wieder mit v. Loewenich zu reden: „Einige kleine Versehen können unser Urteil nicht beeinträchtigen“), bietet der Verfasser eine weiten Kreisen zugängliche Lebensbeschreibung des *anderen* Reformators, die dessen Hineinwirken in das kommunale, kantonale und gar außenpolitische Leben akrib und minutiös behandelt. Von besonderem Gewicht für das rechte Zwinglibild ist diese Jubiläumsausgabe, weil der eidgenössische Verfasser das leidige und schier unsterbliche Omen vom „Politiker Zwingli“ zunichte machen kann. Denn die Arbeit, die im Prinzip ihr „Augenmerk der geistesgeschichtlichen und politischen Lage von Zwinglis Umwelt“ zuwendet, hat, fußend auf den jüngsten Arbeiten Zürcher Profanhistoriker, sonderlich in ihrem dritten Drittel das bürgerliche Handeln des Mannes, der schließlich als Pfarrer im Scharmützel gefallen und deshalb von Luther an verkannt ist, ins rechte Licht gerückt. Intensiv stellt Haas die Frage: „Welches waren die Wege, auf denen Zwingli auf die politischen Ereignisse einwirken konnte?“ und deutet Zwinglis übergemeindliches Handeln mit der Feststellung: „Die Aufgabe war es, eine neue Ordnung der Dinge in evangelischer Sicht zu schaffen“ (wobei „evangelisch“ nicht Konfessionsbegriff ist, sondern wie zur Reformationszeit die Evangelien bzw. das Neue Testament meint. Der Rez.) ... Er gab nicht nur Bausteine zu einem andern Verständnis des Glaubens, sondern auch zur Neuorientierung der sozialen und politischen Umwelt“ (S. 200 f.). Vor dem Leser erstet das Bild des praktischen Seelersorgers, der auf das äußere Wohl der Seinen nicht nur vom fremden Kriegsdienst bis zur Einführung der heute noch in Zürich geltenden Polizeistunde bedacht war, sondern der schlechthin als ein wesentlicher Initiator der Sozialpolitik angesprochen werden kann. Omnia in omnibus: Das Buch aus Winterthur, jener Stadt, die Zwingli 1517 ihr Pfarramt antrug (Z VII, 68–71), ist eine hervorragende Ergänzung zur theologischen Zwingli-Literatur.

Berlin

Schmidt-Clausing

Gottfried W. Locher: Huldrych Zwingli in neuer Sicht. Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation. Zürich/Stuttgart (Zwingli-Verlag) 1969. 307 S., geb. DM 36.–

Der Verfasser, Systematiker des entrationalisierten Zwingli-Bildes, hat zum Anklang des Züricher Jubiläumsjahres (1519–1969) eine Auswahl seiner Zwingli-Beiträge herausgegeben. Damit hat er wiederholend die Akzente gesetzt, die Stationen bedeuten auf dem Weg vom aufklärerisch fehlgedeuteten Zwingli zum theologischen Reformator der Limmatstadt. Hier erweist er sich selbst als ein gewichtiges Glied in der Reihe derer, die er in seinem Bericht über „Die Wandlung des Zwingli-Bildes in der neueren Forschung“ als Wegbereiter zum echten Zwingli gewürdigt hat. Daß zu dieser Auswahl die bedeutsamen Darlegungen „Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis“ und „Die Prädestinationslehre Zwinglis“ (letztere Karl Barth zum 70. Geburtstag gewidmet) gehören, ist sonderlich zu begrüßen. Das Hauptstück des Sammelbandes bildet die großangelegte Quasi-Monographie „Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins“, die „der gegenwärtig wohl beste Kenner von Zwinglis Theologie“ („Das Neueste“ 6/69), anno 1966 in den USA vorgetragen hat. Seinem Doktorvater Fritz Blanke in memoriam zugeschrieben, sind sie eine wesentliche Ergänzung seiner Dissertation über „Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie“ und zugleich eine komprimierte, reformationsgeschichtlich auslugende Vorschau auf deren angekündigte Fortsetzung. Der Rezensent ist erfreut, daß der Verfasser S. 214 – wie inzwischen auch in weiteren Äußerungen – den Begriff „Pneumatologie“ als integrierendes Element Zwinglischer Theologie aufgenommen hat. (Auf die einschränkende Anmerkung zu meinem Göschenband „Zwingli“ werde ich in meiner neuen Arbeit „Die Liturgische Theologie Zwinglis“ expressiv eingehen.) Es ist überdies bemerkenswert, daß, wie es die abgedruckte Kurzstudie „Praedicatio

verbi Dei et verbum Dei'. Heinrich Bullinger zwischen Luther und Zwingli. Ein Beitrag zu seiner Theologie" (1954) ausweist, der Verfasser schon früh die Sache Pneumatologie eruiert hat, die er nach dem abschließenden Beitrag des Sammelbandes über „Das zweite Helvetische Bekenntnis" (1966) als „pneumatologischen Grundzug" bis zur christologischen Pneumatologie fortgeführt hat (S. 283 bes. und 298). Der Systematiker Locher, der aus dem praktischen Amte kam, zeigt schon durch die Auswahl der Aufsätze an, wie sehr er um die Ausdeutung der Zürcher Theologie bemüht ist. Das gilt für den einleitenden Vortrag „Huldrych Zwinglis Botschaft" mit seinen aktuellen Ausblicken nicht minder wie für sein Eingreifen in die mariologische amica exegesis zwischen Otto Karrer und Karl Federer aus Anlaß der Dogmatisierung der *assumptio Mariae*: „Inhalt und Absicht von Zwinglis Marienlehre." So nimmt es auch nicht wunder, daß der Verfasser – weil Liturgie angewandte Systematik ist – sich eingehend mit Zwingli als Liturgiker beschäftigt hat und die Ergebnisse seiner Broschüre von 1957 „Im Geist und in der Wahrheit. Die reformatorische Wendung im Gottesdienst zu Zürich" erneut vorlegt. Diese praktizierte Systematik in den reformatorischen Äußerungen Zwinglis hat G. W. Locher bereits 1949 erkannt, als er in seinem Referat „Christus unser Hauptmann". Ein Stück der Verkündigung Huldrych Zwinglis in seinem kulturgeschichtlichen Zusammenhang" als dessen Grund-Satz formulierte: „Zwingli kühn aus dem Alltag gegriffene Redeweise vom Hauptmann Christus erschallt also gewissermaßen an der Grenze dort, wo der Glaube zum Leben werden muß, oder genauer: wo er als Lebenshingabe Gestalt werden will. Sie verkörpert so in echt reformatorischer Weise die Einheit beider" (S. 71). Die gesammelten Aufsätze sind für den, der an Zwingli nicht vorbeigehen will, ein willkommener Arbeitsband (ein Sachregister wäre hilfreich gewesen), der eine Fülle von Mosaiksteinen für das wahre Zwinglibild enthält und anbietet.

Berlin

Fritz Schmidt-Clausing

Ulrich Mauser: *Der junge Luther und die Häresie* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 184), Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1968. 160 S., kart. DM 27.–.

In der umgearbeiteten und verkürzten Fassung seiner Tübinger Dissertation („Der Häresiebegriff des jungen Luther"; 1957) will der Verf. zeigen, „daß die Lehrtätigkeit des kommenden Reformators dem Problem der Häresie schon vor dem Ablaufstreit eine ungewöhnlich scharfe Aufmerksamkeit widmet. Die zwischen dem Thesenanschlag und dem Wormser Reichstag erfolgende, durch fortgesetzte Anfechtungen und Anfeindungen vorangetriebene Ausgestaltung von Luthers Häresiebegriff ist auf dem Boden einer Auffassung von Ketzerei erfolgt, die ferne von großen äußeren Verwicklungen in der relativen Ruhe der Arbeit eines Mönchstheologen entstand" (9).

In einem 1. Teil („Die Häresie im Mittelalter"; 10–49) werden in einer lockeren Skizze Aspekte der die Häresie behandelnden kirchenrechtlichen, dogmatischen und exegetischen Traditionen dargestellt. Im Blick auf die Lutheruntersuchung des 2. Teils ist besonders wichtig, was M. aus der Luther bekannten exegetischen Literatur erhebt (33–49) – vor allem aus Augustin (36–39), der, vornehmlich mit Hilfe des Begriffs der „*superbia*", wirklich verständlich machen konnte, warum Häresie Sünde ist (38 f.).

Das Hauptgewicht des 2. Teils („Der Häresiebegriff des jungen Luther"; 50–155) und zugleich der ganzen Untersuchung liegt in der Behandlung der ersten Psalmenvorlesung (50–106). Gegenüber ihrer im ganzen nur gelegentlichen und beiläufigen Berücksichtigung in der mittelalterlichen exegetischen Literatur spielt „Häresie" hier eine auffallend starke Rolle. Die Frage nach ihr führt in die Mitte von Luthers früher Theologie, die in dem vom Wort des Kreuzes gewirkten Gericht zu sehen ist. Diesem Gericht sich nicht zu unterziehen, macht den Hochmut des Häretikers aus. So ist die Häresie eine Form der Feindschaft gegen das Kreuz. Sie ist Hochmut, der sich gerade am Gesetz nahren kann, das doch zur Gerechtigkeit vor Gott nur

als Mittel des Gerichts dient (82). Der Häretiker ist demnach der, „der das Gesetz nicht als figura des Kreuzes Christi versteht, sondern mit seiner Hilfe dem Zorn Gottes entfliehen und seine eigene Gerechtigkeit errichten will“ (85). Das Kreuz Christi richtet allen Eigenwillen, negiert alle „singularitas“ (102, 104; vgl. 118 f., 121 f.). So gerät für Luther selbst der mönchische Observant „in nächste Nachbarschaft zum Häretiker“, weil er „die selbsterwählte Sonderheiligkeit dem einfachen und klaren Gottesgebot des Gehorsams“ vorzieht (105; vgl. 119), also gerade nicht observant, sondern dem Hochmut verfallen ist. Luther schärft deshalb die Pflicht des Gehorsams gegenüber dem konkreten Vorgesetzten ein (99 f., 101 f.; vgl. 119 f.). Denn es steht für ihn fest, „daß es nicht die äußere Größe des Werkes ist, die es zu einem guten Werk macht, sondern der Gehorsam, der sich in ihm ausdrückt. Der Gehorsam allein ist der verborgene Lebensnerv des guten Werks, von ihm kann unter keinen Umständen dispensiert und eximiert werden“ (103).

In den Vorlesungen über den Römer- und den Galaterbrief werden zunächst die gegenüber der ersten Psalmenvorlesungen eingetretenen Wandlungen in ihrer Bedeutung für das Verständnis der Häresie untersucht (107–123). Es zeigt sich, „daß die Grundtendenz der früheren Vorlesung noch verstärkt und die Einzelaussagen auf dieser Basis verschärft wurden“ (123; vgl. 128). Besonders durch die Konzentration auf eine Neufassung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium radikalisiert sich auch das Verständnis des Häretikers. Denn: „Er ist der, der Gottes Wort auf den Kopf stellt, indem er das Evangelium zum Gesetz und das Gesetz zum Evangelium macht“ (117).

