



N12<522672907 021



ubTÜBINGEN



552 F. 273/4842 (pl 6.01 -) nicht auf der Reihe

Zeitschrift für Kirchengeschichte

84. Band 1973
Heft 1



U.-B.TÜB
18.SEP.1973

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 und Georg Schwaiger.

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

Inhalt

84. Band (Vierte Folge XXII) Heft 1

Untersuchungen

- Carlo Servatius: „Per ordinationem principis ordinetur“.
Zum Modus der Bischofsernennung im Edikt Chlothars II.
vom Jahre 614 1
- Lowell C. Green: Formgeschichtliche und inhaltliche Probleme in den
Werken des jungen Melancthon 30
- Wilhelm H. Neuser: Melancthons Abendmahlslehre und ihre
Auswirkung im unteren Donauraum 49
- Wolf-Dieter Hauschild: Zum Kampf gegen das Augsburger Interim
in norddeutschen Hansestädten 60
- Friedemann Regner: Johannes Weiß: „Die Predigt Jesu vom Reiche
Gottes“. Gegen eine theologiegeschichtliche fable convenue . . . 82

Kritische Miscellen

- Holger Hammerich: Der tägliche Empfang der Eucharistie im 3. Jh. 93

- 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 60,- zuzügl. Versandkosten, das Einzelheft DM 24,- 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. 1973. 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.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. theol. Lowell C. Green, Appalachian State University, Boone, N. C. 28 607 (USA); Holger Hammerich, 23 Kiel 1, Franckestraße 2; Privatdozent Wolf-Dieter Hauschild, 8069 Ilmmünster, Weiherstraße 9; Prof. Dr. Wilhelm H. Neuser, 4404 Telgte, Kr. Münster, Alter Warendorfer Weg 52; Friedemann Regner, 741 Reutlingen, Mittelstädterstraße 91; Carlo Servatius, 66 Saarbrücken, Deutsch-Herrn-Pfad 9.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegen Prospekte folgender Verlage bei: Evangelische Verlagsanstalt Berlin, Frommann-Holzboog Stuttgart und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Wir bitten, diese Beilagen zu beachten.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

84. BAND 1973
VIERTE FOLGE XXII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

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

INHALT

Lowell C. Green: Formgeschichtliche und inhaltliche Probleme in den Werken des jungen Melancthon	30
Rainer Haas: La Corone de nostre sauleur	287
Wolfgang Hage: Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches	176
Holger Hammerich: Der tägliche Empfang der Eucharistie im 3. Jh. . .	93
Horton Harris: Die Verhandlungen über die Berufung Ferdinand Christian Baus nach Berlin und Halle	233
Wolf-Dieter Hauschild: Zum Kampf gegen das Augsburger Interim in norddeutschen Hansestädten	60
Carl Hester: Gedanken zu Ferdinand Christian Baus Entwicklung als Historiker anhand zweier unbekannter Briefe	249
Wilhelm H. Neuser: Melancthons Abendmahlslehre und ihre Aus- wirkung im unteren Donauraum	49
Friedemann Regner: Johannes Weiß: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“. Gegen eine theologiegeschichtliche fable convenue	82
Rudolf Reinhardt: Zur neuen „Helvetia Sacra“	278
Knut Schäferdiek: Ein neues Bild der Geschichte Chlodwigs?	270
Carlo Servatius: „Per ordinationem principis ordinetur“. Zum Modus der Bischofsernennung im Edikt Clothars II. vom Jahre 614	1
Reinhart Staats: Gregor von Nyssa und das Bischofsamt	149
Joachim Wollasch: Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser . .	188
Literarische Berichte und Anzeigen	94, 302



gl 2534

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Actes du Congres Erasme (Kohls) S. 373–374.
- Alberti Magni Opera Omnia, Bd. V, T. 1 (Hödl) S. 359–360.
- Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, Bd. I–II (Sabisch) S. 130–131.
- Atkinson, James: The Trial of Luther (Bubenheimer) S. 395–396.
- Atlas zur Kirchengeschichte (Bernleithner) S. 302–303.
- Bârlea, Octavian: Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vor-nicänischer Zeit (Frank) S. 103–105.
- Barnes, Timothy David: Tertullian (Fredouille) S. 317–321.
- Barnikol, Ernst: Ferdinand Christian Baur als rationalistisch-kirchlicher Theologe (Mehlhausen) S. 426–427.
- Becker, Petrus: Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes von St. Matthias in Trier (Haacke) S. 367–368.
- Bellinger, Gerhard: Der Catechismus Romanus und die Reformation (May) S. 404–405.
- Bêze, Théodore de: Du droit des Magistrats (Hausammann) S. 407–408.
- Blaschke, Karlheinz: Sachsen im Zeitalter der Reformation (v. Loewenich) S. 377–378.
- Bieler, Ludwig (Hrsg.): Four Latin Lives of St. Patrick (Hennig) S. 346–347.
- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (Schäferdiek) S. 96–97.
- Böhmer, J. F.: Regesta Imperii (R. Schneider) S. 107–109.
- Borth, Wilhelm: Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517–1524 (G. Müller) S. 128–129.
- Boshof, Egon: Erzbischof Agobard von Lyon (Heil) S. 105–107.
- Brenz, Johannes: Frühschriften, T. 1 (Jaspert) S. 402–404.
- Burgsteinfurt, Inventar des Fürstlichen Archivs (Reinhardt) S. 304–305.
- Camelot, Pierre-Thomas: Ephesus und Chalcedon (Ritter) S. 331–334.
- Césaire, d'Arles: Sermons au peuple, Bd. 1 (Haacke) S. 334–335.
- Christensen, Torben/Göransson, Sven: Kyrkohistoria, 1 u. 2 (Schäferdiek) S. 432.
- Clément, J.-M.: Initia patrum latinorum (Bernards) S. 309–310.
- Colson, Jean: Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile (Ritter) S. 313–314.
- Conrads, Norbert: Die Durchführung der Altranstädter Konvention in Schlesien 1707–1709 (Sabisch) S. 410–412.
- Daur, Georg: Von Predigern und Bürgern (Lohse) S. 97–98.
- Daur, Martin: Die eine Kirche und das zweifache Recht (Peiter) S. 422–425.

- De Simone, Russel J.: The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity (Vogt) S. 323–324.
- Dinkler, Erich: Der Einzug in Jerusalem (Fabricius) S. 311–312.
- Dinkler, Erich (Hrsg.): Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit (Frend) S. 336–339.
- Dvorník, František: Byzantské misie u Slovanů (Hannik) S. 351–353.
- Edelmann, Johann, Christian: Sämtliche Schriften in Einzelausgaben, Bd. IX (Hornig) S. 137–138.
- Erbacher, Hermann (Hrsg.): Vereinigte Evangelische Landeskirche in Baden (Böcher) S. 418–419.
- Erk, Wolfgang: Waldenser (Selge) S. 432.
- Fatio, Olivier: Nihil Pulchrius Ordine (v. d. Linde) S. 407.
- Festugière, André-Jean: Vie de Théodore de Sykéôn, 1 u. 2 (Riedinger) S. 339–341.
- Feld, Helmut: Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief (Hausammann) S. 393–394.
- Fiala, Virgil Ernst: Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Reihe 2, 1. Bd. (Haacke) S. 303–304.
- Fischer, Hans Gerhard: Evangelische Kirche und Demokratie nach 1945 (Huber) S. 429–431.
- Fontaine, Jacques: La Littérature latine chrétienne (Stuiber) S. 309.
- Fraas, Hans-Jürgen: Katechismustradition (Wiedenmann) S. 307–308.
- Frank, Isidor: Der Sinn der Kanonbildung (Dassmann) S. 314–317.
- Fransen, Gerhard/Kuttner, Stephan (Hrsg.): Summa „Elegantius in iure divino“ seu Coloniensis, Bd. 1 (Landau) S. 348–350.
- Freudenberg, Adolf (Hrsg.): Rettet sie doch! (Kupisch) S. 147–148.
- Frieling, Reinhard: Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910 bis 1937 (Wolf) S. 427–429.
- Geith, Karl-Ernst (Hrsg.): Albert von Augsburg, Das Leben des Heiligen Ulrich (Meiners) S. 353–357.
- Gilabert, Francisco Marti: La Iglesia en España durante la Revolución Francesa (Hernández) S. 416–418.
- Ginzburg, Carlo: I costumi di Don Pietro Manelfi (Vinay) S. 401.
- Ginzburg, Carlo: Il nicodemismo (Vinay) S. 371–373.
- Göransson, Sven s. Christensen, Torben.
- Grane, Leif: Die Confessio Augustana (Mehlhausen) S. 385–387.
- Gruber, Siegfried: Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein (Hammans) S. 143–144.
- Gryson, Roger (Hrsg.): Ambroise de Milan: La Pénitence (Haacke) S. 328–329.

- Haacke, Rhabanus (Hrsg.): Ruperti Tuitiensis Commentaria in Evangelium Sancti Johannis (Bernards) S. 109–113.
- Haacke, Rhabanus (Hrsg.): Rupert von Deutz: De Victoria Verbi Dei (Bernards) S. 109–113.
- Haas, Alois M.: Nim din selbes war (Jaspert) S. 360–361.
- Haddad, Robert M.: Syrian Christians in Muslim Society (Spuler) S. 408–409.
- Headly, John M. (Hrsg.): Thomas More: The complete Works of St. Thomas More, Vol. 5, Part I–II (Kohls) S. 127–128.
- Haubst, Rudolf (Hrsg.): Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene (Schützichel) S. 368–370.
- Hauptmann, Peter: Die Katechismen der Russisch-Orthodoxen Kirche (Onasch) S. 409–410.
- Hegel, Eduard: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964 (Gatz) S. 408.
- Herzfeld, Hans (Hrsg.): Biographisches Lexikon zur Weltgeschichte (Schäferdiek) S. 431.
- Hollis, Christopher: Die Jesuiten (B. Schneider) S. 129–130.
- Jacobs, Manfred: Die evangelische Staatslehre (Stein) S. 306–307.
- Jäschke, Kurt-Ulrich: Die älteste Halberstädter Bischofschronik (Struve) S. 357–359.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Im Schatten des Größeren (Mehlhausen) S. 433.
- Karpp, Heinrich: Die Buße (Vogt) S. 99–100.
- Kirche und Kultur im deutschen Osten (Gundermann) S. 305–306.
- Kleberg, Tönnies: Medeltida Uppsalabibliotek II (Schäferdiek) S. 431.
- Kurzeja, Adalbert (Hrsg.): Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche (Gamber) S. 350–351.
- Kuttner, Stephan s. Fransen, Gerhard.
- Lang, Odo: Das Communio-Sanctorum in den Missale Handschriften und vortridentinischen Drucken der Stiftsbibliothek Einsiedeln (Hennig) S. 344–345.
- Lorenz, Gottfried: Das Erzstift Bremen und der Administrator Friedrich während des Westfälischen Friedenskongresses (Tandrup) S. 135–137.
- Losman, Beata: Norden och Reformkonsilierna (Seegrün) S. 366–367.
- Luther, M.: D. Martin Luthers Werke, Bd. 14 (Brecht) S. 392–393.
- Lutz, Heinrich/Kohler, Alfred (Hrsg.): Das Reichstagsprotokoll des kaiserlichen Kommissars Felix Hornung vom Augsburger Reichstag 1555 (Mehlhausen) S. 401–402.
- Mälzer, Gottfried: Johann Albrecht Bengel (Brecht) S. 413–416.

- Mayer, Cornelius Petrus: Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus (Schindler) S. 329–331.
- Mehlhausen, Joachim (Hrsg.): Das Augsburger Interim von 1548 (Selge) S. 399–400.
- Meyer, Carl S.: Sixteenth Century Essays and Studies, Vol. II (Brecht) S. 373.
- Miller, M. E.: Der Übergang (Mehlhausen) S. 420–422.
- Moltke, Konrad v.: Siegmund von Dietrichstein (Mecenseffy) S. 374–377.
- Motschmann, Claus: Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik (Vorländer) S. 145–146.
- Müller, Alfons: Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen (Jorissen) S. 113–117.
- Müller, Johannes: Die Vorgeschichte der Pfälzischen Union (Ufer) S. 140–143.
- Nijenhuis, W.: Ecclesia Reformata (Faulenbach) S. 400.
- Nuttink, Michel: La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard van Espen (Metz) S. 131–133.
- Olearius, Christoph Karl Rüdiger: Die Umbildung der altprotestantischen Urstandslehre durch die Aufklärungstheologie (Faulenbach) S. 138–139.
- Ottosen, Knud (Hrsg.): The Manual from Notmark (Hennig) S. 345–346.
- Honders, A. C.: Valerandus Pollanus: Liturgia Sacra (1551–1555) (Faulenbach) S. 129.
- Peiter, Hermann (Hrsg.): Das christliche Leben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Friedrich Schleiermacher, Bd. 1 u. 2 (Leske) S. 419–420.
- Pett, Ernst: Thron und Altar in Berlin (Schneemelcher) S. 433.
- Pfnür, Vinzenz: Einig in der Rechtfertigungslehre? (Iserloh) S. 387–390.
- Press, Volker: Calvinismus und Territorialstaat (Böhn) S. 405–407.
- Probeartikel zum Sachregister der Weimarer Lutherausgabe (Abt. Schriften) (Lohse) S. 125–127.
- Poulain (Polanus), V.: Liturgia Sacra (H. Faulenbach) S. 129.
- Reifenberg, Hermann: Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter, Teilbd. 1 (Gamber) S. 370–371.
- Rentinck, Pietro: La Cura Pastorale in Antiochia nel IV Secolo (Ritter) S. 324–326.
- Reuter, Fritz (Hrsg.): Der Reichstag zu Worms von 1521 (Barton) S. 380–385.
- Rohwerder, Max (Hrsg.): Historia Residentiae Walcensis Societas Jesu (Sabisch) S. 134–135.
- Roldanus, Johannes: Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie (Bienert) S. 326–327.

- Roloff, Dietrich: Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben (M. Schmidt) S. 310.
- Rupert von Deutz: s. Haacke, Rh.
- Santschi, Catherine/Roth, Charles: Catalogue des manuscrits d'Abraham Ruchat (Courvoisier) S. 412–413.
- Schäfer, Gerhard (Hrsg.): Landesbischof D. Wurm und der Nationalsozialistische Staat (Vorländer) S. 146–147.
- Schmidt-Clausing, Fritz: Zwinglis Zürcher Protokoll (Hausammann) S. 394 bis 395.
- Schneider, Johannes: Das Gute und die Liebe nach der Lehre Albert des Großen (Jorissen) S. 118–120.
- Schoeps, Hans-Joachim (Hrsg.): Neue Quellen zur Geschichte Preußens im 19. Jahrhundert (Vorländer) S. 139–140.
- Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste, Bd. IV, 1 u. 2 (Jäschke) S. 341–344.
- Schultz, Walter (Bearb.): Die Kirche im Römischen Reich (Schäferdiek) S. 432.
- Schwöbel, Hermann Otto: Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der römischen Kurie im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses (Miethke) S. 121–123.
- Seebaß, Gottfried (Bearb.): Bibliographia Osiandrica (Scheible) S. 400.
- Seidel, Karl Josef: Frankreich und die deutschen Protestanten (G. Müller) S. 390–391.
- Seubert, Josef: Untersuchungen zur Geschichte der Reformation in der ehemaligen freien Reichsstadt Dinkelsbühl (Blaufuß) S. 378–380.
- Sider, Robert Dick: Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian (Fredouille) S. 321–323.
- Stupperich, Robert (Bearb.): Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner, T. 1 (Fast) S. 391–392.
- Watt, J. A.: The Church and the two nations in medieval Ireland (Hennig) S. 347–448.
- Weijenborg, Reinoud: Les Lettres d'Ignace d'Antioche (Staats) S. 101–103.
- Wilhelm Ockham: Scriptum in librum I sententiarum (Miethke) S. 361–363.
- Wittstock, Oskar: Johannes Honterus (Gündisch) S. 396–399.
- Zeller, Winfried: Frömmigkeit in Hessen (G. Müller) S. 98–99.
- Zeschiek, Johannes: Das Augustinerchorherrenstift Rohr und die Reformen in bairischen Stiften vom 15. bis zum 17. Jahrhundert (Tüchle) S. 124–125.
- Zumkeller, Adolar: Hermanni de Scildis O.S.A. (Haacke) S. 363–366.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|--|--|
| Barton, P.: S. 380 | Linde, S. van der: S. 377, 407 |
| Bernards, M.: S. 109, 309 | Löwenich, W. von: S. 377 |
| Bernleithner, S.: S. 302 | Lohse, B.: S. 97, 125 |
| Bienert, W. A.: S. 326 | May, G.: S. 404 |
| Blaufuß, D.: S. 378 | Mecenseffy, G.: S. 374 |
| Böcher, O.: S. 418 | Mehlhausen, J.: S. 385, 401, 420, 426, 433 |
| Böhn, G. F.: S. 405 | Meiners, J.: S. 353 |
| Brecht, M.: S. 373, 392, 413 | Metz, R.: S. 131 |
| Bubenheimer, K.: S. 395 | Miethke, J.: S. 121, 361 |
| Courvoisier, J.: S. 412 | Müller, G.: S. 98, 128, 390 |
| Dassmann, E.: S. 314 | Onasch, K.: S. 409 |
| Fabricius, U.: S. 311 | Peiter, H.: S. 422 |
| Fast, H.: S. 391 | Reinhardt, R.: S. 304 |
| Faulenbach, H.: S. 129, 138, 400 | Riedinger, R.: S. 339 |
| Frank, S.: S. 103 | Ritter, A. M.: S. 313, 324, 331 |
| Fredouille, J.-C.: S. 317, 321 | Sabisch, A.: S. 130, 134, 410 |
| Frend, W.: S. 336 | Schäferdiek, K.: S. 96, 431, 432 |
| Gamber, K.: S. 350, 370 | Scheible, H.: S. 400 |
| Gatz, E.-S.: S. 408 | Schindler, A.: S. 329 |
| Gundermann, J.: S. 305 | Schmidt, M.: S. 310 |
| Gündisch, G.: S. 396 | Schneemelcher, W.: S. 433 |
| Haacke, R.: S. 303, 328, 334, 363, 367 | Schneider, B.: S. 129 |
| Hammans, H.: S. 143 | Schneider, R.: S. 107 |
| Hannik, C.: S. 351 | Schützeichel, H.: S. 368 |
| Hausammann, S.: S. 393, 394, 407 | Seegrün, W.: S. 366 |
| Heil, W.: S. 105 | Selge, K.-V.: S. 399, 432 |
| Hennig, J.: S. 344, 345, 346, 347 | Spuler, B.: S. 408 |
| Hernández, F. M.: S. 416 | Staats, R.: S. 101 |
| Hödl, L.: S. 359 | Stein, A.: S. 306 |
| Hornig, G.: S. 137 | Struve, T.: S. 357 |
| Huber, W.: S. 429 | Stuiber, A.: S. 309 |
| Iserloh, E.: S. 387 | Tandrup, L.: S. 135 |
| Jäschke, K.-U.: S. 341 | Tüchle, H.: S. 124 |
| Jaspert, B.: S. 360, 402 | Ufer, J.: S. 140 |
| Jorissen, H.: S. 113, 118 | Vinay, V.: S. 371, 401 |
| Kohls, E. W.: S. 127, 373 | Vogt, H. J.: S. 99, 323 |
| Kupisch, K.: S. 147 | Vorländer, H.: S. 139, 145, 146 |
| Landau, P.: S. 348 | Wiedenmann, W.: S. 307 |
| Leske, H.: S. 419 | Wolf, H. H.: S. 427 |

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

„Per ordinationem principis ordinetur“

Zum Modus der Bischofsernennung im Edikt Chlothars II.
vom Jahre 614

Von Carlo Servatius

Die Regelung und Handhabung der Bischofswahl ist ein deutlicher Anzeiger dafür, welche gesellschaftlichen Gruppen ihren Einfluß auf die Leitung der Kirche geltend machen wollen; die historische Forschung hat dem Rechnung getragen und die Bischofswahl zum Gegenstand ihrer Untersuchung gemacht. Das Edikt König Chlothars II. vom Jahr 614 erwies sich in diesem Zusammenhang sowohl für profanpolitisch wie auch für kirchengeschichtlich ausgerichtete Arbeiten als interessant, insbesondere deshalb, weil Chlothar II. sich als einziger der fränkischen Könige in einem Edikt – jedenfalls soweit diese überliefert sind – zum Modus der Bischofsernennung geäußert hat. *D. Claude* hat zuletzt die Frage der Bischofsbestellung im Merowingerreich behandelt und davor gewarnt, „die Bedeutung des Edikts für die Bischofswahl“ zu überschätzen.¹ Doch da das Edikt gleichsam die offizielle Reaktion des Königtums auf die Beschlüsse der kurz zuvor beendeten Synode von Paris – und damit auf die Wünsche eines Großteils des fränkischen Episkopats – darstellt, ermöglicht ein inhaltlicher Vergleich der Konzilskanones und der Ediktkapitel Rückschlüsse auf die innen- und kirchenpolitische Stärke des fränkischen Königtums kurz nach Erringung der Alleinherrschaft durch Chlothar II. Eine erneute Beschäftigung mit diesem Thema erscheint daher – besonders im Hinblick auf die terminologischen Fragen, die im zweiten Teil berührt werden sollen – nicht unangebracht. Um die Thematik nicht zu sehr auszuweiten, wird auf die Behandlung des sowohl vom Pariser Konzil als auch im Edikt Chlothars ausgesprochenen Designationsverbotes verzichtet.

Die folgende Gegenüberstellung der die Bischofswahl betreffenden Texte des Edikts und der Synode von 614 läßt schon durch eine Reihe sprachlicher Parallelen den inneren Zusammenhang beider Quellen erkennen, zumal sich

¹ D. Claude, Die Bestellung der Bischöfe im merowingischen Reiche: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte kan. Abt. 49, 1963, S. 51.

ja Chlothar selbst in der Präfatio zum Edikt auf den Pariser Synodalbeschluß beruft.

Edictum Chlotharii

c. 1

ita ut episcopo decedente in loco ipsius, qui a metropolitano ordinari debeat cum provincialibus, a clero et populo eligatur;

si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur; certe si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur.

c. 2

Ut nullus episcoporum se vivente eligat successorem, sed tunc alius ei substituat, cum taliter afficeretur, ut ecclesiam suam nec clerum regere possit. Idemque ut nullus vivente episcopo adoptare locum eius praesumat; quod si petierit, ei minime tribuatur.

(ed. A. Boretius, MGH Capit. I [1883] S. 21)

Synode von Paris a. 614

c. 2

Ut decedente episcopo in loco ipsius ille christo propitio debeat ordinari, quem metropolitani, a quo ordinandus est, cum conprovincialibus suis, clerus vel populus civitatis illius absque ullo commodo vel datione pecuniae elegerint. Quod si aliter aut potestatis subreptione aut quacumque negligentia absque electione metropolitani, cleri consensu vel civium fuerit in ecclesia intromissus, ordinatio ipsius secundum statuta patrum irrita habeatur.

c. 3

Ut nullus episcoporum se vivente alium in loco suo non elegat nec qualiscumque persona illo superstite locum ipsius sub quocumque argumentum vel ingenium adoptare praesumat nec a quemquam debeat ordinare, nisi certe conditionis extiterint, ut ecclesiam suam nec regere valeat...

(ed. F. Maassen, MGH Conc I [1893 Nachdruck 1956] S. 186)

Nach Kanon 2 der Pariser Synode ist Sedisvakanz die Voraussetzung für die Wahl des neuen Bischofs; sie soll vom Metropoliten zusammen mit den Komprovinzialen sowie von Klerus und Volk vorgenommen, Simonie dabei nicht geübt werden; die Weihe schließlich kommt dem Metropoliten zu. Das aktive Wahlrecht wird augenscheinlich vier gleichberechtigten Partnern zugeschrieben – doch der nachfolgende Satz modifiziert diese Aussage sogleich; denn dort werden zwei Fälle aufgeführt, in denen gemäß den „statuta patrum“ die Einsetzung ungültig sein soll: wenn jemand sich durch Gewalt oder irgendeine Nachlässigkeit unter Umgehung der Wahl durch den Metropoliten und unter Nichteinholung des „consensus“ von Bürgern und Klerus den Zugang zum Bischofsamt verschafft. Die Schlüsselposition – die Wahl – wird nur noch dem Metropoliten zugestanden, Klerus und Volk kommt

lediglich noch die Anerkennung oder Ablehnung – beides ist im Konsensrecht enthalten – des Kandidaten zu, die Rolle der Komprovinzialen letztlich bleibt unklar.²

Auch das Edikt geht in seinen Bestimmungen von der Sedisvakanz aus; das Wahlrecht allerdings wird Klerus und Volk zugestanden (wobei diese im Gegensatz zum Konzil nicht auf die Stadt – „civitas“ – beschränkt werden), während die Weihe Aufgabe des Metropoliten und seiner Komprovinzialen ist. Die Bestimmung über die Simonie und die Erwähnung der Fälle, in denen eine Einsetzung ungültig sein soll, entfallen zumindest in dieser direkten Form. Neu hinzugefügt wird hingegen, daß die Weihe nur vollzogen werden darf, wenn der König („princeps“) nach Prüfung der Dignität des Kandidaten den Befehl dazu gibt;³ ebenso neu gegenüber dem Konzilskanon ist der in seiner Bedeutung umstrittene Passus bezüglich der Wahl „de palatio“. Nach diesem knappen Überblick über die Bestimmung soll im folgenden auf ihre Vorgeschichte hingewiesen werden.

Am 3. Februar 528 schreibt Papst Felix IV. an Caesarius von Arles: „quapropter omnium consensu sub observatione venerabilium canonum ordinandum elegite sacerdotem“.⁴ Das Orakelhafte einer solchen Stellungnahme wird deutlich bei der Betrachtung weiterer kirchlicher Äußerungen zu dieser Frage. So bestimmt etwa Kanon 54 des Konzils von Arles,⁵ daß Klerus und Volk den künftigen Bischof aus drei von den Komprovinzialen präsentierten Kandidaten auswählen sollen. Leo I. wünscht in einem Brief, daß bei der Wahl eines Bischofs der Wille aller Kleriker und Bürger erforscht wird⁶ und

² Wohl unrichtig erklärt *C. de Clercq*, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Paris 1936, S. 59 diesen Pariser Kanon, wenn er Klerus und Volk das Recht, den Kandidaten zu designieren, und dem Metropoliten das Approbationsrecht zuschreibt. *P. Cloché*, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens: Le Moyen-âge* 35, 1924, S. 241 und *Claude*, *Bestellung* S. 49 sehen im Kanon 1 des Konzils einen Erfolg des hohen Klerus, besonders des Metropoliten. – Einen Fall, in dem dem Metropoliten bei einer Bischofsnennung eine Art Vorwahlrecht zugeschrieben wird, bietet die 619/20 verfaßte *Vita Maurilii*, ed. B. Krusch, *MGAA IV* 2, 1885 Nachdruck 1961, S. 90 f.: „subito sanctae sedis Turonicae ecclesiae archiepiscopum, cuius et potior erat potestas, Andecavensi ecclesiae pontificem eligere, nuntiatur“ ... An ein Vorstimmrecht ist deshalb hier zu denken, weil auch Klerus, Adel und Volk am Wahlvorgang entscheidend beteiligt waren.

³ Ob mit diesem Passus an ein bloßes Bestätigungsrecht gedacht ist, wie *Claude*, *Bestellung* 50 meint, ist später zu überprüfen. Die Ansicht von *M. Handelsman*, *Le soi-disant précepte de 614: Le Moyen-âge* 36, 1926, S. 163 f., der König bestätige im Edikt das System der Bischofswahl, wie es das Konzil vorsah, dürfte nicht aufrecht zu erhalten sein. Eine unrichtige Übersetzung dieses Paragraphen bietet *F. de Coulanges*, *La Monarchie franque* 612–630, Paris 1881, S. 547: „au décès d'un évêque son successeur sera choisi par les évêques de la province, par le clergé et le peuple de la cité“.

⁴ ed. W. Gundlach, *MGH Epp. III* 1, 1892 Nachdruck 1957, S. 45.

⁵ *Conc. Arelatense anno 452 canon 54*, *Corpus Christianorum Series latina* S. 148, *Concilia Galliae*, Turnholti 1958, S. 125.