Von hier aus versteht sich, daß „das Urteil über die scholastische Theologie“ (123–136), besonders über die von ihr gebrauchte Philosophie (vor allem die Ethik des Aristoteles), sowie über die Juristen (127 f.) nur dahin lauten kann, daß sie nicht wissen, was Sünde und Gnade ist (127), und das Wesen der Gottesgerechtigkeit verkennen (128). So „ergibt sich, daß über die theologischen Lehrsätze der nominalistischen Gnadentheorie ein anderes Urteil als das der Irrlehre für Luther nicht mehr möglich war“ (134. Es fällt auf, wie wenig die Disputation *Contra scholasticam theologiam* in diesem ganzen Abschnitt berücksichtigt ist!).

Der letzte Abschnitt (137–155) gilt der Hebräerbriefvorlesung, die freilich, wie dargetan wird, nur indirekt das Thema beleuchtet. Man empfindet diesen Abschluß eher als Abbruch und spürt in ihm besonders empfindlich die Schwäche der ganzen Arbeit, die darin liegt, daß die Einzelzüge, die sich jeweils aus Einzelzitaten ergeben (beides ist durchgehend sorgfältig aufeinander bezogen), sowie die einzelnen, in sich durchaus thematisch verbundenen, Abschnitte zu einem im ganzen, d. h. vom Ende her gesehen, beliebigen Zusammenhang verknüpft werden. Es fehlt ein organisierendes Prinzip, das die Frage nach der „Häresie“ präzisiert und strukturiert und die Auswahl der Aspekte einleuchten läßt. Es hätte aus einer festen historischen Verankerung des Themas in einer für Luthers Prozeß mit der Kurie (der nur pauschal, ohne jeden konkreten Zug und Beleg, ohne jeden konkreten Bezug zur Darstellung, gleichsam nur atmosphärisch, angesprochen ist: 9, 137, 148 ff.) bezeichnenden Situation, einer bezeichnenden Konstellation der Kräfte und Argumente gewonnen werden können. Warum hat sich der Verf. die zur Exposition einer sein Thema erschließenden Fragestellung geradezu idealtypisch scharfe Situation des Augsburger Verhörs entgehen lassen, in der das, wodurch Luther nach eigenem Zeugnis „zu einem Christen worden“ ist (WA Br 1, 217; 60–63), von Cajetan als „*theologia nova et erronea*“ (WA 2, 7, 37; 13, 10) beurteilt wird und das, woran Cajetan energisch festhält, für Luther erklärtermaßen „häretisch“ ist (WA 2, 18, 14–16. Vgl. WA Br 1, 402 f.; 38–43 und ebd. 236–246; 59 f., 71–77, 80–85)? Mit dem Augsburger Verhör ist ein perspektivischer Punkt markiert, von dem aus es unmöglich ist, über die in der Hebräerbriefvorlesung zu beobachtende Konzentration auf den Glaubensbegriff und über dessen Funktion im Sakramentsverständnis so diffus zu reden, wie dies 138–143 geschieht.

Weil der Verf. keinen bestimmten Punkt ins Auge faßt, in dem Luthers Bruch mit Rom manifest und für den Historiker greifbar ist, um von hier aus nach der Geschichte des Häresieverständnisses beim frühen Luther zu fragen, kann er das

entscheidende Problem, das er selbst am Ende seines letzten Abschnitts (152–155) und in der Schlußbetrachtung (156 f.) klären möchte, nur mit einer ganz unzureichenden Auskunft „lösen“ – das Problem nämlich, wie der aus der Mitte seiner Kreuzestheologie heraus den radikalen und – was der Verf. nicht deutlich genug herausstellt – bloßen Gehorsam gegen den kirchlichen Vorgesetzten (WA 3, 19, 2–5 = WA 55 II, 11, 2–5) einschärfende und lebende Mönch Luther zum Widerstand gegen das Papsttum kam, was identisch sein dürfte mit jenem Rätsel, wie Luther von demütigem zu gewissem Glauben gelangte.

Wie löst der Verf. dieses Rätsel? Das Ergebnis seiner Untersuchung liegt, kurz gefaßt, in der Feststellung, daß Luther eigentlich „nicht an der objektiv-dogmatischen Seite des Ketzertums interessiert“ ist (was nicht ausschließt, daß er „von alledem, was die Scholastik über die Autorität der Kirche, die Hierarchie und das Lehramt erarbeitete, nichts zurückgenommen oder auch nur leise bezweifelt“ hat: 105 f.), „sondern an der subjektiv-existentialen“ (106), daß er „Häresie wesentlich als eine Bestimmung der Existenz“ sieht, deren Verborgenheit sie teilt (147; vgl. 105, 107). Wie der Glaube entzieht sich auch die Ketzerei allem Äußeren und Feststellbaren: „Sie ist so tief in das geheimste Zentrum der Gottesbeziehung verlegt, daß nur das unfehlbare richterliche Auge Gottes selbst sie zu erkennen vermag“ (123; vgl. 157). Von hier aus läßt sich der im Ablaßstreit aufbrechende Konflikt zwischen Luther und – formelhaft geredet – Rom nur so auffassen, daß Rom diesem Verständnis des Glaubens bzw. Irrglaubens widersprach und Luther wiederum gegen diesen Widerspruch „nur noch als Vereinzelter protestieren“ konnte (154). Das war möglich, weil ihm zuletzt und entscheidend der Hebr 11 gerühmte Glaube einzelner zeigte, „daß es eine notwendige und der Orthodoxie höchst dienliche Form der singularitas gibt“ (153; vgl. 156). Auf die sich sofort aufdrängende Frage, in der sich der Knoten des Häresieproblems schürzt: wie denn die „orthodoxe“ singularitas sich zu jener anderen verhält, die – in besonderem Maße, weil in verinnerlichter Weise, gerade für den frühen Luther – der Inbegriff der Häresie ist, bzw.: wie „Gehorsam und Vereinzelter zusammengehören können“ (153), wird recht vage geantwortet (152–155) – und darin wird am kritischen Punkt der Untersuchung deren Schwäche offenbar –: „Was immer das Recht der Gleichung zwischen singularitas und Häresie sein mochte, es konnte auf alle Fälle nicht mehr bedeuten, daß der einzelne eo ipso unrecht hat“ (153). Ja, nach dem Verf. gilt für Luther nun als rechtläubig, „was von allen bestritten wird“ (153). „Damit ist aber das ganze Gebäude, das das Mittelalter in seinen Gedanken über die Häresie errichtet und das Luther lange Zeit unwidersprochen festgehalten hatte, in sich zusammengefallen. Luther ist nun klar auch zum Reformator des Häresiebegriffs geworden“ (153).

Was des Verfassers Bild von Luther beherrscht, ist die Kategorie des einzelnen im Sinne Kierkegaards (Der eine dieses Bild störende Satz: „Sein Denken und Tun zielte nie auf das Recht des einzelnen, in Glaubensdingen im Gegensatz zur Kirche zu entscheiden; einem Individualismus im modernen Sinne hat er nicht gehuldigt“ (156) wirkt sich leider nicht aus). Unter dieser Kategorie kann von Verständigung mit anderen, kann vom öffentlichen Wort, das anderes als indirekte Existenzmitteilung ist, nicht die Rede sein. „Alle formalen Kriterien der Häresie, deren Bestimmung die Scholastik so eifrig zu finden bemüht gewesen war, brechen ihm zusammen: Die *autoritas ecclesiae* mit dem ganzen Apparat der sie begleitenden Definitionen und Distinktionen war ihm zur leeren Formel geworden“ (154). Man fragt sich, wie es denn – wenn sich Glaube und Irrglaube so tief im Innern des jeweils einzelnen verbergen – möglich sei, den Glauben zu bekennen, dem Irrglauben zu widersprechen und dabei zu argumentieren. Denkt man nur an Luthers schriftliche Stellungnahme, die er Cajetan vorlegte (WA 2, 9–16), an seine Antwort an Prierias, die er „*ex Scriptura, Patribus, Canonibus, rationibus*“ gibt (WA 1, 648, 35 u. ö.), oder an sein Bekenntnis in Worms („*victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei*: WA 7, 838, 6 f.), dann wird man stutzig angesichts der These, daß Luther gerade mit dem Verborgenenaxiom seiner frühen Kreuzestheologie „zum Reformator des Häresiebegriffs ge-

worden“ sei (153: s. o.), daß als „Rechtsnorm für orthodoxe oder häretische Lehre“ nun das „innere Lebensgesetz der ecclesia abscondita“ gelte (157), aus dem die Ausbildung von Luthers Schriftlehre, sein Interesse an der Kirchengeschichte und seine Stellung zum kirchlichen Recht in den Jahren nach 1518 verständlich werde (157 f.).

Doch eben die Geschichte dieser Jahre bekundet in aller Klarheit, daß es nicht jene konstitutiv in radikalen Gehorsam gebundene Innerlichkeit und Verborgenheit, daß es mithin nicht der demütige Glaube war, der zum Bruch mit Rom führte, sondern der gewisse Glaube, der sich dem unverborgenen, weil hörbaren, Wort verdankt und deshalb wieder ins Wort drängt: zu seiner riskanten Behauptung in öffentlicher Auseinandersetzung, zur assertio, genötigt und dabei des Argumentes fähig ist. Denn „nur, was ich sage, was ich von mir gebe, was ich außer mich hinausstelle, aber nicht, was ich meine, was ich denke, ist ein Gegenstand des Criminalrechts“ (L. Feuerbach, Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, Leipzig 1844, 41).

Tübingen

Oswald Bayer

Walter Grundmann: Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther. Weimar (Hermann Böhlau Nachf.) 1964. XVI, 172 S., kart. DM 16.60.

Weil es eine unbestreitbare Tatsache ist, daß Luther seinen Weg zur Reformation wesentlich der Beschäftigung mit Paulus verdankt, fordert die Römerbriefauslegung des Wittenberger Reformators die Theologie immer wieder zu erneuter Beschäftigung heraus. Es ist daher erfreulich und verdienstvoll, daß Walter Grundmann (= Gr.) in der vorliegenden Abhandlung herauszuarbeiten versucht, wie sich eigentlich Luthers Auslegung des Römerbriefes (1515/16) und seine Vorrede zum Römerbrief im Septembertestament (1522) zu den Aussagen des Apostels Paulus im Römerbrief selbst verhalten.

Die Arbeit will ihrer Intention nach eine historisch-vergleichende Studie sein. Sie will bestimmte Tatbestände ins Bewußtsein erheben. Aus den Ergebnissen der Arbeit sollen jedoch die sich ergebenden Folgerungen nicht gezogen werden. (Kap. I: Einleitung).

Während Kap. II zunächst einmal „M. Luther und den geschichtlichen Ort des Römerbriefes“ einander konfrontiert und dabei herausstellt, daß der Wittenberger Professor (a) den geschichtlichen Hintergrund und den Zweck des Briefes kaum beachte und (b) auch für den inneren Zusammenhang der paulinischen Gedankenführung keinen Sinn habe, werden in einem III. Kap. „Die vier Gedankenkomplexe des paulinischen Römerbriefes“, so wie Gr. auf Grund eigener Forschungen und der Diskussion innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft sie sieht, entfaltet. Es geht dabei erstens um „Die allgemeine Verfallenheit unter die Sünde und die Universalität der Rechtfertigungsbotschaft (Röm. 1-4)“, zweitens um „Christus, der Stammvater der neuen Menschheit, und die Heilsverwirklichung (Röm. 5-8)“, drittens um „Die Frage nach dem Schicksal Israels (Röm. 9-11)“ und viertens um „Das neue Leben in Christus (Röm. 12-16)“.