⁶ Papst Leo I. an die Bischöfe der Provinz Vienne a. 455 c. 6; J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio* V, Graz 1902 Nachdruck 1960, S. 1148. Vgl. E. Loening, *Das Kirchenrecht im Reich der Merowinger I*, Straßburg 1878, S. 128 Anm. 2 (Zit.: KR).

unter Hinweis auf alte Regelungen fordert er: „qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur“.⁷ Ohne zum Wahlmodus nähere Ausführungsbestimmungen zu erlassen, fordert Papst Cölestin I.:⁸ „nullus invitis detur episcopus.“ Die Situation scheint nicht völlig geklärt, dennoch zeichnet sich schon anhand dieser wenigen Beispiele für die gallische Kirche eine eindeutige Tendenz ab: die Annahme oder Ablehnung eines Kandidaten durch Klerus und Volk soll akzeptiert werden.

Die folgenden Konzilien gehen diesen Weg weiter; das Konzil von Clermont (a. 535) schreibt sogar das Recht der „electio“ den Klerikern und Bürgern zu, der Konsens des Metropoliten zur Person des Kandidaten soll dann eingeholt werden,⁹ drei Jahre später bestätigt das Konzil von Orléans diesen Beschluß;¹⁰ eine am gleichen Ort im Jahr 549 stattfindende Synode erwähnt neben der „electio“ durch Klerus und Volk erstmals die Notwendigkeit, daß die „voluntas regis“ eingeholt werden müsse, nicht einmal mehr von dem Konsensrecht des Metropoliten ist die Rede, er oder sein Stellvertreter hat lediglich mit den Komprovinzialen zusammen die Weihe zu vollziehen.¹¹ Kanon 11 nimmt die oben erwähnte Aussage Cölestins I. wieder auf, daß keiner Gemeinde gegen ihren Willen ein Bischof gegeben werden soll; die freie Wahl von Klerus und Volk wird nun auch noch dadurch abgesichert, daß jeder Bischof, der mit Hilfe mächtiger Personen durch Ausübung von Druck die Zustimmung der Gemeinde erlangt, für immer abgesetzt sein soll.¹²

⁷ Mansi V. col. 1148; der Hinweis auf die alten Regelungen: „non nova constituentes sed vetera renovantes“, Mansi V col. 1145. Damit wurde die Praxis der griechischen Kirche angegriffen, in der schon durch Gregor von Nazianz (Oratio 18 c. 35, ed. Migne PG 35, 1841, col. 1032) und durch die Synode von Laodikäa zw. 341 und 381 c. 13 (Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt ed. E. J. Jonkers, Leiden 1954, S. 88) eine Beteiligung des Volkes an der Wahl abgelehnt wurde; vgl. dazu auch A. Hauck, Die Bischofswahlen unter den Merowingern, Erlangen 1883; es entspricht aber auch nicht völlig den Konzilien von Ankyra a. 314 c. 18, Acta . . ed. Jonkers S. 34, Antiochien a. 341 c. 17 u. 18, Acta . . ed. Jonkers S. 53, und Karthago a. 436 c. 1, Canones apostolorum et Conciliorum I ed. H. Th. Bruns, 1839, S. 141, die das Wahlrecht den Metropoliten und Komprovinzialen und dem Volk nur das Recht der Zustimmung zugestanden. Vgl. *Imbart de la Tour*: Les élections épiscopales dans l'église de la France, Diss. Paris 1891, S. 53.

⁸ J. P. Migne, *Patrologia Latina* 56, S. 579 f.; vgl. Claude, Bestellung 11.

⁹ Conc. Arvernense a. 535 c. 2, ed. F. Maassen, MGH Conc. I, 1893, S. 66: „electione clericorum vel civium, consensu etiam Metropolitanorum“. HF VI 15 S. 285: ein Beispiel für die Einholung der Zustimmung von Metropolit und Komprovinzialen. (Gregor von Tours, HF, wird im folgenden zitiert nach der Ausgabe von B. Krusch und W. Levison in *Monumenta Germaniae Historica Scriptores rerum Merovingicarum* I 1, 1951², unter Angabe von Buch, Kapitel und Seitenzahl; die *Vitae patrum Gregors von Tours* nach der Ausgabe von B. Krusch in MGSS rer Mer I 2, 1885 Nachdruck 1969).

¹⁰ Conc. Aurelianense a. 538 c. 3: „De provincialibus vero ordinandis cum consensu metropolitanorum, cleri et civium iuxta priorum canonum statuta voluntas et electio requiratur.“ MGH Conc. I S. 74.

¹¹ Conc. Aurelianense a. 549 c. 10: „cum voluntate regis iuxta electionem cleri ac plebis sicut in antiquis canonibus tenetur scriptum“, MGH Conc. I S. 103. Der Hinweis auf die alten Kanones bezieht sich wohl nur auf das Wahlrecht von Klerus und Volk.

Aus den Akten des Konzils von Paris (a. 556–573) geht hervor, wie die Wahl geschieht: Klerus und Volk drücken ihre „voluntas“ (ihre Zustimmung zur Person des Kandidaten) in einem „consensus“ aus;¹³ erneut wird nun aber der Konsens von Metropolit und Komprovinzialen zur Weihbedingung gemacht und im ausgesprochenen Gegensatz zum Konzil von Orléans (a. 549) gegen den König ausgespielt: selbst auf Befehl des Königs („principis imperio“, „per ordinationem regiam“) darf niemand gegen deren Willen zum Bischof geweiht werden. Allein, man wagt es nicht, den König selbst bei Zuwiderhandlung mit dem Bann zu bedrohen, doch alle Komprovinzialen, die einen auf solche Weise zum Amt Gekommenen anerkennen, sollen der Exkommunikation verfallen.¹⁴

Kanon 1 der Pariser Synode (a. 614) versucht nun noch einmal, die Rechte der Metropoliten in einem bisher nicht gekannten Ausmaß in den Vordergrund zu stellen. Doch sollte auch im innerkirchlichen Bereich diesem Bestreben der Metropoliten kein Erfolg beschieden sein, denn schon das Konzil von Clichy (a. 626/7)¹⁵ spricht im Kanon 28 nur noch von der Wahl des Volkes und dem Konsens der Komprovinzialen, und die wörtliche Übernahme dieses Kanons in Kanon 25 des Konzils von Reims (a. 627/30) verstärkt diese Tendenz: ein besonderes Vetorecht wird den Metropoliten nicht zugestanden.

Man sieht, die einzige Konstante in der Gesetzgebung der Konzilien ist die Sicherung der freien Wahl durch Klerus und Volk gegenüber dem Einfluß von „potentes personae“, „potestates“ und des Königs selbst. Sogar das dem König weit entgegenkommende Konzil von Orléans (a. 549) gesteht ihm nur ein Vetorecht zu, also ein mehr „negatives Wahlrecht“ und auch nur dieses eine Mal macht man dem König offiziell derartige Zugeständnisse. Innerhalb der Hierarchie selbst ist ein beständiger Kampf um den Einfluß von Metropolit und Komprovinzialen zu verzeichnen.¹⁶

¹² ebda. c. 11: „nullus invitis detur episcopus, sed nec per oppressionem potentium personarum ad consensum faciendum cives aut clerici, quod dici nefas est, inclinentur.“

¹³ Conc. Parisense a. 556–573; Bischof Pappolus von Chartres sagt: „ergo cum me ante aliquot temporis clericorum vel civium Carnotinae civitatis voluntas per consensum . . . elegisset.“ MGH Conc. I S. 147.

¹⁴ ebda. c. 8: „non principis imperio neque per quamlibet conditionem contra metropolis voluntatem vel episcoporum conprovincialium ingeratur“, MGH Conc. I S. 144 f. Erzbischof Leontius von Bordeaux war auf Befehl Chlothars I. bei der Weihe des Bischofs Emerius von Saintes übergangen worden; da er dem Konzil beiwohnte und nach Chlothars I. Tod eine Synode veranlaßte, Emerius wegen unkanonischer Wahl abzusetzen, kann mit Loening, KR II S. 181 geschlossen werden, daß wohl Leontius für diesen Kanon der Pariser Synode verantwortlich zeichnete. Die Initiative des Leontius blieb jedoch ohne Erfolg, da Chlothars Sohn Charibert den Emerius wieder einsetzte; vgl. HF IV 26 S. 157 ff. Leontius wurde für sein Eingreifen vom König zur Zahlung von 1000 Goldgulden verurteilt.

¹⁵ Conc. Clippiacense a. 626/7 c. 28: „quem universalis totius populi elegerit votus, hac comprovincialium voluntas adsenserit“. MGH Conc. I S. 200.

¹⁶ Daß in der Praxis weder die Rechte der Metropoliten noch die der Komprovinzialen zum Tragen kamen, zeigt deutlich der schon erwähnte Fall des Emerius von Saintes, HF IV 26 S. 157 ff.; ebenso die Einsetzung des „dux Austrapius“ durch

Beim Wahlakt sollte nach dem Wunsch von Papst Symmachus ein Visitor anwesend sein,¹⁷ der zusammen mit Klerus und Volk die Wahlurkunde unterzeichnet; während aber das Konzil von Orléans (a. 541) in Kanon 5 die Notwendigkeit der Wahlurkunde eigens betont,¹⁸ wird der Visitor in keinem Konzilsbeschluss erwähnt, so daß angenommen werden muß, daß die gallische Geistlichkeit diesem Wunsch des Papstes nicht nachgekommen ist.

Bezüglich der Weihe setzt das Konzil von Arles (a. 314) für Gallien fest, daß diese von 7, mindestens aber drei Komprovinzialen vorgenommen werden soll;¹⁹ der Weiheort sollte nach dem Wunsch des Konzils von Orléans (a. 541) die zukünftige Bischofskirche sein,²⁰ wenn dies aus gewissen Gründen nicht möglich sei, eine andere Kirche der Provinz; neu ist die Bestimmung, daß die Weihe durch die Komprovinzialen in Anwesenheit des Metropoliten oder zumindest mit seinem Einverständnis vollzogen werden soll.²¹ 549 verstärkt ein weiteres Konzil in Orléans erneut die Position des Metropoliten, denn von nun an kommt ihm oder seinem Stellvertreter die Rolle des Konsekrators im Beisein der Provinzialen zu.²² Im Zusammenhang mit dem Verbot unkanonischer Bischofswahlen überträgt die Synode von Paris (a. 556–573) den Metropoliten und ihren Komprovinzialen die Vollmacht, über die Gültigkeit schon vollzogener Bischofsweihen zu entscheiden; die Bedeutung des Metropoliten ist hierbei durch den Zusatz erhöht worden, daß er nicht einmal alle Komprovinzialen zu einer solchen Entscheidung versammeln muß, er kann auch nur die Nachbarbischöfe berufen, die ihm angenehm sind („quos . . . voluerit“).²³

Chlothar I. wie die des „comes Nicetius“ durch Chilperich: HF IV 18 S. 150 f.; VII 31 S. 350 f. Dazu vgl. Claude, Bestellung 28–33. Die Vita Leobini c. 14 berichtet von dem Einspruch von Bischöfen gegen die Einsetzung des Leobinus durch Childebert, da jener an einem Nasengeschwür gelitten hat; doch setzte Childebert die Weihe durch, MGAA IV 2 S. 74. Bezüglich der Wahl des Metropoliten brachte das Konzil von Orléans a. 533 c. 2, MGH Conc. I S. 62, und ebenso das Konzil von Orléans a. 538 c. 3, MGH Conc. I S. 73, eine Sonderbestimmung, nach der die Komprovinzialen diese mit Einstimmigkeit wählen sollten und Klerus und Volk ein Konsensrecht besaßen. Ein gewisser Einfluß der Komprovinzialen war damit gesichert.

¹⁷ Symmachus an Caesarius von Arles a. 513 Nov. 6: „decretum sine visitoris praesentia nemo conficiat, cuius testimonio clericorum et civium potest unanimitas declarari“. MGH Epp. III 1 S. 39.

¹⁸ Conc. Aurelianense a. 541 c. 5: „in qua per decretum eligitur“, MGH Conc. I S. 88. Vgl. P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Protestanten und Katholiken II, Berlin 1878, S. 317 f.

¹⁹ Conc. Arelatense a. 314 c. 20, Corpus Christianorum Ser. Lat. S. 148, Concilia Galliae S. 13.

²⁰ Conc. Aurelianense a. 541 c. 10: „in sua ecclesia, cui praefuturus est, consecratur“, MGH Conc. I S. 88.

²¹ ebda c. 5: „tamen aut sub praesentia metropolitani aut certe cum eius auctoritate intro provinciam omnino a conprovincialibus ordinetur“.

²² Conc. Aurelianense a. 549 c. 10: „a metropolitano vel, quem in vice sua praemiserit cum provincialibus pontifex consecratur“, MGH Conc. I S. 103 f. Weihe durch den Metropoliten ist belegt bei HF IV S. 232 f.; VII 31 S. 350 f.

²³ Conc. Parisiense a. 556–573 c. 8: „nam de ante actis ordinationibus pontificum ita convenit, ut coniuncti metropolis cum suis conprovincialibus episcopis vel, quos

Wenn nun auch das Pariser Konzil von 614 das Ordinationsrecht allein dem Metropolitene zugestehet, so ist festzustellen, daß in der kirchenrechtlichen Theorie zumindest seine Rolle bei der Weihe während der letzten 300 Jahre kontinuierlich stärker geworden ist. Aber war dies in Wirklichkeit mehr als ein Ehrenrecht, wenn ihm in der Folgezeit der Einfluß auf die Bischofswahl beschnitten wurde, er auf Befehl des Königs bei der Weihe übergangen werden konnte²⁴ oder lediglich den Konsekrationsbefehl des Königs ausführen mußte?²⁵ Deutlicher kann die Diskrepanz zwischen rechtlicher Theorie und Realität kaum zutage treten.

Es ist nun aber festzuhalten, daß die starke Stellung, die Kanon 1 der Pariser Synode (a. 614) dem Metropolitene bezüglich der Bischofswahl einräumt, durchaus nicht im Einklang mit früheren kirchlichen Bestimmungen steht; zwar ist bei der Entwicklung des Weiherechts eine gewisse kontinuierliche Steigerung der erzbischöflichen²⁶ Gewalt zu verzeichnen, doch die Zuerkennung des alleinigen Wahlrechtes, das damit einer Designation²⁷ gleichkäme, stellte ein absolutes Novum dar und der Hinweis auf die alten Kanones war – wenn er nicht nur ein Topos sein sollte – eine Täuschung. Demgegenüber bietet der erste Teil von Capitulum 1 des chlotharischen Ediktes eine Rückbildung des Erennungsvorganges auf frühere kanonische Formen, nämlich auf die Wahl durch Klerus und Volk mit anschließender Weihe durch Metropolit und Komprovinzialen.²⁸ Doch kommt anschließend erst

vicinos episcopos eligere voluerit, in loco, ubi convenerit, iuxta antiqua statuta canonum omnia communi consilium et sententia decernantur.“ MGH Conc. I S. 145.

²⁴ Sigibert I. befahl die Weihe des Bischofs von Chateaudun durch den Erzbischof von Reims statt durch den zuständigen von Sens, HF VII 17 S. 338. Vgl. auch HF IV 35 S. 168, wo Sigibert den Bischof Avitus von Clermont in seiner Gegenwart unter Verletzung der kanonischen Form weihen läßt. Dagobert I. schreibt dem Erzbischof von Bourges sogar den Tag vor, an dem Desiderius von Cahors geweiht werden sollte. Vita Desiderii c. 13 ed. B. Krusch, MGSS rer Mer IV, 1902, S. 571. Vgl. auch HF IV 26 S. 157: Chlothar I. läßt Emerius von Saintes in Abwesenheit des Metropolitene weihen.

²⁵ Vgl. etwa Marculf Formulae I 6, ed. K. Zeumer, MGH Formulae, 1886, S. 46. F. Beyerle, Das Formelbuch des westfränkischen Mönches Marculf und Dagoberts Urkunde für Rebais a. 635, Deutsches Archiv 9, 1951, S. 46, datiert die Entstehung des Formelbuches im Anschluß an *Levillain*, Le formulaire de Marculf et la critique moderne, Bibliothèque de l'Ecole de Chartes 74, 1923, S. 21 ff., in die Mitte des 7. Jahrhunderts.

²⁶ F. de Coulanges, Monarchie 513 Anm. 1 nennt fälschlicherweise für ein singuläres Vorkommen des erst am Ende des 7. Jhdts. im fränkischen Reich gebräuchlich werdenden Terminus „archiepiscopus“ (vorher metropolitanus) den Kanon 6 des Konzils von Maçon a. 583; doch hat lediglich der Codex Vaticanus 3827 fol. 116 diesen Begriff; da dieser Codex jedoch erst aus dem 10.–11. Jhd. stammt, (MGH Conc. I S. XV) und die übrigen von Maassen seiner Edition zugrunde gelegten Handschriften, die wesentlich früher entstanden sind (vgl. ebda. S. XIV f.) einheitlich „episcopus“ haben, ebda. S. 155, muß gefolgert werden, daß der Schreiber der Konzilskanones von Maçon im Cod. Vat. 3827 fol. 116 den Terminus „episcopus“ durch den hier sachlich richtigen „archiepiscopus“ ersetzt hat.

²⁷ Vgl. unten zur Terminologie.

²⁸ H. Barion, Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters 1963³, S. 242 wirft in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob der König damit kirchliches

der eigentliche Gegenschlag gegen die kirchliche Hierarchie, mit dem Chlothar ebenso wie das Pariser Konzil die bislang geltenden kanonischen Normen überschritten hat; denn er beansprucht für den König das Recht, das die Kanones den Metropolitane und Komprovinzialen vorbehalten haben, nämlich den Gewählten auf seine Dignität zu prüfen; erst wenn diese festgestellt ist, darf die Weihe auf Befehl des Königs vollzogen werden.²⁹ Die Textstelle gibt keinen Anlaß zur Vermutung, daß sich diese Prüfung etwa nur auf die Eignung für die weltlichen Aufgaben des Bischofs beziehen würde.

Der zweite Teil des ersten Capitulum ist nun seit jeher rege diskutiert worden; man sah für die „electio de palatio“ zwei Möglichkeiten: einmal, daß Klerus und Volk ein Mitglied des Hofstaates oder Hofklerus zu ihrem Bischof wählen könnten³⁰ und zum anderen, daß der König einen seiner

Recht ändere und schließt, es sei nicht „Änderung sondern Wiedergabe kirchlichen Rechts“, denn der c. 1 des Konzils sei eine Neuerung gegenüber früheren Statuten, der König dagegen Wahrer des Kirchenrechts. „Der König betont noch schärfer als die Bischöfe die Übereinstimmung mit den alten Vorschriften, denen folgend er dem Episkopat das Wahlrecht nicht zugesteht“. – Diese Schlußfolgerung ist jedoch bestimmt durch ein statisches Rechtsdenken, nimmt also einer Synode, einer rechtsetzenden und rechtsprechenden Instanz die Möglichkeit, sich auch gegen frühere Rechtsnormen auszusprechen; der bei Konzilsentscheiden häufig zu beobachtende Hinweis auf die „antiqui canones“ versieht zwar eine solche Entscheidung mit besonderer Autorität, besagt aber doch umgekehrt nicht, daß zumindest in juridischen Fragen auch eine Entscheidung gegen „antiqui canones“ zustande kommen könnte; anders wäre die Entwicklung des kirchlichen Wahlrechts wohl nicht denkbar (für dogmatische Fragen ist die Problemlage schwieriger). Von daher gesehen greift Chlothar II. sehr wohl in kirchliches Recht ein, indem er zu erkennen gibt, daß eine nach dem Modus des Pariser Konzils zustande gekommene Bischofsernennung vom Königtum nicht anerkannt wird, sondern daß die königlichen Ausführungsbestimmungen maßgebend sind – anders kann das Edikt doch nicht verstanden werden. Formal mag es richtig sein, daß mit dem Edikt kein „canon“ aufgestellt wird, materiell aber ist doch damit ein von der Kirche zu beachtendes und tief in ihre Selbstverwaltung eingreifendes Recht gesetzt. Völlig unverständlich ist letztlich, wenn Barion schließt: „Nachdem so die Forderungen der Kirche im wesentlichen anerkannt sind . . .“, denn wo konkretisiert sich denn für die damalige Zeit die Kirche wenn nicht im Willen der Hierarchie, gegen die Chlothar II. doch gerade entscheidet?

²⁹ Eine Begründung für diese Deutung des capitulum wird unten gegeben, vgl. auch Anm. 73.

³⁰ E. Vacandart, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens*, *Revue des questions historiques* 63, 1898, S. 167. Vacandart schließt sich sehr stark an Hauck, *Bischofswahlen*, an, zumindest entspricht Vacandart S. 161–175 exakt Hauck S. 43–51, sogar Anmerkungen weisen frappierende Ähnlichkeit auf: Vacandart S. 168 Anm. 1 = Hauck S. 46 Anm. 155. Cloché, *élections* S. 238–250 setzt sich sehr kritisch mit Vacandart auseinander, der in Konzil und Edikt einen Sieg für die Freiheit der Kirche sehen will. Vgl. auch G. Weise, *Königtum und Bischofswahl im fränkischen und deutschen Reich vor dem Investiturstreit*, 1912, S. 8 Loening KR II S. 182 Anm. 2 meint, „eligere“ werde vom König überhaupt nicht gesagt, (und daher müsse zu „eligere“ ergänzt werden: „a clero et populo“) wogegen Hauck, *Bischofswahlen* S. 46 f. und H. von Schubert, *Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reich Chlodwigs*, *Histor. Bibliothek* 26, 1912, S. 151 Anm. 2 unter Angabe von HF IV 26 S. 158, VIII 39 S. 406, IX 31 S. 526 und Vita Eptadii, ed. B. Krusch, *MGSS rer Mer III*, 1896, S. 189, den Gegenbeweis antreten (unrichtig ist der Hinweis auf HF VI 6). Dennoch zieht Hauck den Schluß: „allein in der Sache hat, wie mir scheint, Loening recht“, denn Chlothar II. habe mit dem Edikt

Hofbeamten ernenne.³¹ Wir werden später auf diese Frage noch einmal eingehen müssen. Des weiteren ist auffällig, daß Chlothar in seinem Edikt das vom Konzil ausgesprochene Verbot der Simonie zumindest in dieser Form nicht aufnimmt; welche Rolle aber spielten fränkische Könige bei der simonistischen Vergabe von Bistümern?

gegenüber dem im Frankenreich bekannten Indigenatsrecht, vgl. Papst Cölestin I. an die Bischöfe der Provinzen Vienne und Narbonne 428 Juli 26, JK, 1885, nr. 369 und Papst Leo I. an die Bischöfe der Provinz Vienne a. 455 c. 6, JK nr. 407, eine Ausnahmebestimmung festsetzen wollen, eine Meinung, der von Schubert a.a.O. widerspricht: „es hätten die Väter sich gewiß nicht gescheut, auch hier ihre Ansicht deutlich zu äußern, wenn es für sie wichtig gewesen wäre, so wie es die Synode von Reims 627/30 für gut hielt, den Satz auszusprechen.“ Zu dieser Auseinandersetzung ist zu sagen:

1) Cölestin selbst hat schon eine Ausnahmeregelung zur Durchbrechung des Indigenatsrechts erwähnt, wenn nämlich im Diözesanklerus kein geeigneter Kandidat vorhanden wäre („si de civitatis ipsius clericis . . nullus dignis . . potuerit reperiri“); in einem solchen Fall wäre z. B. auch die Wahl eines Hofbeamten erlaubt, ohne gegen altes Recht zu verstoßen.

2) v. Schubert läßt bei seiner Argumentation die Tatsache unberücksichtigt, daß das Edikt zeitlich später liegt als das Konzil (vgl. praefatio des Edikts und Datierung); der Vorstoß Chlothars gegen das Indigenatsrecht ist also erst nach dem Konzil erfolgt, ein eventueller Widerspruch der Bischöfe konnte also nicht mehr in die Konzilsakten aufgenommen werden. Was ist aber naheliegender, als daß von kirchlicher Seite auf den nachfolgenden Konzilien von Clichy a. 626 c. 28, MGH Conc. I S. 200, und Reims a. 627/30 c. 25, MGH Conc. I S. 206, dieses Recht erneut betont wird: „ut decedente episcopo in locum eius non alius subrogatur nisi loci illius indigena“. Erst nachdem die Durchbrechung des Indigenatsrecht, die ja sowohl geschah, wenn Klerus und Volk, als auch wenn der König einen Hofbeamten wählten, von Chlothar II. mit staatlicher Rechtsgeltung versehen worden war, sahen sich die Bischöfe genötigt, dagegen zu protestieren. Einem staatlichen Rechtssatz wurde mit einem kirchlichen widersprochen.

Barion, Synodalrecht S. 243 sieht in dieser Bestimmung nur einen Sonderfall des allgemeinen Wahlrechts von Klerus und Volk.

³¹ K. Voigt, Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit, 1936 Nachdruck 1965, zieht zur Begründung dieser Ansicht zwei Quellen aus karolingischer Zeit heran: Synode von Valence a. 855 c. 7, Mansi XV, Graz 1902 Nachdruck 1960, S. 7, wenn ein Kleriker aus dem Hofdienst genommen wird, sollen „cuius vita . . deinde cuius sententiae“ geprüft werden; dies setzt Voigt mit dem „meritum personae et doctrinae“ des Edikts gleich. Die zweite Quelle ist ein Brief, Erzbischof Wenilo's von Sens an den Erzbischof von Lyon, ed. E. Dümmler, MGH Epp. VI, 1925, S. 72 ff., im Auftrag Karl des Kahlen: Karl hatte einen Bischof „ex palatio honorabilioribus“ ernannt und bezeichnete es als „non noviciū . . aut temerarium“. So treffend diese Parallelen sind, so sollte doch zuerst versucht werden, die Quellen aus der Terminologie ihrer Zeit heraus zu interpretieren, als allein 250 Jahre jüngere Beweisstücke heranzuziehen . . . Loening KR II S. 182 Anm. 2, den Voigt S. 245 Anm. 20 als Befürworter der Annahme einer „electio“ anführt, lehnt diese gerade ab (vgl. oben Anm. 27); Clouché, élections S. 243 hält zwar beide Meinungen für gleichgewichtig, neigt aber doch dazu, im Edikt die Reservation der Ernennung eines Hofbeamten durch den König zu sehen. „Pour toute candidature de non-palatin aurait subsisté . . le droit électoral du clergé et des fidèles“. V. Schubert, Staat und Kirche S. 151 Anm. 2; G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte II 2, 1953⁴, S. 61 ff.; Hinschius KR II S. 518 Anm. 7 und Handelsman, précepte S. 163, sehen hier ebenfalls ein Nominationsrecht des Königs. Der Auffassung v. Schuberts, Staat und Kirche S. 151 Anm. 2, an eine Wahl durch

Simonistische Vergabe von geistlichen Ämtern in ihren vielfältigen Formen war im Frankenreich eine weitverbreitete Erscheinung;³² das Konzil von Tours (a. 567) sah sich deshalb zur Feststellung veranlaßt, daß jeder Bischof, der für die Ordination von Klerikern Geld fordere und umgekehrt jeder, der seine Ordination durch Geldgeschenke erlangen wolle, nicht nur ein Sakrileg begehe sondern Häretiker und somit – per definitionem – aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen sei;³³ demzufolge taucht in sehr vielen Quellen seit der Mitte des 6. Jahrhunderts der Terminus „simoniaca haeresis“ auf.³⁴

Bei diesem Befund ist es umso auffälliger, daß Gregor von Tours in seinen „Fränkischen Geschichten“ im Zusammenhang mit simonistischen Handlungen niemals von Häresie spricht; Häresie ist in seiner Terminologie eine Irrlehre, wie etwa die der Arianer („haeresis Arianorum“)³⁵ und steht für ihn im ausgesprochenen Gegensatz zum katholischen Glauben,³⁶ während Simonie ein Vergehen ist, das sich ja gerade Katholiken zuschulden kommen lassen. Gregor beschränkt sich darauf, den konkreten Vorgang zu beschreiben, meist in den gleichen Redewendungen: „oblatis multis muneribus, in episcopatu successit“,³⁷ „multi munera offerunt“,³⁸ „offerentes multa, plurima promittentes“,³⁹ „vendere aut comparare sacerdotium“. ⁴⁰ Nirgends geht hervor, daß

Klerus und Volk sei deswegen nicht zu denken, weil durch die Wahl das „Urteil über die Würdigkeit des betreffenden bereits gesprochen“ und eine dahingehende Prüfung durch den König nicht mehr notwendig sei, widerspricht Barion, Synodalrecht S. 243 wohl richtig mit folgendem Argument: grundsätzlich habe der König vor Ausstellung des Konsekrationsdekrets den Kandidaten geprüft.

³² Schon 470 spielte bei der Wahl des Bischofs von Chalons Simonie eine Rolle und auch fast alle fränkischen Könige machten sich in der Folge dieses Vergehens schuldig. Einzelne Nachweise bei Claude, Bestellung S. 40–47; Hauck, Bischofswahlen S. 25–28; Loening KR II S. 184 ff.; de Coulanges, Monarchie S. 560 ff. mit Beispielen aus den Viten. Selbst der burgundische König Gunthram, der HF VI 39 S. 309 f. zufolge die simonistische Vergabe ablehnte, hat nach HF VI 7 S. 276 f. Bisümer simonistisch besetzt.

³³ Conc. Turonense a. 567 c. 28: „nullus episcoporum de ordinationibus clericorum praemia praesumat exigere, quia non solum sacrilegium sed hereticum est... Non ordinandum clericum, qui... pecuniam offert sacerdoti (so auch Gregor I. an Vergilius von Arles a. 595, ed. P. Ewald–L. M. Hartmann, MGH Epp. I, 1887 Nachdruck 1952, S. 368 ff.). Gregor von Tours läßt die Simonie unter König Theuderic beginnen: Vitae patrum VI 3 S. 232. Wahl ohne Simonie: HF IV 35 S. 167 f.

³⁴ Vgl. H. Meier-Welcker, Die Simonie im frühen Mittelalter: Zeitschrift für Kirchengeschichte 64, 1952–53, S. 64. Auch in den Briefen Gregors I. findet sich dieser Terminus, MGH Epp. I. S. 368 ff., 374, ed. L. M. Hartmann, MGH Epp. II, 1899 Nachdruck 1957, S. 323, ebenso verwenden diesen Begriff: Vita s. Bathildis, MGSS rer Mer II S. 488; Vita Eligii II 1, MGSS rer Mer IV S. 694.

³⁵ HF II 31 und 34; S. 77 f. und 81 f.

³⁶ HF V 38 S. 243 f.: man solle von der trügerischen Irrlehre (sc. Arianismus) lassen und den wahren katholischen Glauben erkennen.

³⁷ HF III 2 S. 98 f.

³⁸ HF VI 39 S. 309 f.; vgl. HF VIII 22 S. 388.

³⁹ HF IV 35 S. 167 f.; an dieser Stelle ist besonders der Gegensatz zwischen Verdienst und Bestechung deutlich: „Eufasius... species magnas... misit, ut scilicet, quod meritis obtinere non poterat, praemiis obtineret.“ Die Bestechungsgabe wird als „species, munus“ oder „praemium“ bezeichnet.

Gregor mit einer derartigen Praxis einverstanden wäre, doch die stärkste Verurteilung, die er ausspricht ist die, daß solches Tun „iniquum“ sei.⁴¹

Im Normalfall spielt sich der Vorgang so ab, daß die von Klerus und Volk bestimmten Kandidaten dem König Geld anboten, um von ihm das Konsekrationsdekret zu erhalten,⁴² jedoch konnte der König auch einen von der Gemeinde nicht vorgeschlagenen Bewerber einsetzen, weil dieser ihm große Geldsummen versprach.⁴³ Die Bestechungssummen waren zum Teil recht groß, an einer Stelle wird von 1000 Goldstücken berichtet.⁴⁴ Von einem anderen Fall weiß Gregor, in dem der Bischof von Rodez, Dalmatius, dem König testamentarisch ein Geldgeschenk („exenium“) vermachte, damit dieser einen bestimmten Kandidaten nicht einsetze.⁴⁵ Daneben kam aber auch vor, daß man die Wähler selbst zu bestechen versuchte;⁴⁶ um all diesen Möglichkeiten zu begegnen, ordneten die Konzilien von Orléans (a. 538 und 549) vor der Bischofsweihe eine Prüfung an, ob Wahl und Ausstellung des Konsekrationsdekrets ohne Simonie erfolgt seien.⁴⁷ „Die Simonie wird also auf den Wahl- und Bestätigungsvorgang bezogen, auch ohne Vollzug der Konsekration!“⁴⁸ Der oben erwähnte Beschluß des Konzils von Tours ist also dahingehend erweitert worden, daß das Anbieten oder Fordern von Geld oder Geldeswert während jedes einzelnen Vorganges der Bischofsnennung (Wahl, Einsetzung, Weihe) als simonistische Handlung gelten sollte.

Die führende Rolle im Kampf gegen die Simonie spielten die römischen Bischöfe, die sich brieflich in die Auseinandersetzung einschalteten. Für unseren Zeitraum sind besonders die Briefe Gregors des Großen von Bedeutung, die dieser an den gallischen Episkopat und an die Könige schrieb. Sein Brief

⁴⁰ Vgl. *Vitae patrum* VI 3 S. 232: „Iam tunc germen illud fructificare coeperat, ut sacerdotium aut vinderetur a regibus aut compararetur a clericis“. Ähnlich HF VI 39 S. 309 f.

⁴¹ *Vitae patrum* VI 3 S. 232.

⁴² HF III 2 S. 98 f.; VIII 22 S. 388; *Vita Sulpicii* c. 13, MGSS rer Mer IV S. 372 f.

⁴³ HF VIII 22 S. 388.

⁴⁴ HF IV 35 S. 167 f.; vgl. *Vita Sulpicii* c. 13, MGSS rer Mer IV 372 f.: „cum infinitis auri argentique ponderibus regi intulerant consensum...“ Allerdings wäre immerhin möglich, daß man durch die Größe der angegebenen Bestechungssumme lediglich charakterisieren wollte, um welch großes Vergehen es sich bei der Simonie handelte.

⁴⁵ HF V 46 S. 256 f.

⁴⁶ Sidonius Apollinaris *Epistula* 25, ed. C. Luetjohann, MGAA VIII, 1887 Nachdruck 1961, S. 76; vgl. Claude, *Bestellung* S. 14 u. 40. Versprochen wird hier Kirchengut.

⁴⁷ Conc. Aurelianense a. 538 c. 5, MGH Conc. I S. 174 f.; Conc. Aurelianense a. 549 c. 10, MGH Conc. S. 103; vgl. Loening KR II S. 184 Anm. 1 und im Anschluß an diesen Meier-Welcker, *Simonie* S. 71. Aber dennoch ist in keinem der Fälle, in denen der König offensichtlich auf Bestechung hin ein Bistum vergab, eine Weihe deswegen für ungültig erklärt worden. Wenn ein Bischof im Verdacht stand, Geld angenommen zu haben, ist eine Anklage allerdings leichter gewesen: so mußte sich Remigius von Reims gegenüber seinen Mitbischöfen gegen den Vorwurf der simonistischen Weihe eines Klerikers verteidigen: „Ego Claudium presbyterum feci non corruptus praemio sed praeellentissimi regis testimonio“. MGH Epp. II S. 144.

⁴⁸ Meier-Welcker, *Simonie* S. 71.

an Vergilius von Arles vom 12. August 595⁴⁹ schildert die Situation und zugleich die päpstliche Hilflosigkeit sehr deutlich:⁵⁰ keiner empfangen in Gallien die heiligen Weihen ohne simonistisches Vergehen, Hilfe könne nur noch von König Childebert kommen, der diese Sünde von Grund auf aus seinem Reiche verbannen solle; es scheint, als habe Gregor wenig Hoffnung gehabt, daß Bischöfe, die selbst simonistisch zum Amt gelangt sind, eine Änderung herbeiführen könnten. Wenige Tage später, am 15. August, schrieb Gregor einen Brief ähnlichen Inhalts an Childebert,⁵¹ in dem er diesen persönlich aufforderte, sich für die Beseitigung dieses Mißstandes einzusetzen. Auch ein Schreiben vom September 597 an Königin Brunhilde⁵² sucht bei dieser die Bereitschaft zu wecken, sich mit eigener Person für die Erfüllung der päpstlichen Wünsche einzusetzen; nur wer durch Leben und Sitte seine Würdigkeit unter Beweis gestellt hat, soll durch Wahl („eligatur“) zum Bischofsamt oder anderen Ämtern zugelassen werden, nicht aber, wer dies durch Geldmittel oder unter dem Schutz von einflußreichen Personen oder seiner Verwandten erreichen will. Damit aber hat Gregor an einen besonders wunden Punkt gerührt, denn von Brunhilde selbst ist bekannt, daß auf ihren Befehl der Bischof von Rodez und der von Auxerre⁵³ ohne vorhergehende Wahl eingesetzt wurden, und auch in der Vita des heiligen Eligius wird der Zeitraum von der Regierung Brunhildes bis zu Dagobert I. als „Blütezeit“ der Simonie

⁴⁹ MGH Epp. I S. 369 f. . . „quod in Galliarum vel Germaniae partibus nullus ad sacrum ordinem sine commodi datione perveniat“, S. 369 . . . „necesse est, ut vestra fraternitas praecellentissimum filium nostrum Childebertum regem ammonere studeat, ut huius peccatum macculans a regno suo funditus repellat“, S. 370.

⁵⁰ HF V 20 S. 227 f. ist ein gutes Beispiel für die Abhängigkeit des fränkischen Klerus vom König: Bischöfe müssen König Gunthram um Erlaubnis bitten, in Rom ihre Absetzung vom Papst revidieren zu lassen. – Auch der gallische Episkopat konnte zumeist nur brieflich in Rom anfragen, so der päpstliche Vikar Caesarius von Arles, wie man mit Bischöfen verfahren solle, die ihr Amt durch Simonie erlangt hätten, MGH Epp. III S. 38.

⁵¹ MGH Epp. I S. 374: „... nobis est nuntiatus, quod sacri ordines per simoniacam heresim, id est accepto praemio, conferantur“. Die Weihe würde „non meritis, sed pretio“ erlangt und da dies ein „pestiferum“ und „detestabile facinus“ sei, solle Childebert die simonistische Praxis in seinem Reich verhindern.

⁵² MGH Epp. II S. 6; die Termini sind: „non ex datione pecuniae vel quarumlibet patrocini personarum seu proximitatis iure...“ soll jemand Bischof werden „sed ille... quem dignum vita et mores ostenderunt“. Diese drei Möglichkeiten, unrechtmäßig zum Amt zu gelangen, entsprechen sachlich dem, was Gregor I. in einer Homilie zu Mt 10, S. 5–10, Migne PL 76, 1857, col. 1092, „munus ab obsequio, munus a manu und munus a lingua“ nennt. Auch der von Gregor verwandte Begriff „commodum“, vgl. Anm. 49, besagt, daß Simonie nicht nur durch Geldmittel sondern auch durch sonstige Arten von Begünstigung begangen werden kann. Dies dürfte auch der Sinn des Kanon 1 des Pariser Konzils von 614 sein, wo es heißt: „ut... absque ullo commodo vel dacione pecuniae elegerint“. Damit ist eine erneute Erweiterung des Simoniebegriffs festzustellen: neben den Wählern, dem einsetzenden König, den konsekrierenden Bischöfen und natürlich dem Amtskandidaten machen sich auch alle die der Simonie schuldig, die durch Begünstigung oder Druck ihrem Günstling ein Amt verschaffen.

⁵³ Fredegarii Chronicon IV 19: „... episcopatum Autissiodorensis faciente Brunhilde assumpsit“, ed. B. Krusch, MGSS rer Mer II, 1888 Nachdruck 1956, S. 128 und HF VI 38 S. 309.

geschildert.⁵⁴ Auch die Provinzstatthalter müssen zu den „*potentes personae*“ gerechnet werden, die ihren Einfluß auf die Bischofsernennungen geltend machen.⁵⁵ Daneben war die Erwähnung der Begünstigung durch Verwandte sehr naheliegend, wenn man daran denkt, daß Gregor von Tours selbst sich rühmt, daß (mit nur 5 Ausnahmen) seine Vorgänger als Bischöfe von Tours mit seiner Familie verwandt gewesen seien;⁵⁶ sein Bruder habe den Bischofsitz in Clermont inne,⁵⁷ die Familie seiner Mutter besetze erblich den Stuhl von Langres⁵⁸ und in Lyon sei sein Großonkel Nicetius Bischof.⁵⁹ In Nantes wurde Nonnichius, ein Vetter von Bischof Felix, dessen Nachfolger, nachdem Gregor von Tours sich geweigert hatte, noch zu Felix' Lebzeiten dessen Nefen zu weihen.⁶⁰ Häufig folgte ein Bruder des Verstorbenen nach, so in Cahors, Clermont und Meaux,⁶¹ und in Rodez ging das Amt vom Großvater auf den Enkel über:⁶² Bischofssitze waren in den Händen von Familiendynastien.⁶³

Nachdem sich Gregors Aufforderungen an die Könige zu einer persönlichen Intervention als erfolglos erwiesen hatten, wechselte er seine Taktik und ging, beginnend mit dem Brief an Brunhilde vom Juli 599,⁶⁴ dazu über, die Könige nur noch zur Einberufung eines Konzils aufzufordern, das sich die Abschaffung der Mißstände zum Ziel machen sollte. Es gab ja immerhin einige Beispiele in der fränkischen Geschichte, daß Bischöfe sich nicht scheuten, die Könige wegen persönlicher Verfehlungen mit dem Bann zu bedrohen oder sie gar zu exkommunizieren: so Bischof Avitus gegenüber Chlodomer,⁶⁵ Bischof Germanus bannte Charibert I.,⁶⁶ Nicetius von Trier exkom-

⁵⁴ Vita Eligii II 1, MGSS rer Mer IV S. 695: „Sed crudeliter in diebus illis simoniaca haeresis pullulabat in urbibus et cunctis finibus regni Francorum, maximeque de temporibus Brunhilde infelicissimae reginae usque ad tempora Dagoberti regis violabat hoc contagium fidem catholicam“.

⁵⁵ HF VI 7 S. 276: ... „Albinus ex praefecto per Dinamium rectorem provinciae extra regis consilium suscepit episcopatum“.

⁵⁶ HF V 50 S. 263. Zur Verwandtschaft Gregors von Tours vgl. K. F. Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Freiburg i. Br. 1948, 112 f, 118 und Stammbaum III.

⁵⁷ HF IV 5 S. 138 f.

⁵⁸ HF III 15 S. 112 (Gregorius 506/7; Tetricius 539/40).

⁵⁹ HF V 5 S. 201; Nicetius war der Nachfolger seines Onkels Sacerdos (vor 552). In Uzès erscheint Ferreolus als Nachfolger seines Onkels Firminus († 552; AASS Oct. V S. 640).

⁶⁰ HF VI 15 S. 285.

⁶¹ HF X 26 S. 519; Vita Desiderii c. 13, MGSS rer Mer IV S. 571; Vita Boniti c. 5, ed. B. Krusch, MGSS rer Mer VI, 1913, S. 121.

⁶² Vgl. Loening KR II S. 223.

⁶³ Es handelte sich dabei häufig um senatorische Familien; damit wurde eine Tradition aus der römisch-heidnischen Zeit weitergeführt, in der die Adelsfamilien regelmäßig das Amt des Pontifex besetzten. Vgl. F. de Coulanges, Monarchie S. 535 und Stroheker, Adel S. 118 ff. Zur Bedeutung des merowingischen Adels für das Klosterwesen vgl. F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich, München-Wien 1965, bes. S. 534 f.

⁶⁴ MGH Epp. II S. 195; vgl. auch MGH Epp. II S. 323 (an Chlothar II. a. 601) und MGH Epp. II S. 319 (an Theuderich a. 619).

⁶⁵ HF III 6 S. 101 f.

munizierte Theuderich I. und Chlothar I.,⁶⁷ das Konzil von Baine drohte Chilperich mit dem Bann,⁶⁸ Königin Marcofeva, die Frau Chariberts⁶⁹ und Chilperichs Sohn Merovech⁷⁰ wurden ebenfalls gebannt. Vielleicht waren die Voraussetzungen beim fränkischen Episkopat doch nicht so schlecht wie oben vermutet?

Doch auch diese Bemühungen blieben zunächst ohne Erfolg, das gewünschte Konzil kam nicht zustande, eine weitere dahingehende Bitte Gregors I. gegenüber Chlothar II. vom Juni 601⁷¹ brachte kein besseres Ergebnis. Erst als mit der Erringung der Alleinherrschaft durch Chlothar II. wieder etwas Ruhe in das durch politische Wirren bewegte Gallien kam, konnte 614 ein Nationalkonzil in Paris zusammentreten und das Verbot der Simonie erneuern. Verschoß Chlothar nun wirklich, wie es auf den ersten Blick aussieht, sein Ohr gegenüber diesen Bestimmungen? Unsere Untersuchung über die Absichten Gregors des Großen hat ergeben, daß er jede Art von simonistischer Bestellung ausschließen will zugunsten von Personen, die das Bischofsamt durch ihre Lebensführung⁷² und ihre Kenntnis in der theologischen Lehre verdienen.⁷³ Und gerade dies nun wird im Edictum Chlotharii c. 1 aufgenommen und bestätigt, zwar direkt nur im Hinblick auf die Wahl „de palatio“, aber nichts spricht dagegen, daß gerade diese Kriterien bei der im Satz vorher erwähnten Prüfung des Kandidaten auf seine Dignität hin angewandt werden sollen; würdig, das Bischofsamt zu übernehmen, ist eben im Sinne Gregors, wer sich durch seine Lebensführung und Lehrkenntnisse auszeichnet. So scheint sich denn auch Chlothar II. dem Simonieverbot anzuschließen, aber eben nicht in der Sprachform des Konzils, sondern in der Gregors I.

Ob Chlothar sich nun faktisch an seine Bestimmungen hielt oder ob, wie die Vita Eligii⁷⁴ meint, auch zu seiner Zeit simonistische Vergabe der Regelfall war, ist aufgrund der schlechten Quellenlage nicht auszumachen; der hl. Bathilde wird zwar in ihrer Vita zugeschrieben,⁷⁵ daß erst unter ihrer Regierung die Simonie beseitigt worden wäre, wodurch nun die Aussage der Vita Eligii bestätigt würde; da aber andererseits von Dagobert I. berichtet

⁶⁶ HF IV 26 S. 157 ff.

⁶⁷ Vitae patrum XII 2 S. 279.

⁶⁸ HF V 49 S. 258.

⁶⁹ HF IV 26 S. 157 ff.

⁷⁰ HF V 14 S. 207 f. und V 18 S. 216 ff.

⁷¹ MGH Epp. II S. 323: „Praeterea pervenit ad nos, quod sacri illic ordines cum datione pecuniae conferantur, et vehementer affligimur, si ad Dei dona non meritis acceditur, sed praemiis prosilitur“. Es folgt die Aufforderung zur Einberufung eines Konzils. Weitere Antisimoniebriefe Gregors I. sind angegeben bei Voigt, Staat und Kirche S. 296 Anm. 201.

⁷² Vgl. oben Anm. 48.

⁷³ Gregor an Childebert 595 Aug. 15, MGH Epp I S. 374: „est qui discipulus non fuit, inconsiderata ambitione magister efficitur; et quoniam quod possit docere non didicit, sacerdotium tantummodo gerit in nomine; nam laicus in sermone perseverat et in opere.“ Vgl. dazu H. Hürten, Gregor d. Gr. und der mittelalterliche Episkopat: ZKG 1962, 16–41 bes. 27.

⁷⁴ Vita Eligii II 1, MGSS rer Mer IV 695.

⁷⁵ Frau Chlodwigs, des Sohnes Dagoberts I., Regentin a. 657, MGSS rer Mer II S. 488 „ut prefata domna Bathildis hoc impium nefas prohiberet, ut nullus praemium pro percipiendis sacris gradibus omnino intercurreret“.

wird, er habe zwar im ersten Teil seiner Regierungszeit einen frommen Lebenswandel geführt, habe sich dann jedoch zu Säkularisationen von Kirchengut hinreißen lassen,⁷⁶ ist es ebenso gut möglich, daß erst unter Chlothars Sohn die Simonie wieder üblich wurde.

Die beiden einzigen, mit einiger Sicherheit Chlothar II. zuzuschreibenden Bischofseinsetzungen sprechen von einer vorhergehenden Wahl durch Klerus und Volk, die des Betharius von Chartres⁷⁷ und die des Licinius von Angers;⁷⁸ gerade im letzten Fall schildert die Vita, wie Palastbeamte und Adelige dem König die Dignität des Kandidaten bestätigen und dieser dann auf Chlothars Befehl eingesetzt wird.⁷⁹ Auch die Vita Sigiberti⁸⁰ erwähnt Chlothars II. Sittlichkeit, durch die er seine Alleinherrschaft verdient habe.

Die Entscheidung, welchen von diesen Viten man mehr Glauben schenken soll, ist schwer, denn sowohl die Erwähnung der Simonie wie auch der Bericht über die kanonische Wahl können Topoi sein. Auffällig ist jedoch, daß in folgenden Konzilien zwar wieder die Wahl durch Klerus und Volk gefordert, Simonie bei der Ernennung von Äbten und Erzpriestern verboten wird, nicht aber bei der Bischofsernennung.⁸¹ Gab es dieses Problem nicht mehr oder war der Einfluß des Königs so stark, daß er ein derartiges Verbot verhindern konnte? Die Situation wird nicht mehr eindeutig zu klären sein, festzuhalten bleibt aber, daß Chlothar mit großer Wahrscheinlichkeit das Verbot der Simonie in seinem Edikt bestätigt und – bis zum Erweis des Gegenteils – sich auch daran gehalten hat.

In den Briefen Gregors I. begegnet häufig im Zusammenhang mit dem Verbot der Simonie die Aufforderung, auch keine Laien zum Bischofsamt zuzulassen, denn solchen fehle die Ausbildung, die sie für ihre Lehrtätigkeit benötigten: „nam laicus in sermone perseverat et opere“.⁸² Den Grund für einen plötzlichen Wechsel „ex laico habitu“ zum „sacerdotium“ sieht Gregor im Streben nach weltlichem Ruhm.⁸³ Gregor kann sich auch hier auf eine lange kirchliche Tradition stützen;⁸⁴ die letzten Entscheidungen des gallischen

⁷⁶ Fredegarii Chronicon IV 60, MGSS rer Mer II S. 150 f.

⁷⁷ ed. B. Krusch, MGSS rer Mer III, 1896, S. 616: „tunc cunctus clerus et... populus... palatium pergit, petens, ut (sc. rex) beatum Betharium sibi daret pastorem ac episcopum.“

⁷⁸ AASS Febr. II S. 679: „copiosa multitudo virorum consona voce Licinium pontificem sibi fore eligere disponebant.“

⁷⁹ AASS Sept. V. S. 574: „Optimates vero... atque rectores palatii... testimonium perhibent dignum pontificem fieri... Cum regis imperio subrogatus est Licinius.“ Also genau der Modus, den unser Edikt vorschreibt.

⁸⁰ Lotharius „postquam ad intellegibilem aetatem pervenit, honestati morum studere coepit; unde a Deo exaltatus eo usque processit, ut monarchiam regni Francorum mereretur accipere solus.“ AASS Febr. I S. 288.

⁸¹ Synodum incerti loci c. 11, MGH Conc. I S. 195.

⁸² Gregor I. an Childebert a. 595 Aug. 15, MGH Epp I S. 374.

⁸³ Vgl. den Brief an Vergilius von Arles 595 Aug. 12, MGH Epp I S. 369 f.: „per appetitum gloriae temporalis“.

⁸⁴ Konzil von Sardika a. 343 c. 11, Acta... ed. Jonkers S. 68; Papst Siricius an den Bischof Himerus von Tarragona a. 385 Febr. 10, JK nr. 255; Papst Zosimus a. 418 Febr. 21, JK nr. 339; Papst Felix IV. an Caesarius von Arles a. 528 Febr. 3, JK nr. 874.

Episkopats zu diesem Problem forderten zwischen dem Eintritt in den priesterlichen Stand und der Übernahme des Bischofsamtes eine mindestens einjährige Bewährungszeit, während der der Kandidat einer theologischen Ausbildung unterzogen werden sollte.⁸⁵ Obwohl König Childebert eidlich zugesichert hatte, keine Laien zum Bischof einzusetzen,⁸⁶ scheinen er und seine Nachfolger den Schwur nicht allzu ernst genommen zu haben; die Liste der Laien und ehemaligen königlichen Beamten, die ein Bistum übernommen haben, ist recht beachtlich.⁸⁷

<i>Name</i>	<i>Ehemaliges Amt</i>	<i>Quelle</i>
Albinus von Uzès (um 581)	domesticus Chlothars I.	HF VI 7 S. 276
Ansbert von Rouen (684)	referendarius Chlothars III.	Vita Ansberti (MGSS rer Mer V S. 613)
Arnulf von Metz (um 611/12)	domesticus atque consiliarius Chlothars II.	Vita Arnulfi 7 (MGSS rer Mer II S. 434)
Audoinus von Rouen (640)	referendarius Dagoberts I.	Vita Audoini 2 (MGSS rer Mer V S. 555)
Austrapius von Poitiers (nach 555)	dux Chlothars I.	HF IV 18 S. 150
Badegisel von Le Mans (581)	maior domus Chlothars I.	HF VI 9 S. 279
Baudinus von Tours (um 546)	domesticus Chlothars I.	HF X 31 S. 533
Bonitus von Clermont (um 690)	referendarius et rector provinciae	Vita Boniti 5 (MGSS rer Mer VI S. 121)
Burgundofaro von Meaux (nach 626/7)	referendarius Dagoberts I.	Vita Faronis (MGSS rer Mer V S. 171)
Charimer von Verdun (um 592)	referendarius Childeberts II.	HF IX 23 S. 443)
Desiderius von Cahors (630)	Schatzmeister Dagoberts I.	Vita Desiderii 13 (MGSS rer Mer IV S. 571 u. 573)

⁸⁵ Conc. Arelatense a. 524 c. 2, MGH Conc. I S. 37, und Conc. Aurelianense a. 538 c. 6, MGH Conc. I S. 75; Conc. Aurelianense a. 549 c. 9, MGH Conc. I S. 103: „nullus ex laicis absque omni conversione praemissa episcopus ordinetur: ita ut intra anni ipsius spatium a doctis et probatis viris, disciplinis et regulis spiritualibus plenius instruatur.“ Der Konsekrator eines Laien soll mit einjähriger Suspension bestraft werden.

⁸⁶ HF VIII 22 S. 388: „Cum iusiurando enim rex (sc. Childebert) pollicitus fuerat, se numquam ex laicis episcopum ordinaturum. Sed quid pectora humana non cogat auri sacra famis?“

⁸⁷ Vgl. F. de Coulanges, *Monarchie* S. 561 f.; außerdem die oben zitierten Monographien zur Bischofswahl. Dazu: F. Prinz, *Frühes Mönchtum*; R. Sprandel, *Der merowingische Adel und die Gebiete östlich des Rheins*, 1957. (Die Zahl hinter dem Namen gibt das Datum des Pontifikatbeginns an.)