Kap. IV stellt sodann „Paulus und Luther in ihrem Ausgangspunkt“ einander gegenüber. Gr. arbeitet das verschiedenartige Koordinatensystem des theologischen Verstehens heraus. Aus der Fülle der interessanten Beobachtungen seien die folgenden angeführt: Während Paulus aus dem Diasporajudentum kommt, Gesetzestreue für ihn zunächst bestimmend ist und das Damaskuserlebnis die entscheidende Wende bringt, ist Luther bäuerlicher Herkunft und sein Weg zum Durchbruch der reformatorischen Glaubenserkenntnis ist verschieden: es geht dabei nicht um eine plötzliche Wende, sondern um einen langen Weg, der durch das Mönchtum hindurch führt. Dabei sind Selbstbeobachtung und Selbstdemütigung (S. 63) zunächst aus der mönchischen Tradition, aus der Beichttradition der mittelalterlichen Kirche übernommen. Während Paulus die Gnade in einem erneuernden Geschehen in wenigen Augenblicken erfährt, hat Luther einen langen Weg der Entwicklung durchlaufen, der ihn

durch tiefste Tiefen der Verzweigung an sich selbst, durch ein Ringen mit sich selbst führte (S. 70).

Wesentlich für Luthers theologischen Ansatz ist nach Gr. das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes (S. 70). Diese Gerechtigkeit wird von Luther als eine „Gabe Gottes“ verstanden im Gegenüber zur Gerechtigkeit als einer Eigenschaft Gottes. Der Genetiv wird dabei als ein „Genetivus objectivus oder donativus“ (S. 71), damit aber Gott als der Gebende, erkannt. So geht es „in der Rechtfertigung um die Herstellung des rechten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch“. In der Rechtfertigung steht die Grundfrage des rechten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zur Frage. Das Verhältnis hat darin seinen Grund, „daß Gott der Gebende, der Mensch aber der Empfangende ist“ (S. 71).

Als Ergebnis der bisherigen Überlegungen ergibt sich somit: „Luthers Römerbriefinterpretation ist von seiner eigenen Lebenserfahrung her bestimmt, und in ihr spricht Luther auch als Seelsorger. Er spricht zu Menschen, die einer christlichen Kirche angehören und sich als Christen verstehen. Seine Front ist nicht wie die des Paulus Judentum und Gesetz, Heidentum und Götter, beide als Ausdruck des Im-Fleisch-Seins des Menschen unter der Herrschaft der Sünde, sondern seine Front ist das unter christlichem Gewande begehende Judentum und Heidentum“ (S. 72).

Kap. V bringt sodann den längsten Abschnitt der Untersuchung. Von den zuvor aufgezeigten Fragen und der herausgestellten Situation her wird „Luthers Römerbriefvorlesung aus den Jahren 1515/16“ analysiert. Gr. ist der Ansicht, daß der Römerbrief ein Dokument des „werdenden Reformators“ ist (S. 75). Unter Bezugnahme auf eine Äußerung von E. Wolf (EKL II, Sp. 1166) sieht Gr. zumindest die Grundlagen für die reformatorische Erkenntnis in der Römerbriefvorlesung enthalten (vgl. S. 72 Anm.). In fünf Themenkreisen (1. Die Liebe zu Gott und der Geschenkcharakter alles menschlichen Seins, 2. Die Rechtfertigung Gottes durch den Menschen und die Rechtfertigung des Menschen durch Gott, 3. Die *theologia crucis*, 4. Die Heilung des Menschen durch Gott, 5. Das Wort in die Zeit) stellt Gr. sodann im systematischen Querschnitt die zentralen theologischen Aussagen der Römerbriefvorlesung heraus. Gr. sieht die Forderung der Gottesliebe auf der einen und die Erkenntnis des Geschenkcharakters alles menschlichen Seins auf der anderen Seite (S. 77/78) als die beiden grundlegenden Gedanken des Lutherschen Koordinatensystems an.

Die Ausführungen zur Rechtfertigungsfrage vermögen allerdings nicht ganz zu überzeugen. Rechtfertigung wird von Gr. bestimmt als ein „Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch...: es gründet auf der Anerkennung und dem Vollzug dessen, daß Gott der Gebende, der Mensch aber der Empfangende ist“ (S. 100). Das Rechtfertigungsverständnis soll aber Ausdruck der *theologia crucis* sein (S. 105). Was in diesem Zusammenhang über die Demut gesagt wird, scheint in einer Weise harmonisiert zu sein (z. B. S. 97), die anzufragen ist. Die Ausführungen über die Demut können nach den Darlegungen von Ernst Bizer nicht mehr befriedigen. – Im übrigen kommt Luther in diesem Abschnitt ausgiebig, fast etwas zu ausgiebig zu Wort.

Das VI. Kap. „Luthers ‚Vorrede auf die Epistel Sankt Paulus‘ zu den Römern‘ aus den Jahren 1522/1546“ stellt heraus, daß Luthers reformatorische Position nun in voller Deutlichkeit da sei. Sie wird folgendermaßen definiert. „Das Wort oder Evangelium wirkt durch den Geist, der im Wort gegenwärtig und wirksam ist, den Glauben, und im Glauben wird das Herz frei und lustig durch den Geist, wie es das Gesetz fordert (4, 21 f.)... Der Glaube kommt aus dem Wort. Wort und Evangelium aber ist nichts anderes als die Predigt des Christus, der in seinem Wort den Geist gibt, so daß das Herz im Glauben an das Wort sich auf das verläßt, was das Wort zusagt“ (S. 142). Von daher werden dann im einzelnen eine Reihe von Punkten genannt, die in der Römerbriefvorlesung zum Stadium des Werdens gehören und später überwunden werden durch bessere Erkenntnis.

Das abschließende VII. Kapitel „Der Römerbrief des Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther“ bringt eine Zusammenfassung der Ergebnisse. „Der Römerbrief des Paulus ist das geschichtliche Dokument eines Mannes, der durch das

Evangelium von Jesus Christus von sich selbst frei geworden ist zu einem Leben für Gott unter der Herrschaft Jesu Christi und der diese Freiheit aus dem Geiste Gottes als eine Verheißung für die ganze Menschheit versteht. Die Auslegung des Römerbriefes durch Martin Luther zeigt das Ringen eines Mannes, der um die Gebundenheit des Menschen an sich selbst, das *homo incurvatus in se*, weiß, die all sein Tun und Handeln bestimmt und verdirbt, und der durch das Evangelium die Befreiung zur Hingabe und Liebe zu Gott erfahren hat, die er als Verheißung versteht, daß er endlich ganz von sich frei zu reiner Liebe zu Gott wird. So sind Paulus und sein Ausleger Martin Luther in ihrer tiefsten Grunderfahrung einig und einander verbunden“ (S. 153).

Wenn der Römerbrief ein Dokument des werdenden Reformtors darstellt, wäre vielleicht eine Untersuchung, die anstelle der systematischen Querschnitt-Darstellung eine am Text der Vorlesung entlanggehende Analyse böte, um einiges ergiebiger gewesen, indem man so nach dem Gedankenfortschritt innerhalb der Vorlesung fragen und auf das Wachsen der theologischen Erkenntnis beim Fortschreiten der Römerbriefexegese achten würde. Denn wenn es sich um das Dokument eines Werdens handelt, müßte doch (wenn man so wie Gr. – wie mir scheint mit Recht – darauf insistiert, daß Luthers reformatorische Erkenntnis nicht Ergebnis eines momentanen Durchbruchs, sondern einer Entwicklung war) dieses Werden am Römerbrief zumindest teilweise aufweisbar sein. Es wäre die These vom werdenden Reformator insofern für die Untersuchung fruchtbar zu machen, als zu prüfen wäre, ob sich zeigen ließe, daß bei fortschreitender Beschäftigung mit dem Römerbrief die Erkenntnis Luthers wächst und im Prozeß der Auslegung die reformatorische Erkenntnis immer stärker zum Tragen kommt.

Es ist ohne Zweifel sinnvoll und notwendig nach dem historischen Ort und den Umständen, dem Sitz im Leben eines historischen Dokumentes zu fragen. Die Erforschung der jeweiligen Situation und die Kenntnis der Fragen von Paulus und Luther sind berechtigt und nötig. Aber man kann angesichts der vorliegenden Ausführungen die Frage nicht unterdrücken, ob Gr. nicht bisweilen in die Nähe der Aussage kommt, daß die Erfahrung von Paulus und Luther die Basis sind, auf die alles zu beziehen ist. So würde dann Theologie eine Funktion von Gesellschaft und Erfahrung. In diesem Sinne heißt es z. B. auf Seite 104: „Luther sieht also im Personenzentrum des menschlichen Herzens den Schlüssel zu allem, was Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft, Welterkenntnis und Weltverhältnis, Lebensführung und Lebensgestaltung anlangt.“ Oder was ist gemeint mit der Aussage „Martin Luther hat das Evangelium in seiner Situation neu gehört, und es hat ihn in seiner Erfahrung bestätigt“? Der Glaube macht seine Erfahrungen. In der Tat. Aber das Evangelium bestätigt doch nicht einfach die eigenen Erfahrungen. Die Erkenntnis des *homo incurvatus in se*, auf die Gr. in diesem Zusammenhang abhebt, ist doch keine vorgängige, sondern eine solche, die erst von der Predigt des Gesetzes her zugänglich wird.

Gr. stellt weiterhin für Paulus und Luther als gemeinsame Grundstruktur ihrer Erfahrung und ihres Denkens heraus: „Die befreiende Liebe Gottes begegnet ihnen in Jesus Christus und ergreift durch den Geist Gottes ihr Herz zum Glauben, der seinerseits in der Liebe tätig wird. In diesem Glauben wissen sie sich gerechtfertigt vor Gott, der sie mit sich versöhnt. In beider Erfahrung und Denken ist die Liebe Gottes Grund der Rechtfertigung und Versöhnung, die jeweils christusbezogen sind“ (S. 153). Allerdings kommt Rezensent nicht an der Feststellung vorbei: Die Aussage, daß die Übernahme der Rechtfertigungslehre des Paulus durch Luther in der parallelen Situation beider begründet sei (S. 160), ist mißverständlich. Theologie wird getrieben im Zusammenhang von Zeit und Ort, aber sie ist keine reine Funktion von Person und Gesellschaft; diese sind ihr Raum, aber nicht ihre letzte Norm. Bei Luthers reformatorischen Durchbruch geht es um eine *theologische* Erkenntnis, die nicht lediglich eine Funktion der Situation darstellt.