<i>Name</i>	<i>Ehemaliges Amt</i>	<i>Quelle</i>
Desiderius von Eauze (um 585)	ex laico (von Childebert II. eingesetzt)	HF VIII 22 S. 388
Eligius von Noyon (640)	Hofbeamter Chlothars II., Gold- schmied	Vita Eligii II 2 (MGSS rer Mer IV S. 695)
Flavius von Chalons (um 580)	referendarius Gunthrams	HF V 45 S. 256
Genesius von Lyon (um 657/8)	Hofkaplan Königin Bathildes	Vita Bathildis (MGSS rer Mer II S. 486)
Gregor von Langres (506/7)	Graf von Autun	Vitae patrum VII 1 S. 237, Venantius Fortunatus Carmina IV 2, MGHAA IV 1 S. 80
Gundegisel von Bordeaux (um 585)	Graf von Saintes	HF VIII 22 S. 388
Innozenz von Rodez (um 584)	Graf von Javols	HF VI 38 S. 308
Jovinus von Uzès (um 581)	rector provinciae et prae- fectus	HF VI 7 S. 277 und IV 43 S. 177
Lanthbert von Lyon	Mitglied der milicia regis Chlothars III.	Vita Lantberti 1 (MGSS rer Mer V S. 608)
Leodegar von Autun (663)	aufgezogen in der scola palatii; tätig am Hof Bathildes	Passio Leudegarii I, 2 (MGSS rer Mer V S. 284)
Licerius von Arles (um 586)	referendarius Gunthrams	HF VIII 39 S. 406
Maracharius von Angoulêmes (um 570)	Graf von Angoulêmes	HF V 36 S. 242
Nicetius von Dax (585)	Graf von Aix	HF VII 31 S. 351 und HF VIII 20 S. 386
Nivardus von Reims (um 657)	erzogen in der aula regis; cognatus Childerichs II.	Vita Nivardi 1 (MGSS rer Mer V S. 160)
Reolus von Reims (637)	comes in Reims	Vita Nivardi c. 9 (MGSS rer Mer V S. 167)
Romanus von Rouen (631)	referendarius Chlothars II.	AASS Oct. X S. 78
Rusticus von Cahors (623)	Hofkaplan Dagoberts I.	(MGSS rer Mer IV S. 563)
Sulpitius von Bourges (vor 626/7)	Hofdienst, mit Dagobert I. befreundet	Vita Sulpitii (MGSS rer Mer IV S. 364)
Ursicinus von Cahors (um 584/5)	referendarius der Königin Ulthrogota	HF V 43 S. 249

Zu den oben erwähnten Beispielen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, müssen noch alle anderen Fälle gezählt werden, in denen es im

Zusammenhang mit der Bischofsweihe heißt: „et sic ad clericatum adductus“; „tonsuratus et episcopus ordinatus est“,⁸⁸ da bei dem Vorkommen dieser Termini zu vermuten ist, daß einem Laien alle Weihen zur gleichen Zeit gespendet wurden.

Über die Art, wie die genannten Bischöfe zu ihrem Amt gelangten, sagen die Quellen folgendes:

<i>Name</i>	<i>kanonische Wahl</i>	<i>königliche Ernennung</i>	<i>unklar</i>
Albinus	X		
Ansbert	X		
Arnulf ⁸⁹		X	
Audoinus		X	
Austrapius		X	
Badegisel		X	
Baudinus			X
Bonitus	vom Vorgänger designiert		
Burgundofaro			X
Charimer		X	
Desiderius/Cahors		X	
Desiderius/Eauze		X	
Eligius ⁹⁰			X
Flavius			X
Genesius			X
Gregor	X		
Gundegisel			X
Innozenz ⁹¹		X	
Jovinus		X	
Lanthbert			X
Leodegar		X	
Licerius ⁹²		X	

⁸⁸ Etwa HF VI 39 S. 309 f.; V 5 S. 200 ff.; IV 4 S. 137 f.; ganz eindeutig ist dieser Gebrauch in HF V 36 S. 242: „clericusque factus ordinatur episcopus“.

⁸⁹ Das Volk akklamiert; da die Handschrift B 3, (Codex Parisiensis nr. 5294, 12. Jhdt., hinzufügt: „quia et principis acceptissimus haberetur“, ist durchaus wahrscheinlich, daß der von Clothar vorgeschlagene Kandidat durch die „acclamatio“ nur noch anerkannt wurde.

⁹⁰ Hauck, Bischofswahlen 50 Anm. 164 vermutet eine Wahl durch den Hof; die Quelle gibt zwar von ihrer Terminologie her dazu keinen Anlaß, denn die vorkommenden Begriffe: „pia petitio; libenter obtinerunt quod devote rogaverunt“ werden auch sonst in den Quellen im Zusammenhang einer Volkswahl genannt, aber da Eligius Hofbeamter und Vertrauter Chlothars II war, wäre auch eine Ernennung durch den Hof möglich; die Frage muß offen bleiben. MGSS rer Mer IV S. 695.

⁹¹ Es fand zwar eine Wahl statt (eligitur), aber Innozenz war von Königin Brunhilde vorgeschlagen (opitulante Brunhilde reginae) HF VI 38 S. 308.

⁹² „in cuius loco Licerius . . est adscitus“; diese Formulierung ist neutral. Da aber im nächsten Satz ganz eindeutig von einer einseitigen Einsetzung durch den König die Rede ist (rege elegente), darf man vermuten, daß auch Licerius sein Amt allein Gunthram verdankt.

Maracharius		X
Nicetius	X	
Nivardus	X	
Romanus	X (?)	
Rusticus		X
Sulpitius	X	
Ursicinus	vom Vorgänger designiert	

Da es häufig zu den Bestandteilen einer Bischofsvita gehört, daß neben der edlen Abkunft eines Bischofs⁹³ auch von dessen kanonischer Wahl berichtet wird, muß auch hier die Möglichkeit bedacht werden, daß ein Topos vorliegen könnte. Auch die in den unklaren Berichten verwandten Termini lassen durchaus die Möglichkeit einer einseitigen königlichen Ernennung zu.⁹⁴

Das Königtum – ebenso wie die Bischöfe selbst – war also durchaus an der Möglichkeit interessiert, daß adelige Laien nach Beendigung ihrer weltlichen Laufbahn⁹⁵ in den Bischofsämtern ihre Ruhesitze fanden. Welches Interesse hätten also Edikt und Konzil von 614 an einem Verbot dieser Praxis haben sollen. Ob damit allerdings den spirituellen Interessen der Kirche gedient war, ist eine allzu berechtigte Frage (vgl. Anm. 73); daß daneben aber weiterhin auch Bischöfe aus dem Kreis der Kleriker rekrutiert wurden, soll hier nur am Rande erwähnt sein.⁹⁶

Anstelle einer Einzelanalyse der verschiedenen Bischofswahlberichte soll nun im folgenden versucht werden, die Termini für die einzelnen Teile des Ernennungsvorganges zusammenzutragen. Dabei soll es die erste Aufgabe sein, durch eine Untersuchung des Begriffs „eligere“ („deligere“, „praeligere“, „electio“) anhand der uns für die Bischofswahlen des 6. und 7. Jahrhunderts zugänglichen Quellen den Sinn der „electio de palatio“ in Capitulum 1 des Edikts zu erhellen.⁹⁷

⁹³ K. Bosl, *Der Adelsheilige: Speculum Historiale*, FS. Joh. Spörl, Freiburg-München 1965, S. 179; zum Typus des Adelsheiligen vgl. weiter: H. Löwe, *Arbeo von Freising: Rhein. Vjbl. 15/16, 1950/51*, S. 111 ff.; R. Sprandel, *Struktur und Geschichte des merowingischen Adels: HZ 193, 1961*, S. 56–61; F. Prinz, *Frühes Mönchtum*, S. 501; F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Prag 1965; K. Weber, *Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben: St MBO 48, 1930*, S. 347–403; F. Irsigler, *Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels: Rhein. Archiv 70, Bonn 1969*, S. 233–252.

⁹⁴ Vita Audoini c. 7: „ad honus pontificalem iussu regali insedisset“, ed. W. Levi-son, *MGSS rer Mer V, 1910*, S. 558; Maracharius: HF V 36 S. 242: „ordinatur episcopus“.

⁹⁵ Maracharius HF V 36 S. 242: „quo officium (sc. comitatum) completo . . . ordinatur episcopus“. Zur Bedeutung der fränkischen „comites“ und zum häufig feststellbaren Aufstieg zum Bischofsamt vgl. bes. D. Claude, *Untersuchungen zum frühfränkischen Comitatus: ZRG GA 81, 1964*, S. 1–79; R. Sprandel, *Bemerkungen zum frühfränkischen Comitatus: ZRG 82, 1965*, S. 288–291; D. Claude, *Zu Fragen frühfränkischer Verfassungsgeschichte: ZRG 83, 1966*, S. 273–280.

⁹⁶ Cautinus HF IV 7 S. 139 f.; Cato: HF IV 11 S. 141 f.; Avitus: HF IV 35 S. 167; Theodulf: HF VI 9 S. 279.

⁹⁷ Es soll lediglich der Sprachgebrauch untersucht werden, nicht ob Aussage und Wirklichkeit zusammenfallen. Da leider nicht alle Quellen zeitgenössisch sind, son-

„Eligere“ als Terminus für die kanonische Wahl durch Klerus und Volk findet sich sowohl bei Gregor von Tours als auch in den Viten anderer Verfasser:

- Quintian von Auvergne „populus . . . elegisset“ (HF III 2 S. 981)
 Avitus von Clermont „a clero et populo electus“ (HF IV 35 S. 168)
 Nicetius von Trier „clerici . . . eligentes“ (Vitae patrum VI 3 S. 232)
 Gregor von Langres „electus a populo“ (Vitae patrum VII 2 S. 237)
- Daneben kommt in HF VI 39 (S. 310) noch eine unklare Formulierung vor: „Post haec Sulpicius in ipsa urbe ad sacerdotium, Gunthramno rege favente, praeeligitur“. Da der König seine Wahl als von Gott beeinflusst ansieht: „sed iusta Dei praescientia Sulpicius vobis erit episcopus“, ist nur an eine königliche Einsetzung mit nachfolgender Akklamation zu denken.
- Austregisilius „electus ab omnibus ex consensu regis“
 (MGSS rer Mer IV S. 196)
- Ansbertus „cuncti . . . cives . . . cum eius (sc. regis) permissu et auctoritate sibi elegerunt Ansbertum . . .
 sanctorum sacerdotum et omnium civium electione“
 (MGSS rer Mer V S. 628)
- Albinus „ab universitate populi . . . eligitur“ (MGAA IV 2 S. 30)
 Amatus „evocatis episcopis . . . b. Amatus eligitur“
 (AASS Sept. IV S. 128)
- Bibianus⁹⁸ „unitatae et probatae electionis assensu clericorum et civium voto . . . electus“ (MGSS rer Mer III S. 95)
- Bandarid „ut plebs omnis Suessionica . . . Bandaridum . . . eligeret“
 (AASS Aug. I S. 63)
- Caesarius „Euonius sanctus clerum vel cives rogat, ut . . . nullum sibi alterum quam s. Caesarium eligerent fieri successorem“
 (MGSS rer Mer III S. 461)
- Claudius „canonici . . . unanimiter elegerunt“ (AASS Juni I S. 640)
 Desiderius „et regis promulgata sententia et civium consona voce . . . praeeligitur“ (MGSS rer Mer IV S. 573)
- Domitian Vita I: „populi ac principum electione subrogaretur episcopus“ (AASS Mai II S. 146)
 Vita II: „concordi electione cleri et principum in pastorem eligitur“ (AASS Mai II S. 147)
- Eptadius⁹⁹ „statim eligitur, consensus universitatis expeditur populorum, nam clericorum coetus cunctaque nobilitas, plebs urbana vel rustica in una convenere sententia“
 (MGSS rer Mer III S. 189)

dern zum Teil späterer Zeit entstammen, muß bezüglich der späteren Quellen natürlich ein gewisser Unsicherheitsfaktor bei Rückschlüssen auf die Terminologie des 7. Jhdts. berücksichtigt werden. Zur Diskussion um die Echtheitsfrage merowingischer Viten vgl. F. Prinz, Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie: HZ 204, 1967, S. 529–544, bes. S. 530 mit Anm. 6 und 7.

⁹⁸ Bibianus hat zwar im 4. Jhd. gelebt, aber da die Vita aus dem 7. Jhd. stammt (vgl. Krusch, MGSS rer Mer III S. 92), kann sie für unsere Zwecke herangezogen werden.

⁹⁹ Vgl. Anm. 102.

- Gondulphus „ab . . . universis civibus electus“ (AASS März I S. 58)
 Gregor¹⁰⁰ „Turonici . . . conveniunt Gregorium in electione praeferendum . . . clericorum turba nobilis viris conserta, plebs rustica simul et urbana pari sententia clamant Gregorium decernendum“ (H. L. Bordier, *Les Livres des Miracles* IV [Paris 1864] S. 221)
- Golvin „civitatis procures . . . eum elegerint“ (AASS Juli I S. 113)
 Landebert Vita I: „copiosa multitudo virorum . . . eligere eum disponebant“ (AASS Sept. V S. 574)
 Vita II: „illum omnis elegit clerus, universus acclamat populus“ (AASS Sept. V S. 583)
- Licinius „copiosa multitudo virorum . . . Licinium pontificem sibi fore eligere disponebant“ (AASS Febr. II S. 679)
- Medard „subito sancti spiritus inflammati inspiratione unanimiter . . . elegerunt . . . id clerus, id populus acclamabant“ (AASS Juni II S. 90)
- Marcellus „plebs Diensis concordi favore in eius conspirat electione“ (AASS April I S. 827)
- Praeiectus¹⁰¹ „viri iam supradicti (sc. die Vorsteher der 5 Hauptpfarreien) in electione . . . accomodabant . . . At cives in electionem Praeiecti verba deprompserunt“ (MGSS rer Mer V S. 233 f.)
- Ravennius „quod ergo . . . fratrem Ravennium secundum desideria cleri, honoratorum et plebis consecrastis . . . quia electionem pacificam atque concordem“ (MGSS rer Mer III S. 15)
- Remedius „in hac urbe Remensium omnium generaliter votis ad pontificis culmen raptum fuisse denoscitur potius quam electus“ (MGAA IV 2 S. 64)
- Remigius „divinae namque erat voluntatis, ut qui omnium saluti prospectum erat, omnium acclamationibus elegeretur“ (MGSS rer Mer III 263)
- Sacerdos „electione cleri et favore populi“ (AASS Mai II S. 17)
 Sulpicius „electione populi et clericorum connibentia“ (MGSS rer Mer IV S. 372)
- Salvius „Teudericus . . . intimans urbanis, ut dignum . . . eligerent episcopum“ (AASS Jan. I S. 706)
- Wulfram „electione cleri ac populi Senonicae urbis, consensu regis ac favore principum pontifex decernitur“ (AASS März III S. 145)

Als Gruppen, die zu einer „electio“ fähig sind, nennen die angeführten Quellen:

„cives – populus – plebs – clerici (clerus) – procures – honorati – nobilitas – principes –“.

¹⁰⁰ Die Vita Gregors von Tours stammt nach *Wattenbach-Levison*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 1952, S. 101 allerdings erst aus dem 10. Jhd.

¹⁰¹ Allerdings auf Vorschlag des Grafen Genesisius.

Die *Gesamtheit der Wähler* wird bezeichnet mit den synonymen Termini „cives – plebs – populus“. Daneben können „cives, plebs“ und „populus“ aber auch nur Bezeichnungen für eine bestimmte Wählergruppe sein, besonders in den Verbindungen „clerus (clerici) et populus“, „clerus et cives“ oder „clerus, nobilitas et plebs urbana vel rustica“ (vgl. Vita Eptadii und Gregorii).¹⁰² Aufschlußreicher als die beiden in ihren Entstehungszeiten nicht exakt festlegbaren Viten der Bischöfe Gregorius und Eptadius ist für die Situation des 7. Jahrhunderts die 619/20 entstandene Vita Maurilii, die ebenfalls die „plebs urbana vel rustica“, die „nobilitas“ und die Geistlichkeit als Wähler nennt;¹⁰³ die Vita des Ravennius gruppiert die Wähler sachlich entsprechend in „clerus, plebs“ und „honorati“. Das bedeutet: bei einer Bischofswahl sollten die drei Gruppen Geistlichkeit, Adel und städtisches wie ländliches Volk anwesend sein; während die Termini für Klerus und Adel feststehen („clerici – nobiles – procere – honorati – principes“), ist die Bedeutung von „populus“ und „plebs“ sehr viel variabler: jeder Terminus kann sowohl die Gesamtheit der Wähler bezeichnen als auch das einfache Volk im Gegensatz zum Adel und wird letztlich noch dazu verwendet, die Gruppe der Laien vom Klerus abzuheben. Die Auffassung von Bosl, „populus“ bezeichne nicht die Gesamtheit des Volkes, sondern generell „die politisch entscheidende Führungsschicht des Adels“¹⁰⁴ wird von unseren Quellen somit noch nicht bestätigt; die Vita I des Domitian spricht sogar explizit von einer „electio populi ac principum“, die des Wulfram von der „electio populi“ und dem „favor principum“.

Auch welche Rolle die einzelnen Gruppen in den oben erwähnten Fällen bei der Bischofswahl spielen, bleibt unklar; die Vita des Medard und die Vita II des Landebert schreiben dem Klerus die Wahl zu, dem „populus“ die „acclamatio“; die Vita Praeieci kennt als Wähler die 5 Vorsteher der Hauptkirchen, die „cives“ haben zuzustimmen; Golvin dagegen wird laut seiner Vita nur von den Großen („procere“) gewählt und in der Vita des Bibianus ist nur von einem „votum“ der Bürger und einem „consensus“ des

¹⁰² Die Entstehungszeit der Vita Eptadii ist nicht eindeutig, vgl. dazu MGSS rer Mer III S. 184. Zur Vita Gregors vgl. Anm. 100.

¹⁰³ MGAA IV 2 S. 90 f.: „tum plebs urbana vel rustica nec non et universa nobilitas collectis etiam undique sacerdotibus in unum venere concilium...“

¹⁰⁴ F. L. Ganshof, Recherches sur les capitulaires, Paris 1958, S. 29 Anm. 98. Bosl, Der „Adelsheilige“ S. 171. Die oben schon zitierten Konzilsbeschlüsse (die Bischofswahl betreffend) bestätigen die Auffassung, daß „plebs, cives und populus“ weithin noch synonym verwandt werden. Conc. Arvernense a. 535 c. 2, MGH Conc. I S. 66: „electione clericorum vel civium“. Conc. Aurelianense a. 538 c. 3, MGH Conc. I S. 74: „cleri... et civium... electio“. Conc. Clippiacense s. 626/7 c. 28, MGH Conc. I S. 200: „quem universalis totius populi elegerit votus“. Conc. Aurelianense a. 549 c. 10, MGH Conc. I S. 103: „electionem clerici ac plebis.“ Es ist wohl undenkbar, daß hier mit „plebs“ eine Unterschicht gemeint sei. Auch die am Anfang des 7. Jhdts. entstandene Vita Maurilii stellt der hier eindeutig eine soziale Unterschicht darstellenden „plebs“ nicht etwa den „populus“ gegenüber, sondern die „nobilitas“; vgl. Anm. 103.

Klerus die Rede. Diese Beispiele genügen zur Feststellung, daß die Quellen in fast jedem Fall, in dem etwas mehr berichtet wird als das stereotype „electione cleri et populi“, von einem anderen Wahlvorgang zu erzählen wissen. Neben der kanonischen Wahl kann „eligere“ aber auch Terminus technicus für „Designation“¹⁰⁵ eines Bischofs durch seinen Vorgänger sein; weiterhin kann auch der König eine „electio“ ausüben,¹⁰⁶ wobei „eligere“ aber eher den Charakter einer Verfügung trägt (vgl. besonders Vita Desiderii c. 13); und um die besondere Würdigkeit eines Bischofs zu bezeichnen, wird dieser mitunter „Erwählter Gottes, Erwählter des Herrn“ und „Erwählter Christi“ genannt.¹⁰⁷

Die Wortstatistik ergibt somit keine sicheren Anhaltspunkte dafür, wer die „electio de palatio“ ausübt; die Designation eines Hofbeamten oder Hofklerikers kann damit ebenso gut gemeint sein wie eine Wahl durch Klerus und Volk oder eine direkte Einsetzung durch den König. Vielleicht war dies die bewußte Absicht des Verfassers unseres Edikts. Da aber ehemalige königliche Beamte in der Mehrzahl der Fälle vom König auch zum Bischof eingesetzt wurden, ist anzunehmen, daß das Königtum den größten Nutzen aus dieser Bestimmung des Pariser Edikts ziehen konnte: dem König bekannte und mit den Reichsgeschäften vertraute Bischöfe waren sicherlich nicht die schlechtesten Sachwalter königlicher Interessen.

Wenn allerdings die Vita Betharii, des Erzkaplans Chlothars II., in Kapitel 7 beschreibt, wie Klerus und Volk von Chartres zum Palast geeilt seien und dort den König inständigst gebeten hätten, ihnen den Betharius zum Bischof zu geben, der König und seine Umgebung aber tief betrübt darüber gewesen seien, da sie den Erzkaplan wie einen Engel Gottes verehrten, dann aber doch der königliche Einsetzungsbefehl erfolgt sei,¹⁰⁸ so berechtigt dieser Bericht doch keineswegs dazu, ungeprüft eine wirklich erfolgte Wahl anzunehmen. Im Gegenteil, eine derart massive Schilderung drängt geradezu den Verdacht auf, daß hier eine fromme Geschichtsschreibung versucht hat, die

¹⁰⁵ HF IV 36 S. 168: „sanctus Nicetius ab ipso (sc. Bischof Sacerdos) . . electus suscepit episcopatum“. Vita Nicetii Lugdunensis: „a Lugdunensi pontifice . . fuisse praelectus“ MGSS rer Mer III S. 521. Vgl. auch: HF V 42 S. 249: „ipse (sc. Bischof Maurilius) Ursicinum, qui quondam referendarius Ultrogotho reginae fuerat, elegit“. HF VI 9 S. 279: „Qui (sc. Bischof Laurentius) . . Theodulfum abbatem in loco suo praelegit“. Vita Boniti c. 5: „Consentiente ipsi ecclesiae Bonitem successorem sedique indicavit dignissimum sacerdotem . . auctoritate regia electioni Boniti consensum addiceret (sc. rex)“, MGSS rer Mer VI S. 121.

¹⁰⁶ HF IV 26 S. 158: „episcopum quem eius (sc. Chlothars I.) voluntas elegit“. HF VIII 39 S. 406: „Virus presbiter de senatoribus, rege elegente, substituitur“. HF X 31 S. 532: „Dinifius episcopus . . qui per electionem praefatae reginae (sc. Brunhilde) ad episcopatum accessit“. Vita Desiderii c. 13: „electio vel dispositio nostra“ (sc. Dagobert I.), MGSS rer Mer IV S. 571. Vita Eptadii c. 8: „Cui petitionem vel electionem predicti regis“ (sc. Chlodwigs I.), MGSS rer Mer III S. 189. Vita Leobini c. 44: „non solum a rege sed a Deo esse electum“, MGAA IV 2 S. 77 f.

¹⁰⁷ „electus Dei“: MGSS rer Mer IV S. 226, 267, 270, 349, 622; „electus Domini“: MGSS rer Mer IV S. 444; „electus Christi“: MGSS rer Mer IV S. 280.

¹⁰⁸ MGSS rer Mer III S. 616.

Erinnerung an eine direkte Einsetzung durch den Hof zu verdrängen. Allzu offensichtlich ist die Absicht, mit der Erzählung die Würdigkeit des Heiligen hervorzuheben.

In den einzelnen Ernennungsberichten werden nie alle Teile des Gesamtvorganges geschildert, doch läßt sich aus den verschiedenen Einzelstücken dieser recht gut rekonstruieren. Nach dem Tod eines Bischofs wird der König von den Bürgern der betreffenden Stadt um die Erlaubnis zur Neuwahl gebeten; es erfolgt eine Wahlversammlung von (im Idealfall) Klerus und Adel, städtischer und ländlicher „plebs“, die dem Gewählten einen „consensus“ ausstellt, über den dem König Mitteilung gemacht werden muß; nach einer Prüfung des Kandidaten erfolgt im positiven Fall die Einsetzung durch den König und die Ausstellung des Konsekrationsdekretes; die Weihe des neuen Bischofs unter nochmaliger „acclamatio“ des Volkes schließt den Vorgang ab; aus dem „episcopus electus“ ist ein Ordinarius geworden.

Es folgt nun ein Überblick über die verschiedenen Formulierungen der einzelnen Teile des Ernennungsvorganges.

Sedisvakanz

Vita Arnulfi c. 7	urbs Metensium presule indigeret (MGSS rer Mer II S. 434)
Vita Albini c. 34	civitatem pastoris gubernatione nudari (MGAA IV 2 S. 30)
Vita Germani c. 39	episcopo decedente (MGAA IV 2 S. 14)
Vita Vigorii	cum e Vita Baiocensis civitatis episcopus (Bouquet III S. 422)
Vitae patrum IV 1	Decedente autem ab hoc mundo ... (S. 224)
HF IV 18	Cum ... ab hac luce migrasset (S. 151)
HF IX 24	obiit autem et ... episcopus (S. 443)
HF II 13	post cuius obitum (S. 63 f.)

Bitte um Neuwahl

Vita Ansberti	cuncti ... cives, missa petitione ad Theudericum regem, cum eius permissu et auctoritate sibi elegerunt ... (MGSS rer Mer V S. 442)
---------------	---

Bewerbung

HF V 46	multi episcopatum petibant (S. 256)
HF V 46	in hoc (sc. episcopatum) intendere (S. 256)
HF IX 23	pro episcopatu concurrere (S. 443)
HF V 42	cum cuius episcopatum multi expeterunt (S. 249)

Wahl

vgl. oben zu eligere	
Vita Maurilii c. 55	conquirentes quis eorum substitui deberet (MGAA IV 2 S. 90 f.)

„Consensus“ der Bürger¹⁰⁹

Vita Nicetii Veson-	pari consensu cleri ac populi (AASS Febr. II S. 167)
tini c. 3	
Vita Nicetii Treve-	dato consensu populi (MGSS rer Mer III S. 772)
rensii	
HF IV 7	cum consensu clericorum ad episcopatum electus (S. 139)
HF IV 15	Turonici ... facto consensu in Eufronio presbitero (S. 147)
HF IV 26	consensum fecere in Heraclium ... presbiterum (S. 158)
HF IV 35	accepto consensu (S. 168)
HF IV 15	Bischof Felix stellt bei der Designation seines Nachfolgers ebenfalls einen Konsens aus (S. 258)
HF VIII 22	
Vita Nicetii Lugdunen-	consensus civium (S. 388)
sis c. 3	consensus plebis (MGSS rer Mer III S. 521)

Als Aussteller des „consensus“ werden genannt: „clerici – cives – populus – plebs – episcopus“ oder einfach „Turonici“ – die Einwohner von Tours; dieser Befund entspricht unserer Feststellung, daß die Wählergruppen zwar in der rechtlichen Theorie feststehen, in der Praxis aber wohl die jeweils einflußreichste Gruppe wählt, die dann selbstverständlich auch den „consensus“ ausstellt. Die synonyme Verwendung von „plebs“ und „populus“ zeigt auch hier, daß „plebs“ noch nicht zum Sonderbegriff für das „einfache Volk“ geworden ist und „populus“ umgekehrt noch nicht generell die Bedeutung von „Adel oder Vollbürger“ hat.

Gang zum König

HF IV 7	pergere ad regem (S. 139)
HF IV 35	ad regem petere (S. 168)
HF VI 36 u. VIII 22	ad regem properare (S. 308 u. 388)
Vita Boniti c. 5	mittere ad regem legationem (MGSS rer Mer VI S. 121)
Vita Betharii c. 7	palatium pergere (MGSS rer Mer III S. 616)

Bitte um Einsetzung

HF IV 11	petere (S. 141)
HF IV 15	dare suggestionem (S. 147)
HF IV 15	deprecare regem ut iuberet ipsum institui (S. 147)
HF V 5	expetere (S. 200)

¹⁰⁹ Sich stützend auf den Brief Papst Symmachus' an Caesarius von Arles 513 Nov. 6 c. 6, JK nr. 764 (ed. MGH Épp. III 1 S. 39) bezeichnet Loening, KR II S. 174 den Wahlbeschluß als „decretum“. Wie aber aus Conc. Aurelianense a. 541 c. 5, MGH Conc. I S. 88, ersichtlich ist, meint „decretum“ nicht den Wahlbeschluß an sich, sondern die darüber ausgestellte Urkunde. Text: vgl. Anm. 17.