Die Arbeit Gr.'s führt auf ihre Weise hin zu Luthers Auslegung des Römerbriefes und bietet mancherlei treffende Beobachtungen zu Einheit und Differenz der theologischen Aussagen des Juden Paulus und des Mönches Martin Luther. Daß man

nicht in allen Punkten Gr. wird zustimmen können, das haben die bisherigen Ausführungen bereits deutlich gemacht. Das psychologische und das psychagogische Moment (vgl. z. B. S. 65) der Lutherschen Interpretation ist verschiedentlich stärker akzentuiert und zur Grundlage von weiterführenden Überlegungen gemacht worden, als es Rez. angemessen erscheint. Bei allem Nachdenken über die geschichtliche und persönliche Situation des Exegeten Luther in den Jahren 1515/16 darf man doch wohl nicht übersehen, daß die reformatorische Erkenntnis Luthers – die (wie Gr. mit Recht hervorhebt) bereits im Römerbrief im Werden ist – keineswegs durch sein mönchisches Dasein ‚vorbereitet‘ wird, vielmehr sich gerade trotzdem durchsetzt. Denn die Frage nach dem gnädigen Gott ist als eine ur-katholische Frage der mönchischen Tradition nun gerade nicht der entscheidende Einsatz, vielmehr wurde Luther diese Frage als eine Frage, die Gott in den Griff bekommen wollte, ja zerbrochen (vgl. dazu: G. Gloege, Die Grundfrage der Reformation – heute, in: KuD 12, 1966, S. 1–13).

Marburg/L.

Gottfried Adam

J. N. Bakhuizen van den Brink veröffentlicht zwei kleine Studien über Juan de Valdès réformateur en Espagne et en Italie 1529–1541. Genf (Librairie Droz) 1969. X, 119 S., kart.

Der erste Aufsatz über Juans „Alphabeta christiano“ ist 1962 bereits in holländischer Sprache erschienen; neue Arbeiten von T. Bozza und V. Vinay über das Benedetto di Mantova zugeschriebene, von Juan de Valdès beeinflusste, aber von seinem Geist sich in reformatorischem Sinne entfernende „Beneficio di Cristo“ sind noch berücksichtigt worden. Bakhuizen stellt die Originalität Juans gegenüber den Reformatoren und den Spiritualisten heraus und betont den Unterschied seines Denkens zu dem der von ihm beeinflussten sogenannten „Valdesianer“ (C. Curione, Odino, Vermigli, Carnesecci u. a.). „Valdès war am Anfang ein erasmianischer *illuminado* – hier liegt bereits eine gewisse Dualität vor; er hat sich allmählich von Erasmus entfernt . . . Der zunehmend mystische Aspekt tritt so an die erste Stelle . . . Dieser Spiritualismus ist jedoch einer konsequenten, objektiven und strikt paulinischen Rechtfertigungslehre entsprungen; er wird durch eine ebenfalls strenge Ethik ausgewogen, die dem Quietismus nur beschränkten Raum läßt“ (57). – Präziser und interessanter noch finde ich die zweite Studie über die posthum erschienenen „Cent et dix Consyderations divines de Jan Val d’Esso, 1563“, die von einem Streit in der französischsprachigen reformierten Gemeinde in Emden im Jahr 1566 ausgeht, in dem dies Buch eine Rolle spielte; im Anhang publiziert B. teils unedierte Emdener und Genfer Dokumente zu diesem Streit. Die Geschichte jener Schrift wird, auch in Auseinandersetzung mit der Literatur, geklärt und ihr Geist eindringlich interpretiert. Es ist eine sehr wertvolle kleine Studie, die Neues erbringt.

Heidelberg

K.-V. Selge

Rolf Bernhard Huschke: Melanchthons Lehre vom Ordo politicus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon (= Studien zur evangelischen Ethik, Bd. 4). Gütersloh (Gerd Mohn) 1968. 159 S., geb. DM 24.-.

Hinter dem Titel verbirgt sich eine Begriffsuntersuchung. In ausführlichen, in alle Einzelheiten gehenden Erörterungen geht die Arbeit den „Traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen von Melanchthons Begriff ordo politicus“ nach (Kap. 1), stellt eine „Analyse der Begriffe ordo und ordo politicus in den Schriften Melanchthons“ an (Kap. 2), geht sodann der Bedeutung der Begriffe magistratus, subditus und civis bei Melanchthon nach (Kap. 3) und faßt endlich „Melanchthons Lehre vom ordo politicus“ zusammen (Kap. 4). Spezialuntersuchungen wie diese, die sich insbesondere mit dem ‚philosophischen Melanchthon‘ befassen, sind heute dringend erforderlich, soll die Melanchthonforschung voranschreiten und die Theologie des Praeceptor Germaniae klarer erfaßt werden.

Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß der Begriff *ordo politicus* erstmals in den *Loci* 1535 auftaucht und in der Folgezeit systematisch ausgebaut wird. Vorher spricht Melanchthon von *ordinatio* (S. 148 f.). Das interessante Ergebnis der traditionsgeschichtlichen Untersuchung wird auf den Seiten 149 bis 151 mitgeteilt. Die Nähe zu den scholastischen Lehren des Thomas und Duns Scotus fällt auf (S. 151), obwohl nicht sie die Gewährsmänner Melanchthons sind. Der Vf. kommt zu dem Schluß, „daß die Lehre vom *ordo politicus* eine eigene Schöpfung Melanchthons ist“ (S. 143). „Die Begründung und die inhaltliche Bestimmung der politischen Ordnung durch Naturgesetz und Dekalog“ (S. 126 ff.) sind das Charakteristische an Melanchthons Lehre. Diese Erkenntnis ist in der Forschung nicht neu, wohl aber manche Einzelbeobachtung des Vf's. Das gleiche gilt von dem politischen Konservativismus Melanchthons.

Die Frage nach dem „Verhältnis von Glaube und politischem Handeln bei Melanchthon“ hat aktuellen Bezug. Der Vf. stellt heraus, daß Melanchthon wohl Raum läßt für politisches Handeln: „Eine ‚Amtsperson‘ ist also von ihrer Zugehörigkeit zum *ordo personarum* her nicht kritisierbar, wohl aber als die Person oder der Mensch, der jeweils eine institutionelle Stelle verwaltet“ (S. 133). Auch liegt die Zahl der von Gott eingesetzten Institutionen nicht fest (S. 158). Daher ist „Die Freiheit Gottes gegenüber seinen Schöpfungen und Schöpfungsordnungen gewahrt“ (S. 141). Es gibt also Aussagen Melanchthons, „die eine Erziehung des Menschen zum aktiven verantwortlichen Mitglied der Gesellschaft für möglich halten“ (S. 152).

In der Gesamtkritik argumentiert der Vf. zweimal mit modernen Gedanken. Er wendet sich gegen eine „vorschnelle Identifizierung von Naturrecht und Dekalog“ (S. 127). Dazu weist er darauf hin, daß der Dekalog von Gott hergeleitet, das Naturgesetz aber auf die menschlichen *notitiae* (Cicero) gegründet ist (S. 129). „Melanchthon hat im allgemeinen die *lex naturae* nicht einfach mit dem Dekalog identifiziert, aber der Dekalog ist die inhaltliche Bestimmung, die ‚Summa‘ des Naturrechts“ (S. 131). Glaube und politisches Handeln sind bei Melanchthon daher getrennt gedacht, aber doch aufeinander bezogen. Kann man daraus aber den Schluß ziehen, „Melanchthons Lehre vom *ordo politicus* gehört in die Rechtfertigungslehre hinein und ist ein Teil derselben“ (S. 142 f.)? Auf die Rechtfertigungslehre Melanchthons geht der Vf. gar nicht ein. Er wäre sonst auf Melanchthons Lehre vom Gesetz und Evangelium gestoßen und insbesondere auf seine eigentümliche Aufspaltung des Dekalogs in seiner Funktion für die *iustitia civilis* und die *iustitia fidei*. Trotzdem erklärt der Vf., eine Reihe neuerer Melanchthonarbeiten sei „überwiegend bestimmt durch die personalisiert verengte Form der Rechtfertigungslehre“ (S. 14). Eine Untersuchung der Rechtfertigungslehre Melanchthons hätte gezeigt, daß der Reformator die „anthropologische Verengung“ (S. 143) selbst geteilt hat.

In die gleiche Richtung zielt eine zweite kritische Bemerkung: „Wir werden ... versuchen, über die Gedankenlosigkeit (!) hinwegzukommen, die in der Rezeption antiker philosophischer Traditionen als solcher bereits den Beweis für einen ‚Humanismus‘ oder ein ‚natürliches System‘ oder ein ‚immanentes System‘ bei Melanchthon erkennen möchte“ (S. 17). Der Vf. denkt wiederum von modernen Voraussetzungen her, wenn er dazu erklärt: „Die Übernahme biblischer Normen, die die Autorität des ‚*sola scriptura*‘ fordert, und die gleichzeitige Aufnahme philosophischer Traditionen stellt, hermeneutisch geurteilt, keinen Widerspruch dar, weil es kein auslegendes Bewußtsein gibt, das ohne einen durch Traditionen bestimmten Auslegungshorizont existiert. Hier liegt der Schlüssel zur Beantwortung unserer Frage, wie die inhaltliche Bestimmung des *ordo politicus* bei Melanchthon erfolgt“ (S. 131). Dem steht entgegen, daß allen Reformatoren durch ihren Kampf gegen den römischen Katholizismus der Gegensatz von Schrift und Tradition klar bewußt war. Melanchthon ist gezwungen, die mündliche Tradition seit Adam anzunehmen, um das Naturgesetz biblisch zu begründen. Melanchthons Humanismus bleibt weiterhin ein theologisches Problem.

Telgte bei Münster/Westf.

W. H. Neuser

Antonio Rotondò: Calvin and the Italian Anti-Trinitarians. Translated by John and Anne Tedeschi (= Reformation Essays and Studies, 2). Saint Louis, Missouri (Foundation for Reformation Research) 1968. IV, 28 S., 1 Taf., kart.

Der Verfasser stellt die Entwicklung des italienischen Antitrinitarismus in den Jahren 1554–1564 dar, der eine bemerkenswerte Unabhängigkeit von Servet bewies, vor allem unter dem Einfluß Lelius und Faustus Sozzinis und ihrer Auslegung des Prologs des Johannesevangeliums. Calvin erkannte diese sozzinianische Selbständigkeit nicht, sondern sah weiterhin in den italienischen Antitrinitariern einfach Anhänger Servets. „Calvin remained stubbornly convinced that the Italians were automatically repeating the teachings of the Spanish heretic“ (S. 11).

Rom

V. Vinay

Neuzeit

Bernard Plongeron: Dom Grappin correspondant de l'abbé Grégoire (1796–1830) (= Cahiers d'Etudes comtoises, 14). Paris (Les Belles Lettres) 1969. 145 S., kart.

Dom Pierre-Philippe Grappin (1738–1833) unit la grande tradition des Bénédictins de Saint-Vanne et celle des érudits animant l'Académie de Besançon. Rallié à l'Eglise constitutionnelle, il la défendra fermement jusqu'au bout en dépit des haines et des tracas croissants issus de cette prise de position. La valeur des lettres tient à la qualité du protagoniste et de son correspondant l'ancien évêque Grégoire, et aussi au fait qu'elle donne une vue de l'Eglise concordataire par l'intérieur. Dans une introduction concise et nuancée, l'éditeur met en relief les tendances qui se dégagent des documents publiés, sans cacher les points faibles de ces hommes épris de liberté religieuse. En peu de pages apparaissent toute la profondeur du caractère, les contrastes et les tournants de la longue vie d'un homme qui a su marquer sa place, sans avoir voulu jouer de rôle de premier plan.