HF V 5	flagitare (S. 202)
Vita Betharii c. 7	aures regis pulsare; petere (MGSS rer Mer III S. 616)
Vita Eptadii c. 8	exorare (MGSS rer Mer III S. 189)
Vita Lupi c. 4	suggestere (MGSS rer Mer IV S. 180)
Vitae patr. VIII 3	rogare, precari (S. 243)

Königliche Prüfung

HF IV 15	de sancto vero Eufronio interrogans dixerunt, eum nepotem esse beati Gregorii... respondit rex: Prima haec est et magna generatio... electio compleatur (S. 147)
Vita Licinii c. 11–12	Optimates vero atque viri illustrissimi qui rectores palatii videbantur, Clotario regem famam beati viri innotescunt et... testimonium perhibent, dignum pontificem fieri... (AASS Febr. II S. 679)

Ablehnung eines Kandidaten durch den König

HF V 5	obtinere non possit a rege, ut restitueretur (S. 201)
HF VI 9	mutata sententia (sc. regis)... in Badegisilum... transfertur electio (S. 279)
HF VIII 22	nihil obtinuit (S. 388)

Das königliche Einsetzungsschreiben und Konsekrationsdekrete

HF IV 15	praeceptio (S. 147); auch: VII 31 S. 351; VIII 22 S. 388)
Vita Gaugerici c. 6	praeceptio principalis (MGSS rer Mer III 654); auch: Vita Boniti c. 5 MGSS rer Mer VI S. 121)
HF VI 7	regium de episcopatu praeceptum (S. 277; auch VIII 20 S. 386)
HF IV 26	decretum regis... ut benedicaretur (S. 157) ebenso: Vita Desiderii c. 13, MGSS rer Mer IV S. 571; Vita Praeieci c. 12, AASS Jan. III S. 248)

Einsetzung durch den König

HF III 2	constituere (S. 98; ebenso: Passio Leudegarii: MGSS rer Mer V S. 326 f.)
HF III 17	ex iussu regis... ordinatus est (S. 117)
HF VI 9	antistem destinare (S. 442)
HF VIII 22	rex episcopum ordinat (S. 388)
HF VIII 41	instituere (S. 408)
Vita Amandi I c. 18	ad regendam... ecclesiam eum praeposuit (AASS Febr. I S. 863)
Vita Betharii c. 7	dare pastorem et antistem (MGSS rer Mer III S. 616)

Vita Boniti c. 5	auctoritate regia consensum addicere (MGSS rer Mer VI S. 121)
Vita Licinii c. 12	cum regis imperio subrogatus est (AASS Febr. II S. 679)
Passio Leudegarii	Ic. 2 dirigere virum ibi esse episcopum (MGSS rer Mer V S. 326 f.)
Vita Nicetii Lugd.	c. 3 benevolentia principis concessit quod consensus plebis expetivit (MGSS rer Mer III S. 521)
Vita Desiderii c. 13	committere dignitatem (MGSS rer Mer IV S. 571)
Folgende Termini bezeichnen, wie aus dem Kontext hervorgeht, mit größter Wahrscheinlichkeit eine direkte Einsetzung durch den König ohne vorausgegangene Wahl:	
HF IV 18	ex iussu regis (S. 151; ebenso: HF III 17 S. 117)
HF VIII 39	rege elegente (S. 406)
HF IV 15	rege opitulante (S. 138; auch: HF VI 38 S. 309; HF IX 23 S. 443)
HF III 17	rege ordinante (S. 117; auch: HF VI 15 S. 285; VII 17 S. 338)
HF IX 24	rege largiente (S. 444)
Fredegarii Chron. c. 19	(rege) faciente (MGSS rer Mer II 128)
HF VI 39	rege favente (S. 310)
HF X 31	regina iubente (S. 532)

Möglicherweise fand in den zuletzt angeführten Fällen die Zustimmung von Klerus und Volk zu dem ihnen vom König bezeichneten Kandidaten in Form einer „acclamatio“ statt, so wie auch Nicetius von Trier zuerst von König Theoderich den Einsetzungsbefehl erhielt und anschließend erst den Konsens des Volkes.¹¹⁰ Es ist kein Widerspruch des Volkes gegen eine derartige Einsetzung durch den König bekannt, auch wenn der eigene Kandidat abgelehnt wurde, nahm man den vom König bestimmten auf;¹¹¹ selbst Bischöfe waren nicht in der Lage, eine ihnen unliebsame königliche Entscheidung zu revidieren.¹¹² Gregor von Tours berichtet zwar von einem Fall, in dem der Widerstand des Volkes einen gewählten aber noch nicht geweihten Bischof zum Rücktritt zwang,¹¹³ von einer Opposition gegen den König ist jedoch keine Rede.

Die Weihe

Vitae patr. VI 4	benedicere (S. 233; auch: HF IV 26 S. 157)
Vita Medardi	consecrare (AASS Juni II S. 90)
HF IV 4	ordinare (S. 138; auch: HF IV 7 S. 139 und öfter)
„Ordinare“ ist auch ein Terminus für die Einsetzung des Königs und das Einsetzen weltlicher Beamter durch den König:	
HF III 30	Einsetzung des rex (S. 126)

¹¹⁰ Vitae patrum XVII 1 S. 278.

¹¹¹ HF III 2 S. 98.

¹¹² Vita Leobini c. 14, MGAA IV 2 S. 77 f.

¹¹³ Vitae patrum VI 4 S. 233.

HF VIII 18	Einsetzung des dux (S. 385)
HF VIII 43	Einsetzung des rector provinciae (S. 409)
HF X 15	Einsetzung des domesticus (S. 502)
HF VI 22	Einsetzung des comes (S. 289)

Wenn also der König Bischöfe „ordiniert“, wird damit auf keinen Fall eine spirituelle Handlung ausgesagt, sondern es bedeutet, daß der König die Bischöfe wie seine weltlichen Beamten behandelt und bei seiner Wahl auch durchaus nach politischen Gesichtspunkten vorgeht;¹¹⁴ entsprechend werden dem Bischof die Kirchengüter auch schon mit der königlichen Einsetzung und nicht erst mit der kirchlichen Weihe übergeben.¹¹⁵ Da mit „instituere“ auch die Einsetzung Dagoberts I. zum Mitregenten Chlothars II. bezeichnet wird,¹¹⁶ und da „instituere“ auch gleichzeitig ein Terminus für die königliche Einsetzung eines Bischofs ist, wird auch hier deutlich, daß der König bei der Bischofsernennung keine sakrale, sondern eine profanrechtlich bedeutsame Handlung vollzieht. Aus dem Gesagten folgt für die Deutung des „per ordinationem principis ordinetur“ in Capitulum 1 des Chlotharischen Ediktes, daß übersetzt werden muß: auf die Einsetzung durch den König hin soll die (kirchliche) Weihe vollzogen werden.¹¹⁷

Die Analyse der Termini hat ergeben, daß die entscheidende Rolle bei der Bischofsernennung dem König zufällt: er gestattet die Wahl, die lediglich den Charakter einer unverbindlichen „petitio“ (suggestio, deprecatio, oratio) hat – also einer Bitte um Anerkennung –, er prüft den Gewählten, akzeptiert ihn oder lehnt ihn ab und hat daneben die Möglichkeit, einen Mann eigener Wahl einzusetzen; die Zustimmung des Königs erst konstituiert den Bischof. Genau diese Möglichkeiten hat sich aber Chlothar II. in seinem Edikt unter Zurückweisung der Entschlüsse der Pariser Synode gewahrt: aus einem seit der Gründung des fränkischen Reiches gewachsenen Gewohnheitsrecht ist ein schriftlich niedergelegter „staatlicher“ Rechtssatz geworden. Wenn ein König einmal bei der Ernennung eines Bischofs übergangen worden ist (vgl. Anm. 55), so konnte dies nur unter Ausnutzung der politischen Ohnmacht des Regenten geschehen.

Daß Chlothar mit großer Wahrscheinlichkeit das Verbot der Simonie in sein Edikt aufgenommen hat und sich – da das Gegenteil nicht zu erweisen ist – wohl auch daran gehalten hat, schmälerte wohl mehr die Einnahmen seiner Staatskasse als seinen Einfluß auf die Bischofswahl. Das Zugeständnis, nur geeignete Kandidaten („per meritum personae et doctrinae“) einzusetzen, beeinträchtigte seine Freiheit nicht, solange er in letzter Instanz über die Dignität zu entscheiden hatte.

Es hat sich gezeigt, daß die politische Macht Chlothars II. nach Erringung der Alleinherrschaft schon so gefestigt war, daß er eine derartige im Wider-

¹¹⁴ HF VI 9 S. 279; III 2 S. 98.

¹¹⁵ HF IV 7 S. 139 f.; Vitae parum IV 1 S. 224.

¹¹⁶ Fredegarii Chronicon IV 47; MGSS rer Mer II S. 144.

¹¹⁷ Vgl. auch Edictum Chilperici c. 8, MG Capit. I S. 10: „nos ordinamus“ und „... sua praesumpcione . . . sed non per nostra ordenacione ipsum aepiscopatum recipiat“ . . .; ed. G. H. Pertz, MGH Dipl. Imp. I, 1872 Nachdruck 1965, nr. 48 S. 44.

spruch zu den Beschlüssen des in der Pariser Synode von 614 repräsentierten fränkischen Episkopates stehende Entscheidung fällen konnte.¹¹⁸ Er dürfte zur Erreichung dieses Ziels gewiß auch die Unterstützung des fränkischen Adels gefunden haben, da das Edikt für diesen nach wie vor die Möglichkeit offenließ, die weltliche Laufbahn durch die Übernahme eines Bischofssitzes zu krönen, ohne dadurch andererseits zur Aufgabe politischer Aktivitäten gezwungen zu sein. Die den Bischofskirchen zur Verfügung stehenden Besitzungen mußten ja gerade auf den Adel anziehend wirken und boten dem Königtum wiederum die Möglichkeit, die Verdienste königlicher Vertrauter durch die Einsetzung zum Bischof zu honorieren. Da aber auch im Falle der Ernennung von Klerikern zu Bischöfen die letzte Entscheidung dem König vorbehalten blieb, war in jedem Falle das Wohlwollen des Königs gegenüber dem Kandidaten die wichtigste Voraussetzung zur Erlangung der geistlichen Würde.

Es ist müßig zu fragen, wie Chlothar die ihm zuerkannten Rechte auszunutzen verstand, da das Schweigen der Quellen eine Beantwortung nicht zuläßt. Entscheidend ist die Feststellung, daß Chlothar sich die traditionellen Rechte seiner Vorgänger zu wahren und sie erstmals auf eine verfassungsmäßige Grundlage zu stellen wußte.

Abkürzungsverzeichnis

AASS	= Acta Sanctorum quotquot toto urbe colluntur, ed. Bolland (Paris 1863 ff.)
Bouquet	Recueil des Historiens des Gaules et de la France (Paris nouv. ed. 1868/80)
JK	= Ph. Jaffé – F. Kaltenbrunner, Regesta Pontificum Romanorum (1885)
MGAA	= Monumenta Germaniae Historica Auctores Antiquissimi
MGH Capit	= Monumenta Germaniae Historica Capitularia regum Francorum
MGH Conc	= Monumenta Germaniae Historica Concilia
MG Dipl. Imp.	= Monumenta Germaniae Historica Diplomata Imperii
MGH Epp	= Monumenta Germaniae Historica Epistolae
MGSS rer Mer	= Monumenta Germaniae Historica Scriptores rerum Merovingicarum
Mansi	= J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
Migne PG	= J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Graeca
Migne PL	= J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina
HF	= Gregor von Tours, Historiarum libri decem
a	= anno
c	= canon

¹¹⁸ Das Ansehen Chlothars II. in kirchlichen Kreisen scheint dadurch nicht gelitten zu haben. In der Chronik Fredegars IV 42, MGSS rer Mer II S. 142, und bei Jonas von Susa (Jonae Vitae sanctorum ed. B. Krusch, MGSS rer Germ 1905, S. 206 ff.) werden an ihm sowohl Gottesfurcht als auch ein gutes Verhältnis zu Columban gerühmt.

Formgeschichtliche und inhaltliche Probleme in den Werken des jungen Melanchthon

Ein neuer Zugang zu seinen Bibelarbeiten und Disputationsthesen

Von Lowell C. Green

Seit Hermann Gunkel sind wir gewohnt, biblische Texte in Verbindung mit ihrem Sitz im Leben zu behandeln. In dieser Forderung gipfelte die literar-kritische Behandlung von historischen Texten wie sie durch Barthold Niebuhr und Leopold von Ranke üblich geworden war. Das Verfahren, das seine Fruchtbarkeit für die Bibelwissenschaft in überraschendem Umfang erwiesen hat, sollte auch auf die historische Erforschung und dogmatische Beurteilung von Melanchthons Entwicklung gründlicher als bisher angewandt werden.¹ Das gilt insbesondere für seine frühen Bibelarbeiten, die in den letzten beiden Jahrzehnten stärkere Aufmerksamkeit gefunden und eine lebhafte Diskussion hervorgerufen haben.²

¹ Den Herren Professoren Martin Schmidt, Peter Petschauer und Hans Heymann gebührt mein herzlicher Dank für ihre Hilfe bei der mühsamen Verbesserung des deutschen Textes. Danken möchte ich auch den Bibliotheken des Concordia Theological Seminary/St. Louis und der Appalachian State University für ihre großzügige Unterstützung meiner Forschung.

² Bei Anführung der Melanchthonliteratur wird meistens Hammers Nummer in eckigen Klammern zitiert, aus Wilhelm Hammer, *Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis*, 2 Bde. (Gütersloh: Gerd Mohn Verlag, 1967 und 1968), Ergänzungsband und Registerband folgen noch. Unentbehrlich für die Quellen ist Otto Beuttenmüller, *Zum 400. Todestag Philipp Melanchthons. Vorläufiges Verzeichnis der Melanchthon-Drucke des 16. Jahrhunderts*, 1960 [Hammer 3783], zitiert als Beuttenmüller mit Nummer.

Aus der älteren Melanchthon-Forschung wurden von mir vor allem benützt: Gustav Leopold Plitt [Hrsg.], *Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt*, 1864, revidiert und neu herausgegeben von Theodor Kolde, 1890; unveränderter Nachdruck 1900 und 1925 [Hammer 2091, 2385, 2881, 3254], zitiert als Plitt-Kolde. Karl Hartfelder, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, 1889 [Hammer 2367], Neudruck 1964, zitiert als Hartfelder. Otto Clemen, *Melanchthons Briefwechsel, Supplementa Melanchthoniana*, 6. Abt., I. Bd., 1926 [Hammer 3264], Neudruck 1968, zitiert als Suppl 6/I.

Von der neueren Literatur darf ich zunächst meinen Aufsatz erwähnen, „Die exegetischen Vorlesungen des jungen Melanchthon und ihre Chronologie“, *Kerygma und Dogma* III (1957), S. 140–149 [Hammer 3684], der die Debatte einigermaßen eingeleitet hat, und dann in chronologischer Reihe folgende anführen: Eine Erwiderung zu meinem Aufsatz kam von Adolf Sperl, „Nochmals zur Chronologie der frühen exegetischen Vorlesungen Melanchthons“, *Kerygma und Dogma* IV (1958), S. 59–60 [Hammer 3728]. Leise anerkennend war Wilhelm Maurer, „Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. Ein Beitrag zur Frage Melan-

I. Das Problem des akademischen Raumes

Melanchthon war nicht in erster Linie Theologe, sondern Philologe oder gar Philosoph. Er war und blieb Laie. Seine Wirksamkeit an der Wittenberger Universität hat sich mehr im artistischen als im theologischen Raum abgespielt.³ Dadurch ergibt sich schon ein Hinweis: auch biblische Werke ohne besonderen theologischen Charakter sind zu erwarten. Bei einer Betrachtung seiner Anfänge in der Bibelarbeit haben wir jedes Kolleg zunächst in das richtige Fach nach der Ordnung der akademischen Tradition einzuordnen. Eine nahezu verwirrende Fülle von „exegetischen Arbeiten“ begegnet uns aus dem Zeitraum von 1518 bis 1521. Hier wird der Forscher, der nicht auf dieses elementare Prinzip achtet, leicht dem Fehler verfallen, theologische Vorlesungen zu konstatieren, die keineswegs solche waren.⁴

dhthons und Luther“, *Luther-Jahrbuch* XXV (1958), S. 146–180 [Hammer 3720]. Adolf Sperl, „Eine bisher unbeachtete Vorlesung Melanchthons über den Römerbrief im Herbst 1521“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LXIX (1958), S. 115–120 [Hammer 3727]. Adolf Sperl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, 1959 [Hammer 3765]. Peter F. Barton, „Die exegetische Arbeit des jungen Melanchthon 1518/19 bis 1528/29. Probleme und Ansätze“, *Archiv für Reformationsgeschichte* LIV (1963), S. 52–89 [Hammer 4040]; eine gute Zusammenfassung der Debatte bis dahin, mit manchen kaum stichhaltigen Schlüssen. Ernst Bizer, *Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519–1524)*, 1964 [Hammer 4083]. Wilhelm Maurer, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, 2 Bde. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967 und 1969).

³ Melanchthons humanistische Verdienste sind anschaulich gemacht durch Werner Elert, „Humanität und Kirche. Zum 450. Geburtstag Melanchthons“, *Zwischen Gnade und Ungnade. Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium*, 1948 [Hammer 3542, 3549], S. 92–113. Ähnlich, doch mit anderer Akzentsetzung, Wilhelm Maurer, „Melanchthon als Laienchrist“, *Melanchthon-Studien*, 1964 [Hammer 4094], S. 9–19. In dieser Hinsicht irreführend ist Wilhelm Pauck, „Luther und Melanchthon“, *Luther and Melanchthon in the history and theology of the Reformation*, 1961 aus den Vorträgen des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung [Hammer 3984 a, 4003 a], S. 13–31. Wenn er gegen Maurers Satz von Melanchthon als Laienchrist polemisiert, S. 16, oder wenn er behauptet, „... as a theologian he had a much larger following among students than as a philologist and philosopher“, S. 15, widerspricht er einfachen, aus den Quellen zu belegenden Tatsachen. Melanchthon war nie als Priester oder Pastor ordiniert; die Angaben über die Zahlen der Zuhörer, wie sie in Briefen aufscheinen, zeigen deutlich genug, daß mehr Studenten zur philosophischen als zur theologischen Fakultät gehörten. Es ist ein häufiger Irrtum, Melanchthons Bedeutung in der Theologie anstatt in den humanistischen Wissenschaften zu suchen. Wilhelm Neuser ist dafür typisch: „Im März 1519 hat er jedenfalls seinen humanistischen Standpunkt hinter sich gelassen.“ *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons* (Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957), S. 26 [Hammer 3694].

⁴ So Schirmer in seinem wertvollen Buche: „In den Jahren 1518–1522 legte er achtmal Paulusbriefe und davon dreimal allein den Römerbrief aus.“ Arno Schirmer, *Das Paulusverständnis Melanchthons 1518–1522* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1967), S. 48. Wie wir noch sehen werden, beziehen sich die für diese Behauptung gemeinten Beweise nicht immer auf eine eigentliche Auslegung, sondern auf die Verwendung der Bibel in Kollegien allerlei Art. Einen ähnlichen Fehler begeht Barton, *op. cit.* Umgekehrt muß man immer bedenken, daß Melanchthon vor September 1519 überhaupt nicht berechtigt war, theologische Vorlesungen zu halten.

Nach der Art des damaligen akademischen Betriebs muß man drei Gattungen von Bibelarbeiten des jungen Dozenten unterscheiden:

(1) Die erste Gattung besteht aus Schriften, welche die Rhetorik, die Dialektik und die Sprachkunde zum Gegenstand haben. Am häufigsten haben seine Kurse im Griechischen bzw. Hebräischen stattgefunden, wobei der biblische Text nur zur Einübung in der Sprache in induktiver Lehrart diente. Es scheint, daß er eine solche Übung mit kurzen Scholien über den Inhalt des betreffenden Textes begleitete.⁵ Schon in der Antrittsrede kündigte er einen solchen Kursus auf Grund des Titusbriefes neben Homer [SA III, 41] an. Die Scholien zu „*aliquot Epistolarum Pauli et Iacobi tibi inscripta*“, welche er Johann Lang gegenüber am 3. April 1519 brieflich erwähnt [CR I, 77], werden diesen Sitz im Leben eingenommen haben. Vielleicht hat er auch das damals häufig verwendete Matthäusevangelium so benutzt.⁶ Besitzen wir etwa schriftliche Überreste dieser Lehrart? Möglicherweise ist der Ursprung der kurzen *Pauli ad Romanos Epistolae Summa* [CR XXI, 56–60] hier zu suchen, vielleicht ebenfalls die neulich von Ernst Bizer herausgegebenen *Rapsodiai* zum Römerbrief. Stets bildete der griechische oder hebräische Text die Grundlage. Das *Artifitium* zum Römerbrief, wie die *Exegesis methodica* zum Galaterbrief, von Bizer ebenfalls neu ediert, wären dann als Beispiele für eine Verwendung dieser Epistel in einer Vorlesung über die Rhetorik oder Dialektik anzusehen.⁷ Durch die Feststellung dieser besonderen Gattung von Bibelarbeiten scheidet eine Menge von Problemen über die biblischen Anfänge Melanchthons aus, zum Beispiel die Frage, ob er Bibellektüre halten durfte, bevor er sein theologisches Baccalaureat erwarb.⁸

⁵ Sehr interessant sind die durch Ernst Bizer herausgegebenen *Texte aus der Anfangszeit Melanchthons* (Neukirchen: Verlag des Erziehungsvereins, 1966), zitiert als Bizer, *Texte*.

⁶ Der heutige Leser wird erstaunt sein zu erfahren, wie oft Matthäus damals vortragen wurde. Heinrich Bindseil (CR XXI, 3) und Carl Schmidt (*Philipp Melanchthon. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld: R. L. Friderichs, 1861, S. 33 [Hammer 2057]) behaupteten, daß Melanchthon schon in seinem ersten Wittenberger Jahre das Matthäusevangelium behandelt hat. Das braucht nicht falsch zu sein, obwohl nach heutzutage existierenden Quellen unnachweisbar. In meinem erwähnten Aufsatz wollte ich den unbeglaubigten Matthäuskommentar wegen seines fremden theologischen Gehalts ebenso früh datieren. Allerdings irrt sich Bizer, wenn er meint, daß ich in diesem Gedanken Bindseil und Schmidt gefolgt bin; m. E. ist diese Einsicht erst bei mir zu finden. Bizer, *Theologie der Verheißung*, S. 87. Da die *Annotationes . . . in Evangelium Matthaei* [Beuttenmüller 168 u. a. m.] ein exegetisch-theologisches Werk sind, ihre Herkunft dazu völlig unerwiesen, kann man sie trotzdem kaum vor September 1519 ansetzen.

⁷ Bizer, *Texte*, S. 33 ff., 45 ff., und 20 ff., resp.

⁸ Häufig versucht man dem Problem durch einen Hinweis auf seine *Schola privata* zu entgehen. So bereits betreffs der *Theologica Institutio* bei Plitt-Kolde, S. 44 und Maurer, *Der junge Melanchthon* II, S. 104; richtiger schon bei Hartfelder: „Daß aber auch Melanchthons berühmte *Loci theologici* gewissermaßen als Lehr- und Erbauungsbuch in der *schola privata* benutzt wurden, ist sehr unwahrscheinlich. Denn diese Schrift war kein Buch für Knaben, sondern für Studenten.“ A. a. O., S. 493. Ferner ist es unbekannt, ob seine private Trivialschule so früh entstand.

Nach den Satzungen von 1508 für Wittenberg, wie anderswo auch, mußte man den Grad *Baccalaureus biblicus* erwerben, bevor man seine ersten theologischen

(2) Die zweite Gattung wird durch die eigentlich exegetischen Werke repräsentiert. Melanchthon begann sofort nach der Erwerbung seines *Baccalaureus Biblicus* den Römerbrief, dann das Matthäusevangelium und die beiden Korintherbriefe auszulegen. Dadurch entstanden einige gedruckte Kommentare. Obwohl diese von ihm nicht autorisierten, sondern ausdrücklich abgelehnten Erklärungen, ernste textkritische Probleme bieten,⁹ kann man sie nicht einfach ignorieren, wie Bizer gegen Rolf Schäfer geltend gemacht hat.¹⁰ Für diese Kommentare war der Grundtext die lateinische Übersetzung des Erasmus.

(3) Die dritte Gattung wird durch die kleineren dogmatischen Werke gebildet, die oft auf Grund zeitgenössischer Angaben von modernen Forschern mit exegetischen Werken verwechselt werden. Nachdem Melanchthon im September 1519 den Grad eines biblischen Bakkalaureus erhalten hatte, war er berechtigt, theologische Vorlesungen an Hand von biblischen Texten zu halten. Darüber hinaus sollte er den Grad eines Sententiarius erlangen und das dogmatische Grundbuch des späteren Mittelalters, die Sentenzen des

Vorlesungen halten durfte. Siehe Walter Friedensburg, *Geschichte der Universität Wittenberg* (Halle: Max Niemeyer, 1917), S. 39–40; die Quellen im *Urkundenbuch der Universität Wittenberg*, herausgegeben von der Historischen Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt, bearb. von Friedensburg (Magdeburg: Selbstverlag der Hist. Kommission, 1926), S. 34–36.

In diesem Zusammenhang, vgl. Luthers Brief an Spalatin vom 8. Mai 1519: „... Venit Melchior Lotterus ... Nobis id decorum, imprimis Universitati nostr[a]e, tum commodum auditoribus arbitramur, praesertim praesente Philippo, Gr[a]jecas literas & fideliter & copiose propagare cupiente. C[a]eterum de lectionibus Theologicis habendis iam tractamus, necdum aliud vidimus, quam quod Sententiarum solos textus, ut hucusque, compleat, Quod non confidimus tantum posse quenquam statim Candidatum Theologi[a]e, ut vel Bibliam vel Ecclesiasticum patrem enarret. tamen successu temporum non videbitur hoc absurdum fieri, ubi radicata Theologia & libris multiplicatis res poterit feliciter promoveri ...“ WA Br I, 381. Otto Clemen sah in diesen Worten einen Angriff seitens Luthers auf Melanchthon, Anm. 6, S. 382. Aber das stimmt nicht. Luther schreibt zweierlei: (1) Die Ankunft Lotthers werde Melanchthons Sprachkurse sehr gut unterstützen. (2) Weil die Kandidaten der Theologie mit den Sentenzen des Lombarden vertraut gemacht werden müssen, soll auch Melanchthon den normalen Weg betreten. Es ist nur erstaunlich, daß Luther noch so lange an der Geltung des Lombarden festhält. Vgl. Maurer, *Der junge Melanchthon* II, 526, Anm. 92.

⁹ Die fremden *Annotationes in Euangelium Matthaei* sind wieder abgedruckt in der Studienausgabe von *Melanchthons Werke*, hrsg. von Robert Stupperich, 8 Bde. und Ergänzungsbände (Gütersloh: Gerd Mohn Verlag, 1951 ff.), zitiert als SA, Bd. IV, 134 ff. Die *Annotationes in Epistolas Pauli ad Corinthios* liegen in SA IV, 16 ff., vor [Beuttenmüller 149]. Leider sind die weit bedeutenderen *Annotationes in Epistolam Pauli ad Rhomanos* [Beuttenmüller 149, 172, 186 u.a.m.] seit dem 16. Jh. nicht mehr gedruckt worden.

Noch im Jahre 1532 schrieb Melanchthon: „Nam ante aliquot annos edita est Sylvula quaedam commentariorum in Romanos et Corinthios meo nomine, quam ego plane non agnosco.“ CR [*Corpus Reformatorum*] II, 611 f.; vgl. SA V, 26.

¹⁰ Für Bizers gründliche Kritik an Schäfer, siehe seinen Aufsatz „Zur Methode der Melanchthonforschung. Bemerkungen zum Melanchthonbuch von Rolf Schäfer“, *Evangelische Theologie* XXIV (1964), S. 1–24 [Hammer 4082; wiederabgedruckt in Bizers *Verheißung*, Hammer 4083].

Petrus Lombardus, erklären. Aus der Kombination der beiden Aufgaben erwuchsen die in die dritte Gruppe gehörigen Schriften, die biblisch gehalten sind. So darf man m. E. die *Theologica Institutio* oder die *Rerum theologicarum capita* nicht mit einer Römerbriefvorlesung verwechseln.¹¹

Ein Beispiel: Vor einigen Jahren berichtete Adolf Sperl von einer angeblich bisher unbeachteten Römerbriefvorlesung Melanchthons. Er berief sich dabei nicht nur auf das unerklärte Erscheinen einer griechischen Textausgabe jener Epistel von 1520 oder 1521, sondern auch auf den Brief eines Unbekannten vom 13. Juli 1521: „Certe occupatus est Philippus, praelegit nobis Paulum ad Corinthios, ad Romanos Graece . . .“ [Suppl 6/I, S. 140]. Aber diese Stelle beweist keineswegs, daß Melanchthon eine „bisher unbeachtete“ theologische Vorlesung exegetischen Charakters gehalten hat, sondern bezeugt seinen Brauch, wichtige Texte möglichst in der griechischen Sprache zu verwenden.¹²

Sobald man diese Unterscheidung zwischen den Gattungen seiner frühen Kollegien wahrnimmt, lösen sich einige vermeintliche Probleme. So hat Luthers Brief vom Juli 1521 manchen Forschern schweres Kopfzerbrechen

¹¹ Barton hat mich in diesem Punkt völlig mißverstanden, wie seine scharfe Kritik zeigt, a.a.O., S. 70 f. und Anm. 75 dazu. Ich schrieb nicht, daß Melanchthon keine Behandlung des Römerbriefes wegen einer Galaterbriefvorlesung durchgeführt haben kann, sondern daß die Belege auf ein systematisches anstatt ein exegetisches Kolleg hinweisen. (S. meinen Aufsatz, a.a.O., S. 147 f.). Meine Einwände bezogen sich auf Koldes Versuch, die *Annotationes in Epistolam Pauli ad Romanos* auf das Jahr 1520 festzulegen; dafür berief ich mich auf Melanchthons Worte, „Nam non ut coeperam annotationes, sed locos communes scripturus sum . . .“ CR I, 158. Dieser Brief an Johann Hess vom 17. April 1520 sagt deutlich, daß die *Annotationes* bereits hinter ihm lagen und er jetzt an den *Loci communes* arbeitete. M. E. hat man hier an die vorläufige Form der letzteren zu denken, wie sie eine schriftliche Niederlage in dem von fremder Hand edierten *Rerum theologicarum capita* fanden [CR XXI, 11 ff.]. Wenn er so spät wie am 20. Febr. 1521 berichtet, „Pauli Romanos adhuc enarro, nunc tractans caput X,“ [CR I, 285] haben wir nicht an eine zweite Auslegung im Lateinischen (Gattung 2) zu denken, sondern an einen griechischen Sprachkurs (Gattung 1). Dieser wird vielleicht die Frage der bestrittenen griechischen Textausgabe des Römerbriefes von 1520/1521 klären. (Siehe das Verzeichnis bei Hartfelder, Nr. 28, S. 580. Vgl. Beuttenmüller, Nr. 73). Dafür steht uns als Grundlage der griechische Text mit den Randbemerkungen in Melanchthons Handschrift vom November 1519 zur Verfügung (vgl. Plitt-Kolde, S. 37 f.). Dieser Text ist in der Stadtbibliothek Nürnberg, freilich ohne Datum, unter der Signatur Strob. 670–8^o vorhanden, (Mitteilung von Prof. Gerhard Pfeiffer vom 5. I. 72); dabei dürfte der ähnliche aber bekanntere Text aus 1521 [Beuttenmüller Nr. 120] ein Wiederdruck sein. In meinen schon erwähnten Aufsatz habe ich auf die griechische Textausgabe des Galaterbriefes [Beuttenmüller 66] hingewiesen, die in Zusammenhang mit Bizers *Exegetica methodica* zum Galaterbrief zu bringen wäre [Texte, S. 33 ff.]. Das Ergebnis wäre die Feststellung, daß Melanchthon seinem griechischen Sprachkurs über den Galaterbrief (Sommer 1520) sofort einen über den Römerbrief folgen ließ. Später, wie sofort gezeigt wird, ist der Kolosserbrief Pauli dem Römerbrief unmittelbar gefolgt.

¹² Sperl, „Eine bisher unbeachtete Vorlesung . . .“, Anm. 1. Infolgedessen war dieses Kolleg weder ein „unbeachtetes“ noch eine „Vorlesung“, sondern die Fortsetzung seines hauptamtlichen Sprachkurses in Griechisch, wie er ihn gewöhnlich zu halten hatte. Trotzdem hat Sperls voreilige Hypothese sich mancher Anerkennung durch namhafte Forscher erfreut.

bereitet, da der Reformator dort schrieb, Melanchthon lese jetzt in *Colossensibus* [WA Br II, S. 363]. Es schien unmöglich, daß er über den Kolosserbrief las, weil man genau wußte, daß er zur selben Zeit, von seinen philologischen Kursen abgesehen, die Korintherbriefe auf Grund des lateinischen Textes behandelte.¹³ Wie Hartfelder zeigte, las er außerdem Rhetorik, Dialektik und Lucians *Calumnia*.¹⁴ Sollte er überdies noch eine Vorlesung über Pauli Kolosserbrief gehalten haben? Häufig erklärte man diese Notiz als Schreibfehler: Luther meinte *Corinthiis* statt *Colossensibus*.¹⁵ Da man aber eine griechische Textausgabe des Kolosserbriefes aus diesem Jahre kennt, ist dieser Ausweg erschwert. Wendet man dann auch noch den Gesichtspunkt vom Sitz im Leben an, so ergibt sich, daß Melanchthon den Kolosserbrief neben dem Römerbrief als Lesestoff in seinen hauptamtlichen Sprachübungen benutzte.¹⁶ Wie sich aus einer Lektüre seiner Vorlesungen innerhalb der artistischen Fakultät ergibt, brachte er reichlich sprachliche und gedankliche Beispiele aus der Bibel neben solchen aus der klassischen Antike.¹⁷

II. Das literar-kritische Problem

Es ist nun notwendig, die Aufmerksamkeit auf ein elementares Prinzip der Quellenarbeit innerhalb der Geschichtswissenschaft zu lenken, um schärfer als bisher zwischen den Werken Melanchthons hinsichtlich ihrer Zuverlässigkeit unterscheiden zu können. Eine ganze Menge unbeglaubigter Schriften wird heutzutage in der Melanchthonforschung als Quellen benutzt. Jedoch darf ein sogenanntes Werk erst dann als einwandfrei gelten, wenn es von ihm selbst bearbeitet und anerkannt wurde. Zweiten Ranges sind die Werke, die von anderen ediert, aber von ihm anerkannt wurden. Wenn man aber zu den Ausgaben kommt, die von anderen besorgt und von ihm abgelehnt wurden, hat man es eigentlich nicht mehr mit direkten Quellen zu tun.¹⁸ Wenn wir also vorsichtiger mit den schlecht beglaubigten Schriften sein müssen, so dürfen wir trotzdem feststellen, daß sie, nach den

¹³ Daß Melanchthon im Sommer und Herbst 1521 Vorlesungen über die Korintherbriefe gehalten hat, wird von niemandem in Frage gestellt. Die lateinischen Texte beider Episteln erschienen als Separatdrucke bei Melchior Lotther in Wittenberg im Jahre 1521 [Beuttenmüller Nr. 118 und 119]. Bereits 1522 sind Fremditionen, angeblich die Nachschriften von diesen Vorlesungen, gedruckt worden [Beuttenmüller, Nr. 149]. Vgl. Hartfelder, a.a.O., S. 556.

¹⁴ Vgl. Hartfelder, *ibid.*

¹⁵ So bei Otto Clemen, WA Br II, S. 363; Anm. dazu, Nr. 18, S. 364. Bizer wiederholt diesen Fehler, *Texte*, S. 40.

¹⁶ Der griechische Druck des Kolosserbriefes, schon vermerkt bei Hartfelder, *loc. cit.*, ist auch von Beuttenmüller registriert, Nr. 117.

¹⁷ S. seine Lehrbücher zur Rhetorik und Dialektik [Beuttenmüller Nr. 38, 64, und 94] oder seine grammatischen Werke [Beut. 93] als Beispiel.

¹⁸ Als Beispiel eines Werkes von Johann Agricola bearbeitet aber von Melanchthon gutgeheißen (CR I, 452), s. die *Institutiones Rhetoricae* von 1521 [Beuttenmüller Nr. 94]. Der Praeceptor hat aber die Annotationen zum Matthäusevangelium und Römerbrief abgelehnt. M. E. ist diese Tatsache bisher kaum beachtet worden. Andererseits gilt es nicht, sie einfach zu ignorieren; s. die Antwort Bizers an Rolf Schäfer, Anm. 10.

Regeln der Geschichtswissenschaft behandelt, wichtige Ergänzungen zu den echten Quellen bieten können.¹⁹

Wir haben nur wenige einwandfreie Quellen aus dieser Zeit von Melanchthons Leben. Als Quellen der ersten Gattung kommen hier die Rhetorik von 1518/1519, die Dialektik von 1520, einige Briefe und die Deklamationen in Betracht.²⁰ Als Werke der zweiten Gattung gelten nur die Disputationsthesen, einige autographe Randbemerkungen, die Briefe und Deklamationen.²¹ Von der dritten Gattung bleiben neben den *Loci communes* nur Randbemerkungen zu verschiedenen Werken, Briefe und die Baccalaureatsthesen übrig. Die letzteren bieten auch Quellenmaterial für seine theologisch-exegetischen Werke.²² Nach sauberen wissenschaftlichen

¹⁹ Ernst Bizer versteht mich falsch, wenn er mich als einen Anwalt der unbedingten Zuverlässigkeit der *Annotationes in Evangelium Matthaei* hinstellt: „... Obwohl der Text, nach einer oder mehreren studentischen Nachschriften uns unbekannter Herkunft“ zusammengestellt, „eine treue Wiedergabe“ des Kollegs sein dürfte (Green S. 144).“ Bizer, *Verheißung*..., S. 86. In Wirklichkeit schrieb ich beinahe das Gegenteil: „Bei allen Unvollkommenheiten formaler und inhaltlicher Art, die sich in ihm finden, dürfen wir wohl annehmen, daß dieser Druck eine treue Wiedergabe der studentischen Nachschrift ist und dürfen darum wohl auch daraus schließen, daß wir die von Melanchthon vorgetragene Theologie, wenn auch in der erwähnten Unvollkommenheit, vor uns haben.“ Green, „Die exegetischen Vorlesungen...“ S. 144 (s. Anm. 2). Im nächsten Absatz stellte ich sogar fest: „Der Text der frühen Matthäusevorlesung ist schlecht überliefert und bezeugt.“ Es sind zwei ganz verschiedene Dinge, ob man annimmt, die Nachschrift spiegle das wider, was der Student gemeint hat gehört zu haben, oder ob man behauptet, dieser sehr fragliche Text sei eine treue Wiedergabe von Melanchthons ursprünglicher Vorlesung! Also sind diese *Annotationes* als Quellen nur für die studentische Aufnahme und Auffassung zulässig (ein allerdings sehr wertvoller Gegenstand!), aber für Melanchthon selbst sind sie höchstens sekundäre Belege. Indessen sind sie, richtig eingeschätzt, Zeugen von Melanchthons Lehrweise und theologischem Werdegang dieser Zeit.

²⁰ Seine Rhetorik, die noch aus der Tübinger Zeit stammte (vgl. dazu Maurer, *Der junge Mel.*, I, S. 187 ff.), erschien zuerst bei Johannes Rhau-Grunenberg in Wittenberg als *Philippi Melanchthonis De Rhetorica libri Tres*..., 4° 36 Bl., Beutenmüller Nr. 58; sie liegt in keinem Neudruck vor, da sie weder im *Corpus Reformatorum* noch in Stupperichs Ausgabe [SA III] aufgenommen wurde. Die erste Auflage seiner Dialektik erschien zu Leipzig bei Melchior Lotther d. Ä. als *Compendiaria Dialectices Ratio*, 4° 34 Bl., Beutenmüller Nr. 64; sie wurde nachträglich in dem CR XX, 711–764 vorgelegt. Als weiteres Zeugnis für seinen Brauch, biblische Bücher in der artistischen Fakultät zu verwenden, siehe auch seine *Epistola Pauli ad Titum*..., erschienen zu Erfurt bei Matthes Maler 1519, Beutt. Nr. 41.

²¹ Besonders gut beglaubigt und aufschlußreich sind seine Baccalaureatsthesen 1519, SA I, 24–25. Sehr bedeutend sind auch die *Themata circularia*, 1520, bei SA I, 54–55, und seine *Propositiones de missa*, 1521, SA I, 163–167. Ferner: die *Declamatiuncula in Divi Pauli doctrinam*, 1520, SA I, 26–53, die Verteidigung Luthers *Adversus Thomam Placentinum*, 1521, SA I, 56–140, die Polemik gegen das Dekret der Pariser, 1521, SA I, 141–162 und die *Ad Paulinae doctrinae studium Adhortatio*, 1520, CR XI, 34–41. Die eigenhändigen Bucheintragungen werden unten behandelt.

²² Die *Loci communes* 1521 sind am besten in der Plitt-Kolde Ausgabe zu lesen, liegen aber auch in der SA II/1 vor. Die anderen Quellen sind in Anmerkung 21 aufgeführt.

Grundsätzen scheiden damit sämtliche frühen Kommentare und systematischen Konzepte, zum Beispiel die *Theologica Institutio* und die *Rerum theologicarum capita*, als primäre Quellen aus. Entgegen der Annahme namhafter Forscher beruhen diese keinesfalls auf Autographen von Melanchthon.²³ Wie Luthers Tischreden sind sie nur als Vergleichsmaterial zu verwenden, und zwar in den Punkten, die bereits aus den unbezweifelten Quellen festgestellt sind. Man darf etwa ein Ergebnis aus den Baccalaureats-thesen von 1519 nicht mit Sätzen aus der *Theologica Institutio* oder aus den *Annotationes in Evangelium Matthaei* widerlegen.²⁴ Denn allen bisherigen Behauptungen zum Trotz bleiben die Niederschreiber der beiden letzten unbekannt; ihr melanchthonischer Ursprung ist nicht erwiesen. Sie können daher höchstens als Parallelen dienen.²⁵

Bis jetzt haben wir die bekannte Methode verfolgt, Melanchthons Werke analytisch nach äußerlichen Zeugnissen zu erhellen. Nun gilt es zu klären, ob sich das melanchthonische Schrifttum vom Inhalt her oder synthetisch weiter erläutern läßt.

III. Der Ertrag von der Rechtfertigungslehre in den Baccalaureats-thesen (1519)

In der Rechtfertigungslehre des frühen Melanchthon erscheinen vier Fäden ziemlich früh: im Anfang der moralistische Zug, sodann eine affektiver bzw. effektiver, später ein christologischer und ein imputativer bzw. forensischer Zug. Nachher verschwindet beinahe der erste im zweiten, wie der

²³ Die *Institutio* haben wir nicht in Melanchthons Handschrift, obwohl Maurer schreibt: „Im Vorsommer 1519 müssen also die Bemerkungen begonnen worden sein, die uns als *Theologica Institutio in epistolam Pauli ad Romanos* in Melanchthons Handschrift überliefert ist.“ *Der junge Mel.*, II, S. 104. Wir haben nur eine Nachschrift unbekannter Herkunft im *Christaneum Codex MS Nr. 16, Aa 314*, wie ich schon in meinem Aufsatz von 1957 zeigte, S. 141, und wie ein Vergleich mit seiner Schrift sofort feststellen wird. Das betrifft auch die *Rerum theologicarum capita*; bis jetzt ist ihr Schreiber nicht erwiesen, aber wegen ihrer schlechten Fassung fand sich Melanchthon gezwungen, sie durch eine autorisierte, nämlich die *Loci communes* 1521, zu ersetzen. Vgl. den Widmungsbrief an Tilemann Plettener: „Anno superiore Paulinam epistolam, quae Romanis inscripta est, ... digessimus. Quae lucubrationcula, ... quos privatim docebamus, tamen nescio a quibus evulgari coepit...“ SA II/1, S. 3–4. Daß jene *Capita* sich mit den Obeliskten [CR I, 158] und diesen *Lucubrationcula* decken, ist sicher, da die *Institutio*, mit Maurer, auf das Frühjahr 1519 zu legen ist. (Maurer, *ib.*, S. 104).

²⁴ So Adolf Sperl, *Melanchthon zw. Hum. u. Ref.*, S. 110 f., Anm. 59. Auch sein Versuch, meine These auf Werner Elert zurückzuführen, S. 116, Anm. 82, trifft keineswegs den Sachverhalt. Elert hat mich nicht einmal auf diese Baccalaureats-thesen hingewiesen, da er von seinen Doktoranden volle Selbständigkeit verlangte. Die Tatsache, daß zwei andere Elert-Schüler (Friedrich Hübner und Horst Fild) ähnliche Feststellungen gemacht haben, dürfte auf dem Umstand beruhen, daß sie Quellenarbeit geleistet haben.

²⁵ Vgl. auch meine Auseinandersetzung mit Bizer, Anm. 19. Es muß ganz klar hervorgehoben werden, daß sich diese Werke auf Niederschriften von unbekannter Herkunft berufen. In der wissenschaftlichen Geschichtsmethode sind solche Schriften immer nur von begrenzter Bedeutung. Das muß auch für die Melanchthonforschung gelten.

dritte in den vierten eingeht.²⁶ Eine eingehende Erwägung dieser Lehre überspringt die Grenzen unseres Themas, wir wollen jedoch unsere Aufmerksamkeit auf das Entstehen des forensischen Zuges richten.

Allgemein anerkannt ist, daß Melanchthon irgendwann eine forensische Rechtfertigung auf Grund der imputierten Gerechtigkeit Christi gelehrt hat. Aber wann und wie er dazu kam, ist wenig beachtet worden. Meine Feststellung, er habe diese Lehre vor Luther vertreten, ist in den letzten Jahren heftig angegriffen worden. Der Imputationsbegriff kommt nachweisbar in seinen Baccalaureatthesen vor. In den ersten acht Thesen, die mit Luther übereinstimmen, behauptet er, Gott verlangt des Menschen Liebe, aber der Mensch liebt von Natur aus sich selbst und haßt Gott; infolgedessen fürchtet er Gott, aber die Furcht und der Haß machen die wahrhaftige Buße unmöglich. Aber dann fährt er mit zwei Thesen fort, die nicht von Luther stammen:

9. *Ergo Christi beneficium est iustitia.*

10. *Omnis iustitia nostra est gratuita dei imputatio.*

[SA I, 24]

Das will sagen, Gerechtigkeit ist die Wohltat Christi, oder, die Wohltat Christi ist die Gerechtigkeit (9); sodann, alle unsere Gerechtigkeit ist gnädiglich von Gott zugerechnet, oder, die Imputation Gottes ist unsere alleinige Gerechtigkeit (10). Diese Rechtfertigungslehre scheint genau das zu sagen, was seine späteren Werke enthielten.

Manche Forscher finden es anstößig, wenn man eine forensische Rechtfertigungslehre schon in Melanchthons Baccalaureatthesen bemerkt. Dagegen muß folgendes erwogen werden. –

1. Die Imputationslehre ist schwer beim jungen Luther zu finden.²⁷

2. Wenn sie bei Luther überhaupt vorkommen sollte – Karl Holl wollte

²⁶ Ein moralistischer Gedanke steckt hinter seiner Bemerkung an Spalatin: „Iam excuditur *ἡ ἐπιστολή πρὸς Τίτον*, scis, quam elegans, et moribus apta purgandis.“ 12. Okt. 1518 [CR I, 50]. Vgl. SA I, 30. 37! Die Rechtfertigung als eine Verwandlung der inneren Affekte des Menschen kommt häufig in den unerwiesenen Schriften vor. Aus der *Theologica Institutio*: Die Dialektik der Philosophen „inefficacem esse ad immutanda hominum pectora, ad instaurandos hominum affectus“ [CR XXI, 49]. Aus der angehängten *Summa*: „... nullum opus potest affectum immutare, sed sola fides impetrat iustitiam, hoc est, innovationem nostri.“ [CR XXI, 56] Zu Matth. 1, 1: „... summa salutis nostrae, filius Dei carnem induit et a genere hominum peccatum in sese transtulit, ut nos peccato dominemur, non peccatum nostri, id est: ut affectus in nobis boni oriantur, qui affectus peccati extirpent et evellant.“ [SA IV, 137] In der letztzitierten Stelle sieht man auch, wie Melanchthon seine Rechtfertigungslehre auf Christus bezogen hat, wahrscheinlich im Anschluß an Luthers Lehre. Andere christologische Stellen: SA I, 29–31; IV, 137. Wie unten gezeigt werden wird, sprachen verschiedene beglaubigte Schriften aus den Jahren 1519–1521 eine forensische Auffassung der Rechtfertigung durch die Imputation der fremden Gerechtigkeit Christi aus.

²⁷ Schon lange haben Forscher behauptet, man könne die Imputationslehre in der großen Römerbriefvorlesung von 1515–16 finden, aber das stimmt nicht. Die dortigen Stellen beruhen auf anderen Konzepten. A. Man beruft sich öfters auf Stellen, wo *non imputare* vorkommt, aber es läßt sich fast immer zeigen, daß hier nur eine Wiedergabe der mittelalterlichen Vulgata zum Ps. 31[32], 2 oder Röm. 4, 7 f., vor-

dies auf alle Fälle verneinen – erscheint sie verhältnismäßig selten, und kaum vor 1531.²⁸

3. Die Imputationslehre war bei Luther keine typische Ausdrucksweise. Von Melanchthon gefördert, ist sie beim größeren Manne nur gelegentlich, vielleicht um Melanchthons willen, vorgekommen. Luther bediente sich gewöhnlich der Konzepte, die dramatischer und plastischer waren.²⁹

4. Die Imputationslehre wird von vielen Forschern als minderwertig gegenüber der Lehre Luthers angesehen. Weshalb erschrickt man aber, wenn sie so früh bei Melanchthon vorkommt?³⁰

liegt. (Vgl. z. B. WA 56, 277. 284.) So wird non imputare auch oft von Augustin, Thomas u. a. m. zitiert. Hier liegt also kein spezifischer, reformatorischer Gebrauch vor. B. *Iustum reputare* ist oft mit *iustitiam imputare* von jenen Forschern verwechselt worden, aber man muß diese Begriffe unterscheiden. Der erste bedeutet etwas Vorhandenes anzuerkennen und ist daher mit dem späteren Konzept der *iustitia activa* verwandt. Der zweite beschreibt aber einen Vorgang, der nicht im Subjekt vorliegt, aber doch paradox, durch die Gnade, als Gerechtigkeit angesehen wird und hängt daher mit dem reformatorischen Begriff der *iustitia passiva* zusammen. Der erstere, nicht der zweite, ist charakteristisch für Luthers Auslegung des 4. Kapitels des Römerbriefes. WA 56, 267–296. S. die Erklärung in meinem, mit T. G. Tappert, und W. Koosman geschriebenen Buch, *The Mature Luther. The Martin Luther Lectures*, Vol. 3 (Decorah, Iowa: Luther College Press, 1959), S. 113–123. Neuerdings von mir „Faith, Righteousness and Justification: New light on their development under Luther and Melanchthon“, in: *Sixteenth Century Journal* IV, 1973, Heft 1.

²⁸ Karl Holl, „Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit [1910],“ *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band I⁷ (1948), S. 118. Siehe auch den weniger bekannten Aufsatz Holls, „Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus [1922],“ *ibid.*, Band III (1928), S. 532 und 535–538. Dazu Emanuel Hirsch: „Es findet sich in Luthers Schriften der früheren Jahre nicht die geringste Spur des Ausdrucks iustitia dei passiva.“ Er findet diesen Ausdruck erst 1525. (Hirsch, „Initium theologiae Lutheri,“ neugedruckt in *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, ed. Bernhard Lohse. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1968, S. 72.)

²⁹ Vgl. die lebendige Redensart in Luthers vielen Predigten über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, in dem der Pharisäer durch seinen Hochmut Gott vom Richterstuhl stürzen will, der armselige Zöllner aber sich selbst preisgibt. Luther läßt den Zöllner sagen: „Ich armer sunder, du gnediger got,“ und fügt hinzu: „Es sind seer kostbare wort, die kostlich lere und trost in sich haben, ut zusammen tragen peccatum et gratiam, von einander scheiden sund und zorn.“ WA 34/II, 145–146. Es gibt mehr als 20 Überlieferungen von Luthers Predigten über diesen Text, aber eine dogmatische Formulierung wie bei Melanchthon kann man in dieser, seiner kirchlichen Verkündigung, nicht finden. Allerdings liegt die Sache anders in der großen Galaterbriefvorlesung von 1531/35. Wenn man den überlieferten Texten trauen darf, kommt Luther in diesen theologischen Vorlesungen Melanchthons Brauch nahe. Z. B.: „... Paulus ... dicit hominem non iustificari ex operibus legis, sive praecedentibus ... sive sequentibus.“ WA 40/I, 225. „Non possum per praecedentia opera mereri gratiam de congruo neque per sequentia merita vitam aeternam consequi de condigno, Sed credenti in Christum remittitur peccatum, imputatur iustitia.“ *Ibid.*, S. 236.

³⁰ Eine ganze Schule von Lutherforschern ist Holl in seiner Kritik der Imputationslehre gefolgt. Er meinte es gäbe hier „... eine Selbsttäuschung Gottes, eine ‚Gerechtigkeit‘ Gottes, die keine war: Gott verbarg sich den wirklichen Tatbestand,

5. Wenn Melanchthon diesen Begriff von irgend jemand übernommen hat, wie oft gemeint wird, ist es richtiger, Erasmus anstatt Luther als den Urheber zu nennen. Trotzdem ist festzustellen, daß Erasmus, obwohl er im Römerbrief 4 zwischen *imputare* und *reputare* unterschied und Abrahams Glauben als Gerechtigkeit zugerechnet sah, den Begriff von einer *imputatio iustitiae Christi* nicht kennt. Auf jeden Fall sind die Verdienste Christi mit dem Imputationsbegriff hier erst bei Melanchthon verbunden.³¹ Das Entscheidende ist ja nicht der formale Begriff einer Imputation, sondern die Imputation der Gerechtigkeit Christi.

Um zu beweisen, daß Melanchthon die Imputationslehre nicht für die Reformationszeit entdeckt hat, haben manche Polemiker weit ausgegriffen. Otto Ritschl versuchte vor sechzig Jahren die Echtheit der Baccalaureatsthesen zu widerlegen, mußte jedoch später seine These zurücknehmen; aber trotzdem sind manche Forscher inzwischen den gleichen Weg gegangen.³² Adolf Sperl lehnte zwar Melanchthons Verfasserschaft der Thesen nicht ab, wollte sie aber durch die Behauptung entkräften, daß sich Melanchthon über ihren Sinn nicht klar war.³³ So ist auch gesagt worden, daß Melanchthon kein ursprünglicher Denker war, sondern lediglich Luthers angedeutete Gedanken in elegantes Latein faßte. Diese landläufige Meinung hat die einfache Erwägung gegen sich: Wieso sollte Melanchthon die erste Formulierung der imputativen Rechtfertigung der Reformationszeit gegeben haben, ohne sie zu verstehen? Und wenn Luther sie nicht formulierte, wie konnte er ihr Urheber sein? Im Gegensatz zu Sperl meine ich, daß Melanchthon einen Satz, der ihm lebenslang als Leitmotiv seiner ganzen Theologie diente, nicht schreiben und bei seiner Baccalaureatspromotion verteidigen konnte,

indem er aus reiner Willkür die Gerechtigkeit Christi dem Menschen wie einen Mantel umhängte.“ *Op. cit.*, Bd. III, S. 535–536.

³¹ Erasmus schrieb in seinem *Enchiridion* (1503): „[Christus] Pro te pugnabit et liberalitatem suam tibi pro merito imputabit“ (Ausgewählte Schriften, Darmstadt 1968, S. 72). Aus der *Ratio* (1518/1519): „Vides, ut ubique gratiam et donationem vocat nostram iustitiam. Quid autem adiecit? Per unum Jesum Christum“ (ebenda III, 286). In der Übersetzung von Röm 4, 3 (1516/1516) wick er bewußt von der Vulgata ab: „Credidit aute[m] Abraham deo, & imputatu[m] est ei ad iusticia“ (*Novum Instrumentum omne*, Basel 1516, Teil 2, S. 6 f.).

³² Otto Ritschl, „Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre Melanchthons bis zum Jahre 1527“, *Theologische Studien und Kritiken*, Jhrg. LXXXV (1912), S. 518 ff. [Hammer 3125]. Kurz darauf widerlegte Otto Clemen diese These, was Ritschl selbst anerkennen mußte. Siehe „Zu Melanchthons Thesen von 1519“, a.a.O. Jhrg. LXXXVI (1913), S. 163 [Hammer 3143]. Trotzdem hat Wilhelm Maurer, in *Der junge Mel.* (Bd. II, S. 102 und S. 524) eine Stellung ähnlich der Ritschls eingenommen. In der Angabe von Luthers Brief über Melanchthons Baccalaureatsdisputation liegt ein Druckfehler vor; die Stelle entstammt WA Br I, S. 514, nicht S. 202 [wie in Anm. 64, S. 524].