Le recueil des lettres formant la première partie (la restauration de l'Eglise constitutionnelle de Besançon sous l'épiscopat de Le Coz, 1802–1815) s'ouvre sur le cliquetis des controverses entre les prêtres réfractaires et les „jureurs“. Des notes éclairent utilement les nombreuses allusions du texte à des contemporains ou aux événements de l'époque. Dom Grappin prépare avec entrain un abrégé „Du pouvoir des évêques“ écrit par le Portugais Pereira, et publie de petites apologies de la religion. Divers témoignages sur les persécutions religieuses, les relations avec les prêtres du diocèse et les actions entreprises pour raffermir l'Eglise constitutionnelle, montrent les „dissidents“ (en fait des réfractaires) regagnant le terrain perdu depuis la Révolution. L'enterrement de l'ancien évêque constitutionnel Royer, sans les honneurs épiscopaux, est l'occasion d'un échange de lettres extrêmement instructif pour l'étude des mentalités. On entrevoit aussi comment évolue l'archevêque Le Coz, décidé, à se faire bien voir des autorités. De moindres affaires et des nouvelles personnelles forment la trame d'autres lettres. Les débuts de la Restauration, représentés par quelques lettres, se révèlent menaçants pour Dom Grappin que des imposteurs accusaient d'avoir correspondu avec le maréchal Ney. Dans la seconde partie beaucoup plus brève, M. Plongeron enrobe de commentaires des extraits de textes, où l'on peut suivre la débâcle de l'Eglise constitutionnelle. Il analyse finement la différence des réactions de Grégoire et de dom Grappin qui „voit attaquer et se défaire sous ses yeux ce réseau d'amis et d'administrateurs sympathisants qu'il a puissamment aidé à mettre en place“ dans cette forteresse du gallicanisme, en une province „ultramontaine“. La révolution de 1830 ranime l'optimisme du vieux chanoine qui survit à un monde évanoui. En résumé, on tient là, en peu de pages, un tableau fort suggestif des oppositions irréductibles provoquées par la Constitution civile du clergé.

Neuchâtel/Suisse

Jean Courvoisier

Werner Görnandt: Grundtvig als Kirchenliederdichter in lutherischer und ökumenischer Sicht (Grundtvig auf Deutsch). Zweite, erweiterte Auflage. Helsingör 1969. 80 S., kart. DM 4.50.

Der frühere Schöneberger Heilsbronnen-Pfarrer und nachherige Potsdamer Superintendent hat in seinem dänischen Ruhesitz erneut Grundtvigs Lieder in deutscher Übersetzung ediert. Die gegenüber der Erstauflage von 1963 fast unveränderte „Einführung in das Verständnis Grundtvigs und seiner Kirchenlieder-Dichtung“ ist von ökumenischem Gewicht. Die Anzahl der übersetzten Lieder hat sich mehr als verdoppelt und bietet als Abschluß (Nr. 33) „Grundtvigs Lehrgedicht über seinen Wahlspruch: Erst Mensch – dann Christ!“ Görnandt, mehr als ein Vierteljahrhundert „ökumenischer“ Hauptpastor an der deutschsprachigen St. Petri-Gemeinde in Kopenhagen, hat besonders durch seine theologische Eindeutigung der Wortgehalte die Aussagekraft der „Grundtvig-Choräle“ bestätigt. Dazu muß betont werden, daß die Veröffentlichung dieser Übersetzungen für Görnandt nicht ein ruheständlerischer Zeitvertreib ist, sondern ein ausgesprochenes Anliegen, wie es in der erneuten Klage des Vorworts zum Ausdruck kommt: „Während... das Dänische Gesangbuch voll ist von Liedern deutschen Ursprungs (es enthält z. B. allein 22 Paul Gerhardt-Lieder!), sucht man in den deutschen Gesangbüchern fast durchweg vergeblich nach Liedern dänischen Ursprungs, selbst eines so eigenständigen Kirchenliederdichters wie Grundtvig... Da möchte ich durch meine Verdeutschung eines repräsentativen Ausschnittes aus der Liederwelt Grundtvigs der deutschsprachigen Christenheit die Möglichkeit eröffnen, in ihren Gottesdiensten und Versammlungen auch Grundtvig'sche Choräle anstimmen zu können zum Lobpreis Gottes und zur Erbauung der Gemeinde.“

Berlin

Fritz Schmidt-Clausing

Edith Saurer: Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsernennungen 1867–1903. (= Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs, Bd. 6). Wien-München (Vlg. Herold) 1968. 275 S.

Das Buch geht auf eine Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Universität Wien zurück, die 1966 unter dem Titel: „Die politischen Aspekte der Bischofsernennungen in der Habsburgermonarchie 1867–1903“ der Philosophischen Fakultät vorgelegt wurde. Da in dieser Dissertation wie im besprochenen Buch die Bischofsernennungen ungarischer Oberhirten unberücksichtigt blieben, war es richtig, bei der Drucklegung die Überschrift auf die oben angeführte abzuändern.

Das Werk stellt einen sehr wertvollen Beitrag zur Erforschung der Kirchengeschichte Österreichs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dar, vor allem, weil die reichen Quellen der österreichischen Staatsarchive sowie die zeitgenössische und moderne Literatur sorgfältig erschlossen wurden. Den Kennern der Kirchengeschichte der Donaumonarchie, Ungarns mit inbegriffen, wird durch diese Studie mehr als je zuvor klar sein, warum ausgerechnet in dieser Epoche so viele schwache kirchliche Persönlichkeiten zu den höchsten Ämtern bestellt wurden. Es ist nur zu bedauern, daß diese wertvolle Untersuchung nicht mit der Erforschung der Vatikanischen Archive, vor allem mit jener der Nuntiaturakten, verbunden werden konnte. Denn die päpstlichen Nuntien holten sich bei jeder Bischofsernennung umfangreiche Informationen ein, die ihren Niederschlag meist in einer ausführlichen Korrespondenz zwischen der Nuntiatur und dem päpstlichen Staatssekretariat fanden. Solange aber die volle Erhellung der Bischofsernennungen dieser Epoche aus kirchlicher Sicht wegen Unzugänglichkeit der Vatikanischen Archive im Hinblick auf ihr Material nach dem Jahre 1878 noch nicht möglich ist, bleibt die Studie der Verfasserin ein nur zu schwer zu entbehrendes Hilfsmittel, die Kirchenpolitik Österreichs von 1867 bis 1903 aufzuzeichnen.

Ohne auf die Darstellungen der einzelnen Länder des Reiches einzugehen, sei hier nur auf das kaiserliche Nominationsrecht (I. Kapitel, S. 11–12), genauer auf das höchste Patronatsrecht der ungarischen Könige (S. 16–17) hinzuweisen.

Denn die moderne Forschung wies einwandfrei nach, daß das sogenannte oberste Patronatsrecht der Könige von Ungarn erst im Laufe der Jahrhunderte durch Rechtsgewohnheit und Duldung bzw. Privileg des Hl. Stuhles entstand, es immer erweitert wurde und seinen Höhepunkt mit dem Josefinismus – in Ungarn spürbar in dieser Hinsicht bis 1919 – erreichte (Vgl. Szentirmai, A., Die „Apostolische Legation“ des Ungarnkönigs Stephan des Heiligen: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, Bd. 8. 1957, 4. S. 253–267; ders., Rezension des Werkes von Mályusz, Das Konstanzer Konzil und das königliche Patronatsrecht in Ungarn, in: Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, 77, 1960, kan. Abt. S. 589–593; ders., De „jure supremi patronatus“ regum Hungariae, in: Monitor Ecclesiasticus, 86, 1961, 2. S. 281–291; Tomko, Josef, Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau, 1776, und das königliche Patronatsrecht in Ungarn, in: Kirche und Recht, Bd. 8. Wien, 1968). Es stimmt einfach nicht, wie manche einseitige Schriften behaupten, daß Papst Sylvester II. dem hl. Stefan mit der Krone auch seinen Nachfolgern „ausgedehnte Befugnisse über die Kirchen des Landes“ (S. 16) verliehen habe, die dann seit Innozenz IV. (1243–1254) eingeschränkt, aber seit Sigismund (als König von Ungarn 1387–1439) wieder in der alten Form ausgeübt worden wären (S. 16; vgl. Tomko, ebd. S. 20–40, 70–77, 116–118). Die Kurie fand sich mit der entstandenen Rechtsgewohnheit im 17. Jahrhundert – zuletzt beim Österreichischen Konkordat von 1855 ab, sie wehrte sich aber im 19. Jahrhundert gegen die systematische Erweiterung dieser obersten Patronatsrechte. Sie wollte nicht „ganz Herr ihrer Sache sein“ (S. 13), oder das „Ernennungsrecht des Monarchen inhaltlich entwerten“ (S. 13), sondern die Ausschreitungen des geübten Rechtes im Hinblick auf das Interesse des kirchlichen Lebens verhindern, d. h. würdigere und geeignetere Kirchenmänner bestellen und die immer großzügigere Interpretation des obersten Patronatsrechtes unterbinden. Denn sie erkannte niemals das beanspruchte Recht als ein echtes Patronatsrecht an, sondern betrachtete es als ein päpstliches Privileg, wie auch das Ernennungsrecht der ungarischen Könige, Bischöfe zu bestellen, als ein Vorschlagsrecht und niemals als ein Verleihungsrecht angesehen war (Vgl. Tomko, ebd. S. 116–118). Gerade aber im 19. Jahrhundert schickte sich die Regierung an, das Nominationsrecht auch auf die Weihbischöfe mit Nachfolgerecht auszudehnen. Eben aus diesem Grunde protestierte der Hl. Stuhl, wie Außenminister Graf Goluchowski am 8. Februar 1897 selber stand, gegen die Ernennung der Weihbischöfe Haynald, Lönhardt und Majláth mit Nachfolgerecht in der Diözese Siebenbürgen von 1851, 1881 und 1897 (Graf Goluchowski an Graf Friedrich Revertera, Botschafter beim Vatikan, Familien- und Herrschaftsarchiv Graf Revertera, Helfenberg/OÖ. Schachtel 47. Beilage XXVIII. a.). Im Verlaufe der entstandenen Auseinandersetzung zwischen dem Hl. Stuhl und den Regierungen von Wien und Budapest wurden dann im Interesse des Staates derartige Denkschriften verfaßt (vgl. S. 16–17. Anm. 19, 23, 24), die selbst die extremen Auffassungen des 16.–18. Jahrhunderts (Werböczy, Kollár) übertrafen. So erhielt das ungarische oberste Patronatsrecht kurz vor dem Zusammenbruch des Königreiches geradezu eine Totalität, die den gesamten Bereich des kirchlichen Lebens erfaßte.

Es ist nicht zu leugnen, daß die ungarische Regierung 1866 bei den Bischofs-ernennungen neue Wege einschlug und sie in ihren Dienst stellte (vgl. den Brief des Bischofs von Raab, János Simor, an Nuntius Falcinelli vom 31. Oktober 1866. Vatikanische Archive, Nunziatura di Vienna. Vol. 451. Nr. 1199). Auch wurden die Konprovinzialbischöfe nicht immer gefragt, wohl aber die Metropoliten und der Primas, auf dessen Meinung Kaiser Franz Joseph großen Wert legte (vgl. das umfangreiche Material zur Besetzung des Bistums Kaschau von 1867, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien. Kabinettskanzlei, Nr. 2994/1867). Wie aus den Nuntiatrakten der Jahre 1864–1874 hervorgeht, erkundigte sich Nuntius Falcinelli-Antoniacci nach dem Tode eines Bischofs bei den Provinzialbischöfen nach den in Frage kommenden Kandidaten, wobei die Wünsche der Regierung immer vor Augen gehalten wurden. Der Nuntius wurde später über den Kandidaten der ungarischen Regierung über das k. u. k. Außenministerium inoffiziell informiert. Inzwischen leitete er das Ergebnis seiner Untersuchungen an das päpstliche Staatssekretariat weiter,

das zur Kandidatur Stellung nahm. Der Nuntius teilte die Ansichten der Kurie dem Außenministerium wiederum inoffiziell mit, das seinerseits das ungarische Kultusministerium benachrichtigte. Das offizielle Ersuchen der Regierung um die päpstliche Präkonisation war nur noch eine Formalität. Zwischen 1860 und 1874 kam nicht vor, daß schon vom König ernannte Bischöfe von der Kurie zurückgewiesen worden wären (vgl. S. 21).

Als eine kleine Korrektur sei vermerkt, die vorliegende schwere Lektüre wäre leichter, wenn die Darstellung etwas aufgelockerter und abgegrenzter wäre. Es fehlt oft das Jahresdatum (so S. 45 bei der Ernennung Funders und S. 175 bei der Resignation Sembratowicz). Bei Franz X. Nagl muß auf S. 249 ergänzt werden, daß er am 27. November 1911 zum Kardinal ernannt wurde. Auch die zu vielen in Klammern gesetzten Sätze könnten entweder in einem ergänzenden neuen Satz oder in Anmerkungen umgewandelt werden.

Brühl

G. Adriányi

Christian Luther: Das kirchliche Notrecht, seine Theorie und seine Anwendung im Kirchenkampf 1933–1937 (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 21). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1969. 204 S., kart. DM 21.—

Das kirchliche Notrecht war der neuralgische Punkt der Bekennenden Kirche, der immer wieder mit dem Balsam theologischen Gedankenreichtums versehen wurde, ohne daß damit diesem Notrecht mehr als eine nur theoretische Bedeutung zukam. Es gab einige prozessuale Entscheidungen zu Gunsten der BK, die man mit einigem Optimismus als seine stillschweigende Anerkennung bewerten könnte. Im übrigen gab es innerhalb der BK eine fortlaufende Diskussion über sein Wesen und seine Gültigkeit, die von harten Gegensätzen erfüllt war und meist darunter litt, daß sie mit einer Fülle anderer Streitfragen verwickelt war, die den heutigen Betrachter in Abgründe theologischen Tiefsinns blicken lassen. Das anzuerkennende Verdienst Christian Luthers besteht darin, daß er in einer verständlichen Übersicht die einzelnen Phasen der Diskussion vorführt und die Stellungnahmen vorsichtig interpretiert. Dabei hätte er an manchen Stellen viel kräftiger zupacken, vor allem auch die von Erik Wolf übernommene Terminologie „übersetzliches Notrecht“ kritisch auf ihre Haltbarkeit hin überprüfen sollen. Ich halte sie für völlig unzulänglich, wenn nicht gar für gefährlich, weil sie auf Voraussetzungen beruht, die nur dogmatisch zu erfassen sind und in der Wirklichkeit *dieses* Lebens, in der es allein Kirchen gibt, Quelle einer dynamischen Dialektik werden, der dann nur noch „Charismatiker“ Herr werden können. Auf der politischen Ebene des Nationalsozialismus haben wir diese Situation erlebt. Recht – gleich ob in der politischen Gesellschaft oder in der christlichen Gemeinde muß für alle einsichtig und kontrollierbar sein. Sonst wird der Boden schwankend, auf dem wir extra et intra ecclesiam leben. Auch die BK, die ihr Dasein „ausschließlich aus der Offenbarung, aus der Vollmacht, aus dem Trost und aus der Leitung des Wortes Gottes“ verstand, hat in ihrer irdischen Existenz die Problematik dieser Wesensbestimmung leidvoll genug erfahren. Der Verf., der seinen „ekklesiologischen Standort“ nicht verleugnet, verweilt mit besonderem Wohlgefallen bei den entsprechenden Beschlüssen der Dahlemer Synode vom Oktober 1934. Der Rezensent, der Zeitgenosse jener Vorgänge war und die Dahlemer Beschlüsse mit heißem Herzen bejahte und sie noch heute mit dem unvergeßlichen Hans Jwand für eine bisher und seitdem „nicht erreichte Höhe“ hält, kann doch nicht umhin, auch mit seinem theologischen Urteil über die Möglichkeit der transitorischen Momente zwischen Theorie und Praxis sehr zurückhaltend zu sein. Man hatte sich in Dahlem nicht, wie es bald hieß, „übernommen“, sondern verhielt sich wie ein Tourist, der mit der Seilbahn auf einen Berggipfel gefahren ist, dort angekommen, jedoch nicht aussteigt, sondern mit dem nächsten Glockenschlag die Talfahrt antritt. Gerade was auf Dahlem folgte, die überraschende Entstehung einer VKL, der die meisten Reichsbrüder ihre freudige Zu-

stimmung gaben und die für sie reservierten Plätze einnahmen, beweist, an welchen Zugschnüren das „übergesetzliche Notrecht“ hing.

Luther schließt seine Arbeit mit dem Jahre 1937. Er hat mit dieser Cäsur, mehr als er auszusprechen vermochte, recht. Die Synode von Oeynhaus 1936, die eine 2. VKL gear, war auch im Blick auf das reichlich strapazierte Notrecht ein Finale. Die schleichende Krise der BK ist durch die Episode der Kirchenausschüsse noch mehr vertieft worden. Es folgte eine Zeit des zermürbenden Stellungskampfes und der Frontverkürzungen. Hier und da gab es einige mutige, wenn auch erfolglose Ausbrüche. Als der Krieg begann, saßen die ermüdeten Krieger auf den Trommeln des Notrechts.

Luthers Buch, man wird es in den Grenzen sehen müssen, die sich der Verf. selber gesteckt hat, ist eine begrüßenswerte Vorarbeit für eine noch zu erwartende, mit kritischem Raisonement ausgerüstete Untersuchung über die Problematik des kirchlichen Notrechts, die mit der Wachablösung in Treysa 1945 doch nicht zum Verstummen gekommen sein kann.

Berlin

Karl Kupisch

Wilhelm Josef Doetsch: Württembergs Katholiken unterm Hakenkreuz. Stuttgart (Kohlhammer) 1969. 223 S., kart. DM 24.80.

Seitdem E. W. Böckenförde im „Hochland“ 1961 die Diskussion um die Haltung der Röm. Katholischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus eröffnet hat, ist es nicht mehr möglich, diese mit dem durchweg positiven Pauschalurteil, wie es in den ersten Jahren nach dem Kriege weithin üblich war, zu versehen. Auch der deutsche Episkopat hat mehr Nachgiebigkeit und die Neigung zu Kompromissen gezeigt als er in offiziellen Kundgebungen laut werden ließ. Der „Kampf“ gegen das NS-Regime, weithin von der Kurie gesteuert, vollzog sich in einer Mischung von Widerstand und Taktik, wobei es an Anpassungen nicht fehlte. Eine recht umfangreiche Literatur ist hierüber bereits entstanden, unterstützt von mannigfachen Quelleneditionen. Noch ist die Diskussion nicht abgeschlossen und wird nach dem Stand der Forschung wohl noch lange Zeit andauern.

Das vorliegende Buch von Doetsch ist ein weiterer Beitrag hierzu. Der Verf. hat Quellenmaterial der Diözese Rottenburg verwenden und auswerten und dadurch die Vorgänge in Württemberg darstellen können. Es liegt in der Natur der Sache, daß er sich nicht auf Württemberg beschränkte und eine Art kirchenpolitische Lokalgeschichte bot, sondern die Vorgänge im Reich wie in den deutschen Ländern ständig miteinbezog, also ein großes Panorama entfaltete, in dem die Diözese Rottenburg einen der Reflexspiegel bildet. – Ich stehe nicht an, dieses Buch als eine der besten Darstellungen des Themas zu bezeichnen. Der historische Aufbau (beginnd mit dem Jahre 1918), die Gliederung des Ganzen, der straffe Gedankengang und schließlich der klare, lesbare Stil sind hervorragend. Mittelpunkt der Darstellung ist das Jahr 1933, mit charakteristischen Ausblicken auf 1934 und 1935, d. h. mit dem Abschluß der nationalsozialistischen Revolution. Nicht gleichmäßig bietet der Verf. absolut Neues, aber die Art, wie er die allgemeinen Ereignisse von Rottenburg aus neu beleuchtet, verleiht dem Gesamtbilde Farbe und neue Konturen. Er ist mit seinem Urteil nicht zurückhaltend, aber es ergibt sich fast überall aus dem Ineinanderfallen der verschiedensten Probleme und der Interpretation der Quellen. Die Württemberger Katholiken waren nicht anders als ihre Glaubensgenossen in den übrigen deutschen Ländern: „damit sich kein Fleisch rühme“.

Ich muß es mir aus Raumgründen versagen, die einzelnen Partien des Buches charakterisierend vorzuführen. Daß hier eine ausgezeichnete wissenschaftliche Leistung vorliegt, wird niemand bestreiten, der sich an die Lektüre des Buches macht.

Berlin

Karl Kupisch

Wilhelm Niemöller: Die dritte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Augsburg. Text – Dokumente – Berichte (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 20). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1969. 349 S., kart. DM 35.–

Mit diesem Bande liegen die Dokumentationen aller vier Reichs-BK-Synoden im Druck vor. W. Niemöller, der bereits „Dahlem“ und „Oeynhausen“ herausgegeben hat (AKA, Bd. 3 u. 7), hat auch diese Edition mit Sorgfalt und – was man in diesem Falle nicht vergessen sollte auszusprechen – mit Liebe zur Sache besorgt. Die Augsburger Synode bildet kein Ruhmesblatt in der Geschichte der BK. Im Oktober 1934 hatte die Dahlemer Synode stattgefunden, fraglos ein Höhepunkt im Kirchenkampf. Aber schon wenige Wochen später fragte man besorgt, ob man sich nicht „übernommen“ hätte. Nach dem Motto: „Leitung muß sein!“ war eine 1. Vorläufige Kirchenleitung rasch zur Stelle. Die kommenden Monate brachten viel Arbeit, Streit und Sorgen. Im Ertrag konnte man an das Jüngerwort erinnert werden: Herr, wir haben die ganze Nacht gearbeitet, aber nichts gefangen. Die Augsburger Synode im Juni 1935 war ein Siebenmonatskind (7 Monate nach Gründung der 1. VKL), manche haben gewünscht, sie hätte gar nicht stattgefunden. Weil es wesentlich um die Einigung der auseinanderstrebenden Kräfte ging, hat man sie als den „Augsburger Religionsfrieden“ oder auch als das „Augsburger Interim“ glossiert. Noch stärker hat sich der nicht eingeladene Karl Barth geäußert. Man wird nicht übersehen können, daß die Synode trotzdem viel gute Alltagsarbeit geleistet hat. Sie stand darin im Zeichen einer inneren Sammlung. Sie ist leider nur zu einem geringen Teil gelungen, wie die folgende Zeit bewies.

Berlin

Karl Kupisch

Le Saint Siège et la guerre mondiale. Juillet 1941 – Octobre 1942 (= Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, Vol. V). Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1969. XXVI, 794S., kart.