³³ Adolf Sperl schreibt dazu: „Angesichts aller übrigen ausführlichen Darlegungen der damaligen Zeit ist aber nun der Schluß unmöglich, daß Melanchthon sich über die grundsätzliche Bedeutung dieser These für sein theologisches System schon klar gewesen wäre.“ Siehe Sperl, *Mel. zw. Hum. u. Ref.*, S. 111, Anm. 59. Da „alle übrigen ausführlichen Darlegungen“ auf die unbeglaubigten Werke hinweisen, wundert man sich über Sperls Sicherheit, „... der Schluß ist unmöglich ...“! Dafür hat Sperl keine Belege.

ohne „... sich über die grundsätzliche Bedeutung dieser These für sein theologisches System schon klar gewesen ...“ zu sein, um Sperls Satz umzukehren.³⁴

„Omnis iusticia nostra est gratuita imputatio“.³⁵ Ist das vielleicht eine Variante, etwa eine schlecht überlieferte Lesart, von Melancthons 10. Baccalaureatsthese? Wohl kaum, denn es ist eine Parallele in seiner eigenen Handschrift, die er am Rande einer selbst abgeschriebenen Kopie von Erasmus' gedrucktem Römerbrieftext beifügte. Dicht dabei bemerkte er auch: „Iustificari, credere in iustificantem.“ Wir haben gerade gesehen, daß Erasmus Röm. 4, 3 in dem Sinne erklärt hat, daß Abrahams Glaube als Gerechtigkeit imputiert worden sei. In der parallelen Stelle findet sich bei Melancthon aber kein ausdrücklicher Fideismus, sondern eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die auf der Gnade oder Barmherzigkeit Gottes beruht. Da sich diese Randbemerkung in einem Buch findet, welches Melancthon bereits im Dezember 1519 seinem Freund Johann Hess schenkte, ist sie offenbar eng mit der Entstehung der 10. Baccalaureatsthese verbunden. Auf jeden Fall zeigt sie deutlich, daß seine These von der Imputation vom September 1519 nicht allein steht.

In der nachfolgenden Zeit häufen sich solche Formulierungen. Die unbelaubigten Annotationen zum Römerbrief bieten auch wichtige Belege.³⁶

Pau[us] gratuita dei imputatione nos iustificari co[n]tendit: [sig. Civ].
 ... Pau[us] ait fide[m] sine operibus impu/tari, certa uult gratuitam esse imputationem. [sig. Di].
 ... fides facit vt non imputetur, quia Christi impletio & satisfactio est nostra impletio, & satisfactio qua[m] nostram facit Christum Si/cut omnia sua sponsus spo[n]sae donat. I. Cor. 1. fact[us] nobis iustitia sapie[n]tia & c. [sig. Fiv].

In dem griechisch verfaßten Römerbrief von 1520 oder 1521 stellt Melancthon lapidar fest: „Iusticia est per imputationem, ergo non ex operibus.“ Diese Behauptung steht in einer Reihe, die ähnlich bereits im Frühjahr 1519 erscheint. Damals lautete die entsprechende Formulierung: „David dicit, beatitudinem per non imputationem peccati esse: ergo non est ex operibus.“³⁷ Dieser Satz war der Vulgata entnommen. Er erwähnt nur die Nichtzurechnung der Sünde; seine Umarbeitung im Jahre 1520/1521 bringt die

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Dieser Satz, den ich aus dem ursprünglichen Text [Christaneum Codex Ms. Nr. 16, Aa 3/4, 5, Seite 71] entnommen habe, ist auch in Plitt-Kolde, S. 41, abgedruckt. Die Paginierung des Codex ist von moderner Hand mit Bleistift eingeschrieben.

³⁶ Ich benutzte das Exemplar in der Nürnberger Stadtbibliothek, dazu eine Photokopie dieses Exemplars in der Joseph Regenstein Library der University of Chicago: *Annotationes Philippi Melancthonis in Epistolas Pauli Ad Rhomanos Et Corinthios*, (Nürnberg: Johannes Stuchs, 1522 [Beuttenmüller Nr. 149]), mit Angaben nach den Signaturen.

³⁷ Die griechische Textausgabe: PAVLI/APOSTOLI AD RO-/MANOS EPIS-/TOLA. Gedruckt in Wittenberg 1520 (?). Sig. Aaviii bis Bbi. (Exemplar in Nürnberger Stadtbibliothek, Sig. Strob. 670–8°.) Die Stelle aus der *Summa*: CR XXI, 57.

Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi dazu.³⁸ Der Fortschritt vom mittelalterlichen zum reformatorischen Verständnis, wie er sich zwischen 1519 und 1521 vollzog, liegt auf der Hand.

Melanchthon hat natürlich nicht jeden seiner Gedanken in allen seinen Werken wiederholt. Man vermißt die *imputatio* in den beiden Paulusreden des Jahres 1520 und in den *Loci communes* von 1521. Daraus darf man aber nicht folgern, daß das Hervortreten dieses Begriffes unecht sei. Das *argumentum e silentio* ist nicht immer stichhaltig. Das Fehlen des Begriffes in den beiden Deklamationen bedeutet nur, daß Melanchthon seine Aufgabe hier scharf abgegrenzt hat.³⁹ Eher wäre man in Bezug auf die *Loci* berechtigt zu fragen: Warum erscheint die imputative *iustitia Christi* hier nicht? Die Antwort kann nur lauten: Weil hier bei gleichem Sachgehalt das enge persönliche Verhältnis zwischen Jesus Christus und dem Glaubenden so stark vorwaltet, vornehmlich in der Beziehung von Christi Auferstehung auf den Gerechtfertigten, daß für den juristischen Vorgang der Übertragung der Gerechtigkeit kein Raum bleibt.⁴⁰ Die Züge seiner forensischen Rechtfertigungslehre sind in der späteren Zeit so stark, daß man ihr Fehlen in den *Loci communes* 1521 nicht bagatellisieren kann.

Wir fassen zusammen. Wissenschaftler übersehen häufig, daß Melanchthon ein großer Geist von wirklicher Unabhängigkeit war. In der Entwicklung seiner Rechtfertigungslehre in den Jahren 1518 bis 1521 vollzog sich eine Wende vom moralistischen zum forensischen Zug, die sich weder mit Erasmus noch Luther völlig deckt. Diese Tatsache wird aber erst klar, wenn man nach den Prinzipien der Geschichtswissenschaft die gutbeglaubigten den deuterokanonischen Werken vorzieht. Unsere Anwendung von inhaltlichen Gründen dient als kräftiger Unterbau für das, was wir aus den Texten entnehmen können. Diese Methode zeigt die Unzulänglichkeit des Verfahrens, das entweder die frühen Texte übersieht oder die Besonderheiten des jungen Melanchthon zu Luthers Gunsten preisgeben will. Wir wollen fortfahren, die Parallelen aus der Zeit vor den Baccalaureatstheseen zu erwägen.

³⁸ Diese Reihe von Randbemerkungen zum Röm. 4 wird weiter behandelt, unten, V. Teil.

³⁹ Melanchthon bemerkte bald, daß die *Declamatiuncula in Divi Pauli doctrinam* vom 25. Januar 1520 ungenügend war: „quam ne ederem, monebat argumenti difficultas, tractavimus enim locum minime plausibilem...“ SA I, 52. In einem weiteren Brief an Hess vom 27. April 1520: „Argumentum iustificationis, in quo uno versatur sedulo Paulus, nondum digne tractavimus, quanquam nec isto modo quicquam veterum scriptorum tractaverit.“ CR I, 158.

⁴⁰ Der forensische Aspekt ist vom christologischen völlig im folgenden schönen Satz verdrängt: „Iustificamur igitur, cum mortificati per legem resuscitamus verbo gratiae, quae in Christo promissa est, seu evangelio condonante peccata et illi fide adhaeremus, nihil dubitantes, quin Christi iustitia sit nostra iustitia, quin Christi satisfactio sit expiatio nostri, quin Christi resurrectio nostra sit. Breviter, nihil dubitantes, quin peccata nobis condonata sint et iam faveat ac bene velit deus. Nihil igitur operum nostrorum, quantumvis bona aut videantur aut sint, iustitia sunt, sed sola fides de misericordia et gratia dei in Iesu Christo iustitia est.“ SA II/1, S. 88.

IV. Das Zeugnis aus Melanchthons *De Rhetorica libri tres* von 1518/19

Es ist das Verdienst Adolf Sperls, den theologischen Ertrag der ersten Rhetorik Melanchthons erkannt und dabei wichtige Ergänzungen zu den Arbeiten seiner Vorgänger gemacht zu haben.⁴¹ Allerdings hat er aus seiner Einsicht eine teilweise falsche Systematik konstruiert. Er hat richtig gesehen, daß die Rhetorik des Jahres 1518 die drei theologischen Hauptthemen *fides*, *ceremoniae* und *peccatum* hervorhob. Er hat aber diese dann zu einer Systematik ausgebaut, die zur *petitio principii* führte und gegen fundamentale Grundsätze der Geschichtswissenschaft verstieß. Die bestens bezeugten Baccalaureatsthesen mußte er zugunsten der unbeglaubigten *Theologica Institutio* preisgeben und diese auf das Jahr 1520 verlegen, weil er meinte, in dieser drei neue Hauptthemen gefunden zu haben, die mit der Rhetorik konkurrieren. Zwar spricht die *Institutio* von drei anderen Themen: *peccatum*, *lex* und *gratia* [CR XXI, 49], aber diese sind nicht *Loci communes* der Theologie überhaupt, wie jene aus der Rhetorik, sondern sie sind Hauptthemen nur für einen Teil davon. Sie beziehen sich nur auf die Lehre von der Rechtfertigung, wie die *Institutio* ausdrücklich sagt: „Nam tribus his summa iustificationis nostrae comprehenditur . . .“ [CR XXI, 49]. Der Umstand, daß sie sofort aus dem Römerbrief im ganzen noch drei weitere *Loci* (*de iustificatione*, *de praedestinatione* und *de moribus*) erwähnt, darf nicht noch einmal als Widerspruch zu den Gruppierungen der Rhetorik und der *Institutio* in Anspruch genommen werden. Es sei ferner bemerkt, daß die Rhetorik eine Vielfalt von anderen Gruppen enthält, die jedoch nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Sperl benutzt eine falsche Systematik, die so verführerisch ist, daß sich mancher andere Forscher seinem Gesichtspunkt angeschlossen hat.⁴²

Im Gegensatz zu Sperl beurteile ich den Ertrag der Rhetorik als eine Bestätigung meines Ergebnisses von Melanchthons früher Entwicklung. Sperl hat manche wichtigen Stellen übersehen. Wilhelm Maurer hat die Sätze von der Rechtfertigung wohl bemerkt, meinte aber, daß sie von Melanchthon ohne innere Anteilnahme geschrieben wurden. Er glaubte, der akademische

⁴¹ Siehe vor allem Adolf Sperl, *Mel. zw. Hum. u. Ref.* (Anm. 2!), S. 32–37.

⁴² Also in einer polemischen Schrift gegen mich gerichtet: „Schwerwiegender aber ist die Beobachtung, daß Melanchthon in der *Institutio* die Trias ‚peccatum, lex, gratia‘ als die wichtigsten loci theologici nennt, während er in der im Januar 1519 herausgegebenen Rhetorik [sic] statt dessen ‚fides, ceremoniae, peccatum‘ aufzählt. Dieser Unterschied sieht sehr unwesentlich aus, aber die in der *Institutio* gebrauchte Formulierung ist in der Folgezeit, mindestens seit Anfang 1521, konstitutiv für die Theologie Melanchthons; höchstens in der Reihenfolge kann eine Änderung eintreten. Die Verwendung dieser drei Begriffe in der *Institutio* zeigt, daß sich Melanchthon über ihre prinzipielle Bedeutung völlig klar ist. Demgegenüber ist die Auswahl in der Rhetorik zufällig und deshalb früher.“ (Sperl, „Nochmals zur Chronologie der frühen exegetischen Vorlesungen Melanchthons,“ S. 60; s. Anm. 2.) Dagegen muß gesagt werden, daß die Rhetorik im Herbst 1518 ediert, die Vorrede noch im Januar [CR I, 62–66] und das gedruckte Werk schon im Januar 1519 vorlag. (Vgl. Anm. 20!) Die beiden Triaden reden von anderen Dingen; es ist irreführend, eine Trias kontextlos aus der Rhetorik zu entnehmen wenn das ganze Werk aus Begriffsplittereien und deren Möglichkeiten besteht.

Lehrer wollte durch sie den Interessen der Wittenberger Studenten entgegenkommen und entlehnte sie daher dem Gemeingut.⁴³ Der heutige Forscher ist nicht im Stande, diese Behauptung zu beweisen oder zu widerlegen. Immerhin bleibt entscheidend wichtig zu bemerken, daß Melanchthon die großen Fragen bereits damals kannte. Da die *De Rhetorica libri tres* des Jahres 1518 (1519 gedruckt) in keinem modernen Nachdruck zugänglich sind, bringe ich einige wichtige Beispiele.⁴⁴

Iustum enim dicimus, non quod intelligat, sed q[uod] uelit agatque iusta... [sig. B1']. ... In hunc pleraque modum sunt apud Platonem sunt item in theologis. Legem non iustificare, Paulus comprobat ex ratione legis. Lex peccati est uirtus, non iustificat igitur. [sig. G7].

... Docemus dupliciter, aut simplex thema, ut cum de iustitia, lege, fi/de peccato dicimus. aut complexum thema, ut: Omnia hominum opera peccata sunt. Liberum arbitrium sua natura in bonum ferri, est impossibile. Lex non iustificat, gratia iustificat. ... Quot sit fides, iustitia hominis, per quam deo uiuit. [sig. G3 bis G3'].

... Sic Paulus ad Rhomanos apte interpellat ipse sese cum dixisset: ubi abundauit delictam, superabundauit & gratia, statim subiicit: Quid igitur dicemus? Manebimus in peccato? Vide igitur quomodo dispositionem adiuuet, & caput sit alijs figuris, ut hoc apud Paulum loco, praesumptioni. Subiectio qua respondemus ipsi nobis, ut eodem loco Paulus respondet obiectioni, manebimus in peccato? dicens: Absit & c. hanc opinor ratiocinationem Cicero dixit. [sig. H5.]

In diesen Sätzen zeigen sich wesentliche Bestandteile von Melanchthons späteren Lehren. Er stellte zwei negative Thesen auf: weder Gesetz noch menschliche Kräfte vermögen etwas für das Heil der Seele zu erwirken. „Lex non iustificat...“ „Omnia hominum opera peccata sunt.“ Also liegt hier schon eine Ablehnung der Werkgerechtigkeit vor. Auch die Vernunft kann nicht helfen, denn nur die göttliche Gnade kann Rechtfertigung erreichen. Sie tut dies ohne menschliches Verdienst, indem sie den Glauben, das heißt, die Gerechtigkeit, in die menschliche Seele hineingießt. Es versteht sich von selbst, daß der gläubige Mensch Gott seinen Willen hingibt, gegen seine bösen Begierden kämpft, sich gerecht machen läßt; d. h., „glaubt, hofft, liebt, vertraut“ und sich „keusch, tapfer, und fromm“ verhält [sig. G 4]. Die Rechtfertigung ist eine von Gottes Gnade bewirkte Gerechtmachung innerhalb des glaubenden Menschen. Sie ist daher, nach Karl Holls Begriffweise, „analytisch.“ Also setzte Melanchthon den Glauben mit der Gerechtigkeit gleich: „Quot sit fides, iustitia hominis, per quam deo uiuit“. Nach Ernst Bizer hat sich Luther erst im Oktober 1518 zu einem wirklichen Verständnis für Röm. 1, 17 durchgerungen. „Der Gerechte“, meinte er darunter, „wird seines Glaubens leben“; das heißt, Luther ist erst zu diesem Zeit-

⁴³ Maurer, *Der junge Melanchthon*, II, S. 32.

⁴⁴ Dank der Bibliothek der St. Louis University habe ich einen Wiederdruck der 1519er Ausgabe der Rhetorik zur Verfügung. Ich zitiere den Titel nach den Signaturen dieser Ausgabe: [Phil. Mel.] *De rhetorica libri tres*. Argentorati Anno M. D. XXIII. Diese Ausgabe von 1524 scheint selten zu sein und fehlt in Beuttenmüllers *Vorläufiges Verzeichnis*, Anm. 2.

punkt zur Erkenntnis gekommen, daß unsere alleinige *iustitia* unsere *fides* sei.⁴⁵ Wenn Bizer recht hat, und wenn man dann erwägt, daß diese Einsicht Luthers zur gleichen Zeit wie die Druckbereitung von Melanchthons Rhetorik stattfand, muß man auf Luthers Worte im Kleinen Galaterkommentar von 1519 zurückgreifen. Dort erwähnte er, daß Melanchthon ihm zu seinem neuen Verständnis des Glaubens verholfen habe [WA 2, 595]. Diese Einsicht konnte nur in der Zeit zwischen August 1518 und Mai 1519 gekommen sein. Selbst wenn sich, wie einige Forscher annehmen, Melanchthons Beitrag auf grammatische Hinweise beschränkt hat, wie viel hat doch dieser Fund für Luther und für die Reformation bedeutet!⁴⁶

V. Weitere Belege aus den Randbemerkungen zu Röm. 4 und Parallelen

In der 10. These der Baccalaureatsdisputation heißt es: „Omnis iustitia nostra est gratuita dei imputatio“ [SA I, 24]. Manche Kritiker haben mir vorgeworfen, zu viel Gewicht auf einen vereinzelter Satz Melanchthons, ohne andere Parallele, gelegt zu haben. Dabei übersahen sie aber die wichtigen Beweise, mit denen ich meine Feststellung unterstützte.⁴⁷ In den letzten Jahren sind die Beweise dafür so angewachsen, daß ich sie hier knapp anführen und danach in einer vergleichenden Tabelle hervorheben möchte. Mit diesem Abschnitt greife ich auf den Gegenstand von Anmerkung 37 zurück. Um der Übersichtlichkeit willen beschränke ich mich hier im Text auf die Parallelen zur 10. Baccalaureatsthese; andere Gegenüberstellungen verfolge man bitte im Anhang.

Das erste Auftreten der Bemerkungen zu Röm. 4 scheint in der *Pauli ad Romanos Epistolae Summa* [CR XXI, 57] zu sein; in diesem Zusammenhang interessiert uns jetzt der zweite Satz: „David dicit, beatitudinem per non imputationem peccati esse: ergo non est ex operibus.“ Diese Bemerkung aus dem Frühjahr 1519 enthält keinen spezifisch reformatorischen Sachgehalt, sondern wiederholt einfach die Vulgata. Aber schon in der mit eigener Hand eingeschriebenen Randbemerkung zu Röm. 4, 6 heißt es: „omnis iusticia nostra est gratuita imputatio.“ [S. Anm. 35]. In den *Compendaria Dialectices Ratio*, wahrscheinlich dem Herbst 1519 entstammend

⁴⁵ Siehe Ernst Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, 1. Aufl. (Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958), S. 97–105.

⁴⁶ Manche Versuche, Melanchthons Rolle zu verringern, klingen künstlich. Aber trotzdem: es ist keine Schmälerung des Gräzisten, wenn man bedenkt, wie wichtig Luthers neugewonnene Gewandtheit im griechischen Neuen Testament für den weiteren Gang der Reformation war. Luthers exegetische Arbeiten und Bibelübersetzungen nach 1518 zeigen deutlich, zu welchem Ausmaße die Werkzeuge der Humanisten zur Reformation Luthers beigetragen haben. Das meiste verdankt er Melanchthon.

⁴⁷ Siehe meine Erlanger Dissertation: *Die Entwicklung der evangelischen Rechtfertigungslehre bei Melanchthon bis 1521 im Vergleich mit der Luthers*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen. 1955, S. 101–108. [Hammer 3639].

und schon im März 1520 druckfertig [CR I, 154], schrieb er: „operibus legis non comparetur iustitia.“ [CR XX, 760]. Dann in der gedruckten Ausgabe des griechischen Römerbrieftextes, vielleicht aus dem Frühjahr 1520, aber spätestens 1521, erscheint der Satz folgendermaßen: „Iusticia est per imputatio/nem, ergo non ex operibus.“ [S. Anm. 37]. In dem unbeglaubigten *Artifitium* zum Römerbrief, von Bizer herausgegeben und auf das Frühjahr 1521 datiert, erscheint dieser Satz beinahe buchstäblich wieder: „Iustitia est per imputationem ergo non ex nostris operibus.“ [Texte, S. 23]. In den gleichfalls unbeglaubigten, aber sicherlich auf den Frühling 1521 zu datierenden *Rapsodia* zum Römerbrief, taucht die These zweimal wieder auf: „Iustitia nullum requirit Legis opus.“ [Texte, S. 70]. „Iustitia Christi imputatur pro iustitia nostra coram deo.“ [Texte, S. 71].⁴⁸ In den *Institutiones Rhetoricae Philip. Mel.* [Beuttenmüller Nr. 112], von Melanchthon vorgetragen aber nicht niedergeschrieben, aber trotzdem von ihm (gegen Clemen, *Suppl* VI/1, S. 162f.) genehmigt [CR I, 452], kommt der Satz noch einmal vor: „... non esse ex operibus iustitiam.“⁴⁹ Es ist wichtig zu bemerken, daß in beinahe allen diesen Beispielen die Angaben seinen artistischen Vorlesungen entstammen und daher zu den Werken der 1. Gattung (oben) gerechnet werden müssen. Sie sind also nicht aus der zweiten Gattung, den theologisch-exegetischen Werken, hervorgegangen. Sie führen aber in einer geraden Linie zum Höhepunkt der dritten Gattung, den *Loci communes* von 1521. Nach diesen Beispielen darf ich, mit einem Hinweis auf meine vollständigere Beilage, auf die Anführung weiterer Parallelen verzichten.

Zusammenfassung. Die Entschlüsselung der Entwicklung von Melanchthons Bibelwerken in der Zeitspanne von 1518 bis 1521 ist eine schwierige Aufgabe. Im Grunde genommen braucht man dazu zwei Methoden. Zunächst muß man, nach den literarkritischen Prinzipien der Geschichtswissenschaft, diese Arbeiten nach ihrem Sitz im Leben einordnen. Gleichzeitig muß man die Zuverlässigkeit der jeweiligen Überlieferung genau prüfen. Erst dann werden inhaltliche Zeugnisse zulässig, aber auch nur dann wenn man keine falsche Systematik konstruiert. Als Beispiel: ein Herausarbeiten der Rechtfertigungslehre ergibt eine Entwicklungslinie, die man durch die geschichtswissenschaftliche Forschung bestätigen kann. Durch Textkritik beschränkt sich die Auswahl eigentlicher Quellen; die sozusagen deuterokanonischen Schriften bekommen sekundäre Bedeutung, bieten aber trotzdem wertvolle Ergänzungen, nachdem man durch sichere Quellen Richtlinien gefunden hat. Erst wenn man diese Grundsätze der wissenschaftlichen

⁴⁸ Die *Rapsodiai* sind von Bizer mit zwingenden Gründen datiert [S. 42]: da das Wormser Edikt genannt ist [S. 70], muß dieses Kolleg im Frühjahr 1521 gehalten worden sein.

⁴⁹ Dank der *St. Louis University* wurde mir folgendes Exemplar zur Verfügung gestellt: *Institutiones Rhetoricae Phillip. Mel.* Auf dem Colophon: *Av gustae Vindelicorum, / in officina D. Sigismundi Grim. Mense Augusti. Anno. / M. D. XXIII.* Ich bin auch der *Foundation for Reformation Research* zu St. Louis zum Dank verpflichtet, da sie mir ein Stipendium für meine dortige Forschung gab.

Forschungsmethode anerkennt, werden sich manche Akzente bisheriger Auseinandersetzungen verschieben. Das bedeutendste Ergebnis ist, daß die Imputationslehre als Bestandteil der forensischen Rechtfertigungslehre im frühen Melancthon angesetzt werden muß. Der Schwerpunkt fällt also auf die Jahre 1518 bis 1521.

*Pauli ad Romanos
Epistola Summa.*

CR XXI, 57 f. [1519]

*Artifitium Epistolae
Pauli ad Romanos...*

Bizer, *Texte*, S. 23 [1520].

PAVLI/APOSTOLI AD RO-
MANOS EPIS-/TOLA. (Die
griech. Textausgabe, 1520 oder
1521.) *Sig.* Aaviii bis Bbi. Auch
in Plitt-Kolde, S. 44, Anm.

[1] Abraham fide iustificatus est, non
operibus: igitur nec nos iustificamur nisi
fide, nempe filii Abrahæ.

1 Abraam est ex fide
iustificatus ergo iustificatio
est per fidem

I Abrahæ exemplo iustifica-
mur, ergo fide.

[2] David dicit, beatitudinem per non
imputationem peccati esse: ergo non ist
ex operibus.

2 Iustitia est per imputationem
ergo non ex nostris operibus

II Iustitia est per imputatio/
nem, ergo non ex operibus.

[3] Abraham iustificatus est ante circum-
cisionem: ergo iustificatus non est ex
operibus.

3 Abraam est iustificatus ante
circumcisionem Ergo non ex
circumcisione

III Abraham sit iustificatus
ante circumcisionem, igitur non
ex circum/cisione. [*Sic.*]

[4] Per legem non est promissio et iustifi-
catio fuit ante legem Mosaicam: ergo
iustificatio non est ex legis operibus.

4 Abraam per fidem meruit
heres esse non per opera

IV Haereditas Abrahæ sine
lege promissa est, ergo per
legem non fit haeres.

[5] Si ex lege haereditas est, si sufficit
lex ad iustificationem, frustra et promissio
Christi, et si ex nobis est, non egemus
Christo.

5 Si ex nobis est iustitia
Quid promisit?

V Si ex nobis est iusticia,
frustra promissio est.
VI Lex iram ope/ratur ergo
non conciliat.

[6] Lex iram operatur: ergo non con-
ciliat; lex facit odium dei, ergo non
amorem.

6 Lex igitur iram operatur
idest Conscientia irascitur
& maledicit deo

VII Si ex operibus esset
iustificatio, numquam
tranquilla esset conscien/tia,
quia numquam certa esset de
voluntate & gratia dei.

[7] [Fehlt!]

7 Si ex operibus esset Iustitia
Numquam tranquilla esset
Con/scientia Quia numquam
certa esset de voluntate
& gra/tia dei

VIII Si ex operibus esset
iustificatio, numquam
tranquilla esset conscien/tia,
quia numquam certa esset de
voluntate & gratia dei.

(A) *Compendaria Dialectices Ratio*,
1520. CR XX, 760 (hier).

(B) *Rapodii en Paulou Ad Romanos*,
1521. Bizer, *Texte*, S. 70–71.

(C) *Institutiones Rhetoricae*,
1521. S. Anm. 49.

[1] Abraham est pater omnium iustifi-
candorum, quia per eum acceptae sunt
promissiones in fide, fide ergo iustificatus
est. Igitur et nos ex fide iustificabimur et
non operibus. (B)

[2] operibus legis non comparetur
iustitia (A)

Iustitia nullum requirit Legis opus. (B)
Iustitia Christi imputatur pro iustitia
coram deo. (B)

non esse ex operibus iustitiam.
(C) *Sig.* A8^v.

[3] Abraham iustus fuisse ante circum-
cisionem, non comparatam igitur circum-
cisione iustitiam. (A)

Abraham ante circumcisionem iustificatus
est, ergo non ex circumcissione.
(C) *Sig.* A8^v.

[4] Paulus doceat opera legis non iusti-
ficare. (C) *Sig.* B3.

[5] Imò si lex iustificaret, esset aduersus
promissiones dei. (C) *Sig.* B2.

[7] Si non esset Iustitia Euangelii reve-
lata, Nunquam esset Conscientia nostra
certa coram deo de voluntate, gratia et
spiritu dei misericordia. (B)

Melanchthons Abendmahlslehre und ihre Auswirkung im unteren Donauraum*

Von Wilhelm H. Neuser

1. Die Problemstellung

Als in Wittenberg und Zürich die Reformation losbrach, gehörten bekanntlich die Slowakei, Ungarn und Siebenbürgen zum damaligen Königreich Ungarn. Die Grenze im Süden kann unbeachtet bleiben; sie war zudem durch die Türkeneinfälle ins Wanken geraten. Gegenstand unserer Betrachtung ist also das Gebiet des früheren Königreichs Ungarn.