Der 5. Band der vatikanischen Aktenpublikationen über den 2. Weltkrieg hat zum Mittelpunkt die mit dem Beginn des Rußlandfeldzuges einsetzenden Erörterungen über die Stellungnahmen des Papstes zu den Zielen der beiden Kriegsparteien. Es ging dabei um die Kernfrage: ist der Papst bereit, durch offizielle Kundgebungen den Nationalsozialismus oder den Bolschewismus zu verdammen? Will er dem Siegeswillen der einen oder der anderen Gruppe seine moralische Unterstützung leihen? Von allen Seiten wurde Pius XII. bestürmt. Aber dieser entzog sich den Wünschen aller mit dem Hinweis, daß Rom in früheren Kundgebungen seine Auffassung über den Bolschewismus wie den Nationalsozialismus hinreichend ausgesprochen habe. Darüber hinaus habe es auch in der jetzigen Situation nichts zu sagen. Roosevelt, kurz vor dem Kriegseintritt Amerikas, richtete einen dringenden Appell an den Papst und schickte einen Sonderbotschafter: der Bolschewismus sei für Kirche und Christentum nicht so schlimm wie der Nationalsozialismus. Wenigstens solle der Papst beruhigend auf die katholischen USA-Bürger einwirken, die in einer Niederlage von Hitler-Deutschland einen Sieg des atheistischen Bolschewismus befürchteten. Der Vertreter des katholischen Italiens am Hlg. Stuhl wünschte wiederum kräftige Kreuzzugsparolen gegen Moskau. Der Papst, wie besonders sein eigentlicher Sprecher, Monsignore Domenico Tardini, reagierten zurückhaltend, z. T. sogar empfindlich. Auf keinen Fall wolle man politisch für die eine oder die andere Seite optieren. Dabei wird jedoch aus der Fülle des vorliegenden Dokumentenmaterials deutlich, daß Pius im Bolschewismus die größere Gefahr für die Weltchristenheit sah. Tardini spricht es offen aus: er wäre froh, wenn der Kommunismus außer Gefecht gesetzt werde. „Er ist der schlimmste Feind der Kirche, aber nicht der einzige“. Er hoffe, daß der Kommunismus aus dem Krieg besiegt und vernichtet hervorgehe und der Nazismus geschwächt und . . . besiegtbar. Die Amerikaner bekommen durch den Kardinalstaatssekretär Luigi Maglione zu hören, daß der Papst für das russische Volk väterliche Gefühle habe. Die kommunistische Ideologie

habe er bereits verurteilt. Damit mußten sich die westlichen Alliierten zufrieden geben. Auffallend ist, daß die Unterscheidung von Ideologie und Volk auf Hitler-Deutschland nicht angewandt wurde. Daß der Bolschewismus sich nach seinem Siege als ein friedliches Glied der Christenheit einfügen würde, hielt man im Vatikan für wenig wahrscheinlich.

Eine Zuspitzung der Debatten erfolgte, als die Japaner den Krieg gegen die USA eröffneten und der Vatikan zu gleicher Zeit mit Tokio Verhandlungen wegen Aufnahme diplomatischer Beziehungen führte. Rom konnte darauf hinweisen, daß die Besprechungen hierüber schon lange in Gang seien und für den Vatikan im Interesse seiner karitativen Aufgaben liegen.

Diese knappen Hinweise auf das Hauptthema des vorliegenden Bandes, dem wieder eine sehr instruktive, 63 Seiten umfassende Einleitung vorangestellt ist, mögen genügen. Es wird wesentlich Aufgabe eines künftigen Historikers der päpstlichen Politik während des 2. Weltkrieges sein, die eigentliche kritische Auswertung auch dieses 511 Stücke umfassenden Dokumentenbandes vorzunehmen.

Berlin

Karl Kupisch

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana 88, 1970.

S. 5–12: Wolfgang Lackner, Eine verkappte Hesychios-Passio (in Cod. Patm. 273, 10. Jh.). S. 17–21: Baudouin de Gaiffier, Le culte de sainte Lucine à Luques („Nous avons ici un cas bien concret de l'implantation d'un culte à la suite du transfert d'un corps saint, extrait des catacombes“). S. 23–26: Jürgen Trumpf, Zwei Handschriften einer Kurzfassung der griechischen „Vita Macarii Romani“ (Cod. Ohrid Inv. 40 und Cod. Vat. gr. 2606). S. 27–41: Denise Papadryssanthou, L'Office ancien de Pierre l'Athonite (Text nach 5 Hss., 10.–16. Jh.). S. 43–59: John Wortley, The Warrior-Emperor of the Andrew Salos Apocalypse (BHG 117; der Kaiser ist wohl Basilius I.). S. 63–73: Joseph van der Straeten, L'auteur des Vies de S. Hugues et de S. Aycadre (Abhängigkeit der Vita Aichadri von der Vita Hugonis, die Verf. in Anal. Boll. 87, 1969, 215–260 herausgegeben hat). S. 75–127: Denis Bethell, The Lives of St. Osyth of Essex and St. Osyth of Aylesbury (Rekonstruktion der verlorenen Vita der hlg. Osyth von William de Vere, 12. Jh.; Vergleich mit anderen Traditionen; Texte). S. 129–139: Maurice Coens, Un ancien témoin retrouvé de la „Vita Magni“ d'Otloh (Ms. Kynžvart 20. D. 22, II) (Kynžvart = Königswart in Böhmen; Geschichte und kurze Analyse der Hs.; Vergleich dieser Hs. mit den beiden anderen Zeugen der Vita Magni, BHL 5163, ed. Coens in Anal. Boll. 81, 1963, 184–227). S. 141–152: Jacques Noret, Le palimpseste Parisinus gr. 443 (Beschreibung der 34 Fragmente der „Jahressammlung“, 9. Jh., der ursprünglichen Handschrift). S. 153–187: Paul Devos, Feuilles coptes nouveaux et anciens concernant S. Jean de Siout (Blätter aus der Sammlung Sir H. Thompson in Cambridge und aus der Nationalbibliothek Neapel; Einleitung, Text, Übersetzung, kurzer Kommentar, Indices). S. 265–278: Eurydice Lappa-Zizicas, Un épitomé de la Vie de S. Jean l'Aumônier par Jean et Sophronios. (Einleitung, v. a. Verhältnis der Epitome zum ursprünglichen Text; Edition des Textes nach cod. Athen. 2108, 11.–12. Jh.). S. 279–283: François Halkin, Lépilogue d'Eusèbe de Sébastie à la Passion de S. Eustrate et de ses compagnons. (BHG 646). S. 285–288: Baudouin de Gaiffier, Un dossier hagiographique réuni pour Girat de Vienne? (Ms. Brüssel Bibl. royale 1791–1794, 9. Jh., und Sevilla Bibl. Colombina 101, 9. Jh.). S. 289–300: Maurice Coens, La „Conversion de S. Hubert“ dans un manuscrit de Francfort (Cod. Praed. 43, 15. Jh.; Vergleich mit der Handschrift in Nimwegen; Complément iconographique).

S. 301–316: Franz Unterkircher, Zwei-Vers-Viten des 13. Jhs. (Hl. Ursula und Hl. Euphrosyne) in der Wiener Handschrift Cod. 488. (Einleitung: zur Handschrift, Vergleich mit den Prosa-Vorlagen BHL 8428 und 2723; Text). S. 391–475: Joseph-Marie Sauget, L'homélie arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X. 198. Sup.) et ses „membra disiecta“. (Allgemeine Einleitung; Beschreibung des Homiliars, von dem Teile in London B. M. Or. 5019, Birmingham Mingana Chr. Arab. Add. 133 und München Staatsbibl. Arab. 1067 vorliegen; der Index, für die Rekonstruktion wichtig, ist in London erhalten; Analyse des Inhalts; Conclusion: Erwägungen zur Entstehung, syrische oder griechische Vorlage, jakobitisches und melkitisches Material, liturgischer Hintergrund).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Archivium Hibernicum, vol. 29 (Maynooth EIR, 1970) S. 49–114. Patrick J. Corish: Bishop Wadding's notebook. Luke Wadding (1628–1691, nicht zu verwechseln mit seinem großen Namensvetter, dem Franziskanertheologen 1588–1657) war Bischof von Ferns. Sein in Hs. J5 der Franziskanerbibliothek Kilkenny erhaltenes Notizbuch enthält neben einem Verzeichnis seines persönlichen Besitzes und des seiner Kirche in Wexford vor allem einen Katalog seiner Privatbibliothek und liefert angesichts der Quellenlage besonders wertvolles Material für die Kenntnis des Lebens eines kath. Prälaten unter den damaligen schwierigen Verhältnissen in Irland. Das Register zu dem Gesamtband (155–162) erfaßt leider nicht die in dem Katalog genannten (oder von C. ermittelten) Autoren. Unter den 670 verzeichneten Druckwerken befinden sich nur ganz wenige (natürlich lateinische) deutscher Autoren: Boemus: 65; Breitenbach (Pontanus): 84; Busenbaum: 62 (nicht Busembaum), 65; Contzen: 66 (fehlt: „1571–1635“), 71; Clüwer: 66; Drexel: 62, 65, 67, 84 und Hittorp (nicht Hiltorp): 55. Es fehlen die Querverweise zwischen S. 62 Nr. 43 und S. 65 Nr. 25 sowie zwischen S. 65 Nr. 15 und S. 84 Nr. 22. Die bibliographischen Anmerkungen von C. wären durch Hinweise auf ADB und LThK zu ergänzen. S. 80: Florilegium magnum (Frankfurt 1621); S. 82; des Niederländers M. Becanus Analogia (Mainz 1620). – Zu S. 62 Nr. 42: Das Wort *Primer* bezeichnete mehr als das Officium B.M.V.

Basel

John Hennig

Byzantinische Zeitschrift 63, 1970.

S. 1–9: Eleni D. Kakoulidi, Die griechischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek München (Beschreibung von 6 Handschriften). S. 43–68: F. W. Deichmann, Zur Frage der Gesamtschau der frühchristlichen und frühbyzantinischen Kunst (Kritische Auseinandersetzung mit A. Grabar, Die Kunst des frühen Christentums, 1967, und Die Kunst im Zeitalter Justinians, 1967). S. 247–277: W. L. Dulière, Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Évolution de son mythe. (Nachleben des Apollonios im christlichen Byzanz). S. 283–284: F. D. Gilliard, Theodoretus, Historia ecclesiastica 4. 9. 5 (Verbesserung des Textes von Parmenier). S. 300–317: R. Guillard, Contribution à la prosopographie de l'empire byzantin. Les Patrices sous les règnes de Basile Ier (877–886) et Léon VI (886–912). (Kein vollständiges Verzeichnis, sondern Zusammenstellung der Notizen über die, die oft in den Quellen erwähnt werden; Indices).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Historisches Jahrbuch, Jahrgang 90, 1970.

S. 1–30: Wilhelm Kölmel, Patrarca und das Reich. Zum historisch-politischen Aspekt der „studia humanitatis“. S. 31–64: Rudolf Morsey, Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und dem ersten Weltkrieg. S. 65–80: Gert Melville, Zur „Flores-Metaphorik“ in der mittelalter-

lichen Geschichtsschreibung. Ausdruck eines Formungsprinzips. S. 81–159: Max Braubach, Weimar, Hitler, Widerstand. Ein Bericht über Neuerscheinungen zur Geschichte der Jahre 1918–1945. S. 257–283: Friedrich Merzbacher, Die Bedeutung von Freiheit und Unfreiheit im weltlichen und kirchlichen Recht des deutschen Mittelalters. S. 329–342: Hans-Christoph Rublack, Neuere Forschungen zum Thesenanschlag Luthers. (Iserloh, Honselmann, Lau, Bäumer, Volz).

Tübingen

Rudolf Reinhardt

The Journal of Theological Studies, N. S. XXI, 1970.

S. 17–31: J. A. Emerton, Were Greek Transliterations of the Hebrew Old Testament used by Jews before the Time of Origen? (es gibt keinen Beleg dafür, daß es vor Origenes – 2. Spalte der Hexapla – griechische Transskriptionen hebräischer Texte des AT durch Juden gegeben hat). S. 32–42: D. A. Sykes, The *Poemata Arcana* of St. Gregory Nazianzen (zu Carm. I 1, 1–5 und 7–9; Einheit der Komposition und des Zweckes; Datierung: 381/382; literargeschichtliche Einordnung). S. 43–55: C. W. Macleod, *ANALYΣΙΣ*: A Study in Ancient Mysticism (v. a. Gregor von Nyssa). S. 56–72: Peter Brown, The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West (Rolle des römischen Adels in den Auseinandersetzungen um den Origenismus und Pelagius; Ost-West-Probleme). S. 91–92: C. H. Roberts, The Gospel of Thomas: Logion 30A. (Ergänzung und Entgegnung zu M. Marcovich, J. Th. St., N. S. XXII, 1969, S. 53 f.).

S. 92–96: W. H. C. Frend, A Note on Jews and Christians in Third-Century North Africa (zu Scorp. 10; Text nimmt hier auf die Gegenwart Bezug). S. 104–105: Margaret Gibson, Theodore of Mopsuestia: A Fragment in the Bodleian Library (in den Einbanddeckeln von Cod. Bodl. 826, s. XII). S. 321–369: R. Y. Ebied and L. R. Wickham, A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus. (Brit. Mus. Add. 12, 156, 6. Jh., fol. 29^b–36^b; Einleitung, Text und Übersetzung). S. 403–408: Timothy D. Barnes, The Chronology of Montanism. (Kurze Erörterung der umstrittenen Probleme; Verf. neigt aufgrund von Tert., de cesasi zu dem Ansatz um 170).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis N.S.L., 1970.

S. 121–139: H. A. van Vessem, Engelmundus en het probleem van zijn historiciteit (untersucht die Traditionen über den angeblichen Begleiter und Mitarbeiter Willibrords; Ursprung der Verehrung und der Legenden wohl erst 15./16 Jh.).

S. 140–196: Eugène Honée, Die römische Kurie und der 22. Artikel der Confessio Augustana: Kardinal Lorenzo Campeggios Verhalten zur protestantischen Forderung des Laienkelches während des Augsburger Reichstages 1530 (sehr genaue Darstellung der Einzelheiten der Verhandlungen zwischen den Gruppen auf dem Augsburger Reichstag aufgrund der Nuntiaturreporte und anderer Quellen in der Weiterführung, z. T. auch Korrektur der Arbeiten von G. Müller; erklärt einleuchtend die Haltung Campeggios). S. 197–229: H. ten Boom, De vestiging van de Gereformeerde kerk in het land van Maas en Waal an de aangrenzende dorpen van het Rijk van Nijmegen in het begin van de 17e eeuw. Een mislukte reformatie (Zustände in diesem sehr abgeschlossenen Gebiet um 1600; Entwicklung nach 1607. Gründe für das Mißlingen der Reformation, die vor allem an dem Amtmann Jacob Mom und der Ritterschaft gescheitert ist).

S. 230–243: S. B. J. Silberberg, Lancelot van Brederode en zijn geschrift „Van de Apostatie dat is van den Afval der Christenen“ (1659) (ein Einzelgänger, der sich in langen Kämpfen gegen den „Hof van Holland“ wehrte, ohne sich den Remonstranten oder anderen Gruppen anzuschließen).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, N. S. LI, 1970.

S. 1–15: T. Jansma, Narsai's dubbele erfenis. Enkele opmerkingen over de invloed van Theodorus van Mopsueste en van Efraim de Syriër. (Einfluß Efraims ist größer als Gignoux annimmt). S. 16–41: C. C. de Bruin, Bespiegelingen over de ‚bijbelvertaler van 1360‘. Zijn milieu, werk en persoon [IV] (Fortsetzung von NAK 1967 und 1969; IV. De orde waartoe hij behoorde; Übersetzer war Benediktiner, nicht regulierter Augustinerchorherr aus Groenendaal oder Rookloster). S. 42–48: C. A. Tukker, Acta van de Classis Gouda van 4 juli 1606 tot 11 oktober 1606. (Nachtrag zu NAK XLVIII, 1967). S. 49–92: G. J. Hoenerdaal, Remonstrantie en Contraremonstrantie. (Erörterung der Überlieferung, der Entstehung und Bedeutung; Texte).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Rivista di Archeologia Christiana XLVI, 1970.

S. 7–83: Antonio Ferrua, Una nuova regione della catacomba dei SS. Marcellino e Pietro. (Grabungsbericht, Forts. von RAC XLIV, 1968, 29–78). S. 97–138: A. Coppo, Contributo all'interpretazione di un'epigrafe greca cristiana dei musei capitolini. (Neue Lesung der Inschrift Mus. Capit. Nr. 2276; Interpretation; Datierung: Wahrscheinlich 2. Jh.). S. 149–175: Molly Teasdale Smith, The Lateran *Fastigium* a Grift of Constantine the Great. (Begriff fastigium; Rekonstruktion; Zusammenhang mit Kaiserkult; Einfluß auf Sarkophagplastik).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Römische Historische Mitteilungen 12, 1970.

S. 7–13: Jahresbericht des Österreichischen Kulturinstituts in Rom für das Studienjahr 1968/69. S. 15–21: Heinrich Schmidinger, Leo Santifaller und das österreichische Institut in Rom (zum 80. Geburtstag Santifallers). S. 23–42: Verzeichnis der wissenschaftlichen Publikationen Leo Santifallers (umfaßt 263 Nummern aus den Jahren 1905–1970). S. 43–65: Alfred A. Strnad, Unveröffentlichte Briefe und Karten Achille Rattis an Theodor von Sickel (mit Veröffentlichung von 14 Briefen Rattis aus den Jahren 1891–1898, heute in Wien und Rom, vor allem zur Edition des Liber Diurnus und der Trienter Konzilskorrespondenz). S. 67–92: Margaretha Demus-Quatember, Zur Weltwunderliste des Pseudo-Beda und ihren Beziehungen zu Rom. S. 93–110: Rainer Maria Herkenrath, Zwei verfälschte Ravennater Diplome Kaiser Friedrich Barbarossas (St. 3713 von 1155 und St. 4007 von 1164). S. 111–124: Othmar Hageneder, Über „Expeditionsbündel“ im Registrum Vaticanum 4 (zur Diskussion um die Registrierung päpstlicher Urkunden). S. 125–178: Frank-Rutger Hausmann, Giovanni Antonio Campano (1429–1477). Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Humanismus im Quattrocento (Biographie; Verzeichnis einiger Handschriften und Druckwerke). S. 179–196: Otto Kresten, Zu griechischen Handschriften des Francisco Torres SJ (Nachweis einiger Handschriften aus T.'s Privatbesitz in römischen Bibliotheken). S. 197–278: Elisabeth Garms-Cornides, Rivalutazione del Settecento. Versuch einer Literaturübersicht (ausführlicher Bericht zur Erforschung der Reformbewegungen in Italien während des 18. Jahrhunderts, vor allem der „Aufklärung“). S. 289–291: Klaus Wittstadt, Zum päpstlichen Gesandtschaftswesen in Mittelalter und Neuzeit (kritische und ausführliche Besprechung der Arbeit von Knut Walf, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß, 1159–1815, München 1966). S. 293–297: Alfred A. Strnad, Der Jurist Enea Silvio Piccolomini (zu Guido Kisch, Enneo S. Piccolomini und die Jurisprudenz. Basel 1967).

Tübingen

R. Reinhardt

Studia Theologica 24/1, 1970.

S. 1–69: I. Lönning, Paulus und Petrus. Gal. 2, 11 ff. als kontroverstheologisches Fundamentalproblem (knappe Geschichte der Hermeneutik dieser Stelle seit Tertulian; Schwerpunkt in der reformatorischen Theologie). S. 70–92: L. W. Barnard, God, the Logos, the Spirit and the Trinity in the Theology of Athenagoras (Gottes- und Trinitätslehre des Apologeten A.).

München

G. Schwaiger

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 61, 1970.

S. 102–110: Arthur Vööbus, Kritische Beobachtungen über die lukanische Darstellung des Herrenmahls (auch die Darstellung des Herrenmahls ist von der kerygmatischen Tendenz bestimmt). S. 126–144: David Larrimore Holland, „Credis in spiritum sanctum et sanctam ecclesiam et resurrectionem carnis?“. Ein Beitrag zur Geschichte des Apostolikums (die Beweisführung Cyprians im Ketzertaufstreit zeigt, daß im römischen Taufsymboll nicht „in sancta ecclesia“ sondern „et sanctam ecclesiam“ stand; damit wird die Überlieferung des Verona Palimpsestes von Hippolytus „Apostolische Tradition“ bestätigt). S. 278–293: Walther Eltester, Das Mysterium des Christentums, Anmerkungen zum Diognetbrief. (Gesamtwürdigung des Diognetbriefes; textkritischer Vorschlag: Umstellung 5, 3 vor 5, 1; Diogn. ist auf eine „Wort-Christologie“ ausgerichtet; er „bestimmt das Mysterium des Christentums als die Menschwerdung Gottes“).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Notiz

Der 1951 im Deutschen Archiv erschienene Aufsatz, in dem *das Bild des „Simonisten“ Konrad II. von der doppelten Übermalung durch das 11. und das 19. Jh., durch Rudolf Glaber und Harry Bresslau* befreit wurde, liegt jetzt in selbständiger Form vor: Theodor Schieffer: Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts (= Libelli Band CCLXXXV). Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1969. 59 S., geb. DM 6.60. Es handelt sich um einen unveränderten Nachdruck, der durch ein 4½ Seiten langes Nachwort ergänzt wurde. Hier eliminiert Schieffer zwei gegen seine Thesen sprechende Quellen und bespricht eine 1957 abgeschlossene Dissertation zum selben Thema.

Rom

M. Bertram

Corrigendum: In Heft 2 (1971), S. 198, Anm. 99, muß die dritte (letzte) Zeile lauten: Kanonisten werden um ein Gutachten gebeten, S. 141 ff.

271/3391 HQ

13. MRZ. 1973

15. JAN. 1974

29. JUNI 1974

10. MRZ. 1975

15. Mai 1975

19. AUG. 1975

5. 10. 76

16. 2. 77

17. NOV. 1978

22. MAI 1979

22. OKT. 1979

24. MRZ. 1980

14. MAI 1980

2. JAN. 1981

19. MRZ. 1981

11. JUNI 1981

15. MRZ. 1982

5. 04. 82

28. 10. 82

16,93