Nach dem Sieg der Türken bei Mohacs (1526) erhoben Ferdinand von Österreich im Westen und der Woiwode Zápolya im Osten Anspruch auf das Land. Das Reich wurde in drei Teile zerrissen, denn seit 1541 stand Mittel- und Südungarn unter türkischer Verwaltung. Der Kampf um die Herrschaft zwischen Habsburg und den ostungarischen Fürstengeschlechtern, der im 16. Jahrhundert anhielt, war für den Fortgang der Reformation von großer Bedeutung. Ferdinand von Österreich, der unter den deutschen Fürsten die Reformation am blutigsten verfolgte, und König Zápolya waren beide katholisch. Sie mußten aber Rücksicht nehmen auf den ungarischen Adel und die deutschen Städte im Lande. Der Fortgang der Reformation hing daher – der Situation in Polen gleichend – maßgeblich vom Wohlwollen und der Unterstützung des Adels und der Städte ab. Demzufolge breitete sich die Reformation in den einzelnen Territorien unterschiedlich aus.

Während aber der Kampf zwischen dem Protestantismus und dem römischen Katholizismus um jede einzelne Bastion zum gewohnten Bild der Reformationsgeschichte gehört, befremdet die Aufspaltung der evangelischen Kräfte in verschiedene konfessionelle Lager. In den übrigen europäischen Ländern wurde die Einheit des Protestantismus meistens gewahrt, nicht so in Ungarn. Man wird an die Lage in Süddeutschland oder wieder an Polen erinnert, wo Luthertum und Zwinglianismus, später Luthertum und Calvinismus aufeinanderstießen und sich literarisch befehdeten. Im Donauraum gesellten sich zu den Einflüssen aus Wittenberg die aus Zürich und in geringerem Maße aus Genf. Die verschiedenen theologischen Richtungen stehen auf engem Raum nebeneinander und sind daher zur Abgrenzung gegeneinander gezwungen. Dies geschieht in zahlreichen Bekenntnissen.

* Gastvorlesung, gehalten in der Reformierten Theologischen Akademie in Budapest am 25. Mai 1972.

Das vielleicht dringendste unter den ungeklärten Problemen der ungarischen Reformationsgeschichte ist, wie es zu der schnellen Ausbreitung des schweizerischen Bekenntnisses im Donauraum kommen konnte. Die Forschung ist noch zu keinem einhelligen Ergebnis gekommen. Das Problem spitzt sich nämlich auf die Frage zu, welcher Art der Wittenberger Einfluß und insbesondere der Melanchthons in Ungarn gewesen ist. Denn fest steht, daß der größte Teil der evangelischen Studenten aus dem Ungarnland in Wittenberg studierte: bis zu Melanchthons Tod 1560 zählt man dort nicht weniger als 442 Ungarn.¹ Fest steht: „Aus den Schülern Melanchthons wurden sowohl begeisterte Anhänger der lutherischen als auch der helvetischen Richtung.“² Bis heute wird daher die Meinung diskutiert, die J. Pokolys 1904 so formulierte: „Die ungarische reformierte Kirche führt als ihren Ursprung nicht auf Genf oder Zürich zurück, sondern auf Wittenberg.“³ Jenő Solyom stellt 1960 zurückhaltender fest, „daß die ungarische Kirchengeschichtsforschung noch zu keinem einwandfreien Standpunkt über den Einfluß Melanchthons gekommen ist.“⁴ Wir können also feststellen, daß Melanchthons Abendmahlslehre eine Schlüsselstellung in der konfessionellen Entwicklung des Donauraums einnimmt. Demgegenüber tritt die andere Frage zurück, die auch weiterer Erforschung bedarf, ob die führenden reformierten Theologen dem Zwinglianismus Bullingers oder dem Calvinismus anhängen.⁵

Die Problemstellung verlangt, daß wir uns auf die Abendmahlslehre des späten Melanchthon konzentrieren. Géza Szabó, der die „Geschichte des ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg“ vorbildlich dargestellt hat, stellt fest, daß sich die Hinwendung zum Calvinismus unter den wittenberger Studenten ungarischer Sprache in den Jahren 1550 bis 1560 besonders bemerkbar machte. Er stellt eine interessante Steigerung fest: „1551 begann ein Briefwechsel zwischen einigen angesehenen Ungarn und den Schweizerischen Theologen, vor allem Bullinger. . . . Jahr für Jahr wuchs nun der schweizerische Einfluß auf die ungarische Reformation. Es fehlten noch die von den Schweizer Lehren ganz erfüllten Männer, die zur letzten Konsequenz bereit waren. Solche von missionarischer Begeisterung ganz durchdrungene Theologen kehrten erst 1557–1558 aus dem Wittenberger Coetus nach Ungarn zurück. . . . Wohl mit Recht bezeichnet man darum den Wittenberger Coetus als die Wiege des ungarischen Calvinismus.“⁶ Wir werden im folgenden die Jahre 1551 und 1557/58 im Blick behalten müssen.

¹ Géza Szabó, Geschichte des ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555–1613, Halle 1941, S. 16.

² J. Solyom, Der Einfluß Luthers und Melanchthons in Ungarn, in: Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Göttingen 1961, S. 184.

³ Das Zitat bringt G. Szabó, a.a.O., S. 98; auch J. Solyom, a.a.O., S. 180.

⁴ A.a.O. Der Satz steht nur in den vervielfältigten Exemplaren, die auf dem Kongreß verteilt wurden.

⁵ J. Solyom betont sie, a.a.O., S. 181.

2. Melanchthons Verhältnis zu Luther im Jahr 1544

Als Melanchthon am 5. August 1544 Luther aufsuchte, überhäufte ihn dieser mit heftigen Vorwürfen, weil er dem Abendmahlsartikel der sogenannten „Kölner Reformation“, der von Martin Bucer abgefaßt war, zugestimmt hatte. Zu Luthers Zornesausbruch hatte beigetragen, daß er im Frühjahr 1544 erfahren hatte, Matthias Devay, der in Wittenberg studiert und sich eng an Melanchthon angeschlossen hatte, habe sich den Sakramentariern angeschlossen. Nach Ungarn hatte er geschrieben: „Gegen Melanchthon hege ich gar keinen Verdacht, auch nicht gegen einen anderen der Unseren“. ⁷ Doch war nach jenem Zornesausbruch Luthers eine Entfremdung zwischen den beiden Reformatoren eingetreten. Melanchthon erwartete, von Luther literarisch angegriffen zu werden. Seinen Freunden schrieb er, er werde in diesem Falle Wittenberg verlassen. ⁸

Die Unstimmigkeiten wurden wieder beigelegt. Doch war längst bekannt, daß Luther und Melanchthon in der Abendmahlslehre nicht übereinstimmten. Als Beispiel kann der Brief des Martin Hentius aus Kronstadt an Bullinger dienen, den jener im Vorjahr geschrieben hatte. Hentius hatte Zürich besucht und sandte nun am 30. Juli 1543 aus Wittenberg ein Abendmahls-gutachten Melanchthons. Dazu bemerkte er, Melanchthon habe es zusammen mit seinem Danielkommentar veröffentlichen wollen, „wenn nicht Martin Luther es verhindert hätte“. „Warum dies so geschehen ist, weißt du ganz gut“. ⁹ In der Tat ist in dem Gutachten die Präsenz Christi im Abendmahl nur kurz gestreift. Der Ton liegt auf der Glaubensstärkung und nicht auf der Gemeinschaft mit Christus. Es ist anzunehmen, daß auch die anderen ungarischen Studenten in Wittenberg – unter ihnen der spätere Reformator Stephan Kis aus Szeged – über Melanchthons Lehre informiert waren.

Die Eigenart der Abendmahlslehre Melanchthons in den Jahren 1543/44 besteht in den folgenden fünf Punkten: 1. Melanchthon lehrt mit Zwingli und Calvin ein räumliches Sitzen Christi im Himmel; die Autorität des Kirchenvaters Augustin läßt ihn an dieser Ansicht festhalten. Er teilt daher nicht die Ubiquitätslehre Luthers. Aber gegen Zwingli und Calvin hält er an der Präsenz Christi im Abendmahl fest: Christus „kann“ im Abendmahl sein, wenn er es will und es zugesagt hat. Zurecht wird diese Lehre als Ubi-

⁶ A.a.O., S. 102 f. Vgl. M. Bucsay, Geschichte des Protestantismus in Ungarn, Stuttgart 1959, S. 48.

⁷ WA Br 10, 556 (Nr. 3984): De M. Philippo mihi nulla est omnino suspicio, neque de ullo nostrum.

⁸ Vgl. W. H. Neuser, Luther und Melanchthon – Einheit im Gegensatz, Theol. Existenz heute Nr. 91, 1961, S. 25 ff.

⁹ ... quod siquidem scriptum, nisi D. Martinus Lutherus impedivisset, utique cum reliquis annotamentis in Daniele prophetam extaret. Cur autem hoc sic factum sit, nosti probe. ARG 54, 1963, S. 194. K. Reinert, Martinus Hentius aus Kronstadt über den Lehrunterschied zwischen Wittenberg und der Schweiz in der Abendmahlsfrage im Jahr 1543, hat den Brief mit anderen veröffentlicht, ihn aber überinterpretiert, da ihm entgangen ist, daß das Gutachten Melanchthons im Wortlaut wiedergegeben wird; vgl. ARG 56, 1965, S. 77 f.

volipräsenz bezeichnet. 2. Das Herabkommen Christi ins Abendmahl durch die Kraft des Konsekrationswortes verwirft Melanchthon als „magisch“. Es genügt, daß Christus sein Versprechen gegeben hat, anwesend zu sein. Statt „per verbum“ lehrt Melanchthon „iuxta verbum“. 3. Das Verhältnis des Leibes Christi zum Brot beschreibt er durch die cum-Formel: Mit Brot und Wein ist Christus anwesend. Die Identifizierung des Brotes mit dem Leib Christi in den Einsetzungsworten „Dies ist mein Leib“ wird bei Melanchthon zu einem distanzierten Verhältnis beider Größen zueinander. Exegetisch gesehen ersetzt er das „ist“ der Einsetzungsworte durch die „Gemeinschaft“ des Leibes Christi mit dem Brot, das heißt, 1. Korinther 11, 24 interpretiert er durch 1. Korinther 10, 16. Luthers Formeln „in“ dem Brot oder „unter“ dem Brot lehnt er ab, da er die örtliche Einschließung des Leibes Christi im Brot, wie sie die Konsubstantiationslehre aussagt, verwirft. 4. Melanchthons von Luther abweichende Haltung, die sich in den ersten drei Punkten ausdrückt, ist nur die Konsequenz seiner Ansicht über die Beschaffenheit (Qualität) des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl. Leib und Blut Christi sind nicht Teile Christi, sondern der ganze lebendige Herr. Als Person kann Christus im Abendmahl sein, auch wenn er zur Rechten Gottes sitzt. Als Person ist er nicht zu identifizieren mit einer Sache, Brot und Wein. Als Person wendet er sich „mit“ dem Essen des Brotes und Weins direkt an den Abendmahlsgast. Indem Melanchthon Leib und Blut Christi als Person versteht, werden die Abendmahlsworte eng mit den übrigen Christusaussagen des Neuen Testaments verbunden. Sie sind nun nicht mehr ohne Analogie im übrigen Christuszeugnis. 5. Das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi. Melanchthon kennt keine mündliche Nießung Christi (manducatio oralis) und keine Nießung auch der Gottlosen (manducatio impiorum). Diesen Konsequenzen entgeht Melanchthon, weil er Leib und Blut Christi nicht eng an Brot und Wein bindet. Er lehrt eine geistliche Nießung, die mit dem Essen und Trinken verbunden ist (manducatio spiritualis und ceremonialis). Trotzdem steht Melanchthon nicht auf Seiten Zwinglis und Calvins, denn er fordert nicht, daß der Glaube des Abendmahlsgastes schon vorher vorhanden sein muß. Leib und Blut Christi sind eine Gabe Gottes, die an keine Vorbedingung beim Menschen gebunden ist. In diesem Punkt hält Melanchthon entscheidend an Luthers Anliegen fest: Das Abendmahl kann nur Trost sein, wenn keine menschlichen Voraussetzungen erfüllt werden müssen.¹⁰

Melanchthon steht also zwischen Luther und Calvin. Mit Luther lehrt er die Bedingungslosigkeit der Gabe, vermeidet aber dessen katholisierenden Formeln und Bräuche. Mit Zwingli und Calvin distanziert er sich klar vom Katholizismus, teilt aber nicht deren Spiritualismus in der Abendmahlslehre.

¹⁰ Schon im ersten Abendmahlsstreit (1524–1529) lehrt Melanchthon in dieser Weise; W. H. Neuser, Die Abendmahlslehre Melanchthons, S. 339 ff. Vgl. H. Gollwitzer, Melanchthons Lehre vom Abendmahl, in: Coena Domini, S. 65 ff.

3. *Melancthons Haltung im zweiten Abendmahlsstreit in den Jahren 1552–1556*

Im Jahre 1546 starb Luther. Melancthon wäre der Führer des deutschen Luthertums geworden, wenn nicht seine Nachgiebigkeit nach dem verlorenen Schmalkaldischen Krieg und während der Verhandlungen um das sogenannte Interim (1548) den Widerspruch der Genesiolutheraner geweckt hätte. Das Mißtrauen, das seit langem gegen ihn bestand, führte nun zu offenen Angriffen. In dieser Situation brach 1552 der Abendmahlsstreit zwischen Westphal und Calvin aus.

Zwei Momente charakterisieren Melancthons Haltung im zweiten Abendmahlsstreit: Er weigerte sich, öffentlich in den Kampf einzugreifen, und er beschränkte die Abendmahlsaussagen auf die notwendige Lehre (*doctrina necessaria*).

Das erste Moment wurde auf beiden Seiten während des Streites unter dem Stichwort das „Schweigen“ Melancthons in Briefen und Schriften diskutiert. Auf reformierter Seite suchte Calvin in seinen Briefen an Melancthon in den Jahren 1554 bis 1557 diesen zur Parteinahme zu bewegen.¹¹ Als Melancthon sich weigerte, versuchten Jakob Sturm, Ambrosius Blaurer und Franz Hotman in den Jahren 1556/57 ihn zum Verlassen Wittenbergs zu bewegen. Es zeigt sich, daß die Reformierten sich abgesprochen haben, Melancthon nach Zürich oder Straßburg zu ziehen – doch vergebens.¹² Mehr Wirkung hatte Calvins Berufung auf Melancthon und die *Confessio Augustana* in den Abendmahlsschriften 1556 und 1557, da dies in der Öffentlichkeit geschah.¹³ Die Genesiolutheraner waren nun gezwungen, Melancthon zu einer Stellungnahme für sich zu bewegen.

Im Jahre 1554 gab der Lutheraner Nikolaus Gallus ohne Wissen des Autors die einzige Abendmahlsstreitschrift Melancthons heraus, die „*Sententiae veterum*“ von 1529.¹⁴ In der Vorrede wird Melancthon aufgefordert, sein Schweigen zu brechen, damit die Gegner sich nicht auf seine Autorität berufen können. 1557 veröffentlichte Westphal in der Schrift „*Confessio fidei*“ weitere Stellungnahmen des frühen Melancthon und ließ im gleichen Jahr die Schrift „*Philippi Melanthonis sententia de Coena Domini*“ folgen.¹⁵ Die Taktik der Genesiolutheraner führte aber auch nicht zu dem angestrebten Ziel, Melancthons Schweigen zu brechen.

Das zweite Moment trägt Melancthon selbst wiederholt unter dem Stichwort der „Mäßigung“, der *moderatio* vor. Melancthons Verständnis dieser

¹¹ A. Lang, Melancthon und Calvin, in: *Reformation und Gegenwart*, Detmold 1918, S. 113 ff.

¹² Wenn Reformierte in Bedrängnis sind, setzt Melancthon sich für sie ein und beurteilt ihre Lehre verständnisvoll: Gutachten über die Weseler Frem dengemeinde am 13. Nov. 1556, über den Streit der Bremer Pfarrer mit Hardenberg am 26. Jan. 1557, über die Frankfurter Frem dengemeinde am 13. Juli 1557 u. a.

¹³ Vgl. A. Lang, a.a.O., S. 125.

¹⁴ W. Hammer, Die Melancthonforschung im Wandel der Jahrhunderte, Gütersloh, Bd. 1, 1967, Nr. 126a.

¹⁵ W. Hammer, a.a.O., Nr. 137 und 138.

aristotelischen Tugend bedarf noch der Erforschung. Jedenfalls zielt Mäßigung auf die öffentliche Ruhe, auf die Eintracht in der Lehre und auf die Beschränkung auf die notwendige Lehre hin. Betrachten wir statt Melancthons eigener Worte den Eindruck, den 1557 der damals 22jährige Wittenberger Student Zacharias Ursinus von seines Lehrers Abendmahlslehre hatte. Seine Worte zeigen, welche Ansichten unter den Wittenberger Studenten diskutiert wurden. Auch er habe der Meinung angehangen, bekennt Ursinus, Melancthon habe das Abendmahl zu wenig erklärt. Aber nachdem er seines Lehrers Schriften lange und aufmerksam gelesen und seine Worte gehört habe, stimme er Kritikern Melancthons nicht mehr zu. „Ich begehre nicht, lieber in Streitgesprächen (über das Abendmahl) abzuschweifen, als die Tröstungen zu erhalten, die wahr und gewiß sind, wie die Erfahrung zeigt. Deshalb meine ich, Herr Philipp (Melancthon) habe richtig und glücklich die biblische Lehre von den Sakramenten mitgeteilt und sie unversehrt dargestellt. Er drängt auf die Dinge, die wahr, gewiß, wichtig, notwendig und hauptsächlich sind“.¹⁶ Melancthons Hauptschrift in diesen Jahren, die Mecklenburger Kirchenordnung (1553), die dann als Examen Ordinandum (1554) berühmt wurde, bestätigt Ursins Urteil. In der Kirchengeschichte sind Theologen, die um der notwendigen Lehre willen den Streit meiden, selten. Melancthon wußte, daß der Streit verführt, extreme Positionen einzunehmen. Wiederholt mahnte er: „Beim Streiten geht die Wahrheit allzusehr verloren“.¹⁷

4. Die Wandlung in Melancthons Haltung in den Jahren 1557–1560

In der Öffentlichkeit hat Melancthon sein „Schweigen“ nicht gebrochen, das heißt, er hat nicht in den Abendmahlsstreit eingegriffen. In seinen Briefen und gelegentlichen öffentlichen Verlautbarungen zeigt sich jedoch in den letzten Lebensjahren eine veränderte theologische Stellungnahme. Sie blieb in der Öffentlichkeit nicht unbeachtet. Der Wandel vollzog sich im Jahr 1557. Drei Ereignisse in diesem Jahr bestimmten sein weiteres Verhalten.

Erstens diktierte er im Juni 1557¹⁸ im Kolleg seinen Studenten eine Auslegung von Kolosser 3, 1 („Suchet was droben ist, da Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes“), die die reformierte Christologie enthielt. Es ist die Lehre vom Extra Calvinisticum, die sich z. B. in den Schriften Zwinglis,

¹⁶ Neque vero magis vagandi disputationibus, quam consolationes tenendi cupidus sum, quas veras et firmas esse doctrinam de sacramentis, in scripto verbo Dei expressam. Urget quae vera, certa, praecipua, necessaria, summa sunt; Ursinus an Crato von Crafftheim am 1. 10. 1557, Theol. Arbeiten a. d. rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein, Jg. 12, 1892, S. 48.

¹⁷ Im Brief an Oekolampad am 8. 4. 1529; CR Mel 1, 1050. Im Jahr 1557 bevorzugt er das Wort „Pellitur e medio sapientia, vi geritur res“; CR Mel 9, 137, 166, 167.

¹⁸ Eine Abschrift im Bremer Staatsarchiv trägt dieses Datum; T 1c 2b 2a. Es stammt wahrscheinlich von dem späteren reformierten Bürgermeister Daniel von Büren, der 1557 in Wittenberg studierte.

Bucers und Calvins findet.¹⁹ Da Melancthon eine Gegenwart der Person Christi im Abendmahl lehrt, vermochte die Lehre vom Extra Calvinisticum zu erklären, wie Christus zur Rechten Gottes und zugleich im Abendmahl sein kann, nämlich nach seiner göttlichen Natur, die personhaft ist und Allenthalbenheit besitzt. Wie schnell sich Melancthons Diktat herumsprach, zeigen die Briefe Martyr Vermigli in Zürich, Coelius Secundus Curios in Basel und Hieronymus Zanchi in Straßburg.²⁰ Die beiden erstgenannten fragen bei Melancthon sofort wegen seiner christologischen Äußerungen an. Sie hatten genau verstanden, welche Bedeutung diesen Äußerungen im Abendmahlsstreit zukamen. Als der Kolosserbriefkommentar 1559 im Druck erschien, ertotete Melancthon den wütenden Protest der Württemberger.²¹ Das freundschaftliche Verhältnis zu Johann Brenz, mit dem er bis dahin gegen die Genesiolutheraner zusammengestanden hatte, zerbrach. Auf das Bekenntnis zur Ubiquitätslehre in dem Württembergischen Abendmahlsbekenntnis von 1559 erwiderte Melancthon spöttisch, es sei „Hechinger Latein“.²²

Das zweite Ereignis des Jahres 1557 kostete Melancthon die Freundschaft Bullingers und Calvins. Zu Beginn des Wormser Kolloquiums verlangten nämlich die Genesiolutheraner unter anderem die Verdammung des Zwinglianismus.²³ In seiner Antwort wich Melancthon aus.²⁴ Doch in der Protestation der Genesiolutheraner vom 20. September 1557 waren auch die Namen der „Sakramentsschänder“ genannt: Karlstadt, Zwingli, Oekolampad, Calvin und andere.²⁵ Der Abzug der Genesiolutheraner am 2. Oktober beendete den Streit nicht, denn nun übernahmen Katholiken die Verdächtigung, die Zurückgebliebenen wollten die Sakramentierer nicht verdammen. Am 21. Oktober gaben die Beschuldigten nach. Der entscheidende Satz lautet: „Es ist aber nicht nur Zwinglis Lehre zu verdammen, sondern zugleich müssen die schrecklichen päpstlichen Götzendienste verworfen werden“.²⁶ Melancthon hatte seine Unterschrift nicht verweigern können, denn er war

¹⁹ Stellennachweis bei W. H. Neuser, Eine unbekannte Unionsformel Melancthons vom Marburger Religionsgespräch 1529, in: Theol Zeitschr. 21, 1965, S. 197.

²⁰ Vermigli an Calvin am 29. 8. 1557, CR Cal 16, 586 f. (Nr. 2690); Curio an Melancthon am 1. 9. 1557, CR Mel 9, 256 f. (Nr. 6330); Zanchi an Melancthon am 4. 9. 1557, H. E. Bindseil, Phil. Melancthonis epistolae (etc.) Halle 1874, S. 419 ff. (Nr. 432).

²¹ Herzog Christoph von Württemberg an den Kurfürsten von Sachsen am 3. 11. 1559; Th. Pressel, Anecdota Brentiana, Tübingen 1868, S. 462 ff. (Nr. 263). Derselbe an Melancthon am 3. 11. 1559; H. E. Bindseil, a.a.O., S. 457 f. (Nr. 463). Melancthons Antwort am 28. 11. 1559; H. E. Bindseil, a.a.O., S. 459 f. (Nr. 465).

²² CR Mel 9, 1034 (1. 2. 1560); 9, 1036 (3. 2. 1560); 9, 1041 (5. 2. 1560).

²³ Am 5. September; H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, in den Jahren 1555–1581, Bd. 1, 1852, S. 167. A. Lang, a.a.O., S. 129 ff.

²⁴ H. Heppe, a.a.O., 1, 167.

²⁵ CR Mel 9, 290 f. (Nr. 6350).

²⁶ Non enim tantum Cinglii dogma improbandum est, sed simul horribilia idola pontifica damnanda sunt; CR Mel 9, 353. Die andere überlieferte Form ist weniger hart; CR Mel 9, 352.

durch seine Stellungnahme für Hardenberg im Bremer Abendmahlsstreit angefeindet worden.²⁷ Wahrscheinlich hat er die Nennung lebender reformierter Theologen verhindert. Er erklärte zwar, er habe Zwinglis Deutung des Sakraments als Bekenntniszeichen gemeint,²⁸ aber der Zorn Bullingers auf ihn brach los. Calvin, der sich immer von Zwinglis Lehre distanziert hatte, versuchte jenen zu beschwichtigen.²⁹ Es waren damals Unionsgespräche zwischen Calvin, a Lasco und Melanchthon verabredet worden, für die Bullinger gewonnen werden sollte. Doch die Zürcher verweigern nun jede Zusammenarbeit. Auch Calvin muß daraufhin die Pläne für ein Gespräch aufgeben. Am 19. November 1558 sandte er Melanchthon noch einen Höflichkeitsbrief.³⁰ Dann brach der Briefwechsel ab.

Man kann urteilen, daß Melanchthons Bekenntnis zur reformierten Christologie und seine Einwilligung in die Verdammung Zwinglis sich in der Wirkung aufhoben. Sie führten zur Feindschaft mit Bullinger und Brenz; Calvin rechnet nun in der Kirchenpolitik nicht mehr mit Melanchthon. Doch das dritte Ereignis des Jahres 1557 führte Melanchthon verstärkt auf den Kampfplatz zurück. Ungefähr im Mai 1557 hatte Joachim Westphal an den Erfurter Pfarrer, Andreas Poach geschrieben, er möge Melanchthons Abendmahlslehre angreifen und zwar die von jenem vertretene Regel, *Nihil habet rationem sacramenti extra usum institutum*.³¹ Gemeint ist: Der Sakramentscharakter des Abendmahls ist begrenzt auf die von Christus eingesetzte Handlung des Essens und Trinkens.³² Empört stellt Melanchthon fest, daß Luther diese Regel gebilligt habe, und sie gegen Johann Eck im Regensburger Religionsgespräch 1541 verteidigt worden sei.³³ Durch diese Regel werde die römisch-katholische Anbetung des Sakramentes in der Prozession, im Sakramentshäuschen und während der Messe verworfen.³⁴ Künftig würden die „papistischen Frevel“ bekräftigt werden.³⁵

Melanchthon griff auch jetzt nicht mit einer Schrift in den Abendmahlsstreit ein. Seine Briefe und Gutachten der Jahre 1558 bis 1560 lassen aber keinen Zweifel aufkommen, gegen wen sich eine Schrift Melanchthons richten würde: gegen die Entleerung des Abendmahls durch Zwingli³⁶ und gegen die Verehrung der Abendmahls Elemente durch die Genesiolutheraner. Melanchthons Klagen häuften sich nun: „zu Hildesheim ist ein großer Streit wor-

²⁷ W. H. Neuser, Hardenberg und Melanchthon. Der Hardenbergische Streit (1554–1560), in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte, 65, 1967, S. 184.

²⁸ CR Mel 9, 410 f. (Nr. 6425); 344 (Nr. 6380).

²⁹ Am 23. 2. 1558; CR Cal 17, 61 (Nr. 2813).

³⁰ Vgl. A. Lang, a.a.O., S. 130 ff.

³¹ CR Mel 8, 496 (Nr. 5799) (der Brief gehört ins Jahr 1557); 9, 167 (Nr. 6264); 175 (Nr. 6273); 189 (Nr. 6291).

³² CR Mel 9, 371 (Nr. 6399): *nihil habeat rationem Sacramenti extra actionem institutum*.

³³ CR Mel 9, 156; 409; 431; 472; 848.

³⁴ CR Mel 9, 156, 371; 408; 849; 962.

³⁵ CR Mel 9, 189; 962.

³⁶ CR Mel 9, 311 (Nr. 6361) 410 (Nr. 6425).

den von dem Brot, das (beim Abendmahl) auf die Erden gefallen war, wie es aufzuheben (sei); und zu Worms ist diese Frage an uns gelangt: ob der Leib Christi in den Bauch komme“.³⁷ „Neulich hat ein Esel zu Erffort von den Partikeln, die auf die Erde fallen, geschrieben, daß es der Leib Christi sey, und soll angebetet werden“.³⁸ „Sarcerius schreibt, daß man die Erde aufkratzen soll, so etwas (Wein) darauf träuft“.³⁹ Und „Sarcerius befiehlt, die herabgefallenen Brotpartikel zu sammeln, zu verbrennen und die Erde abzukratzen“.⁴⁰ Der letzte Satz steht in dem berühmten Heidelberger Gutachten vom 1. November 1559, das sofort weiterverbreitet wurde. In ihm greift Melanchthon Tilmann Hesshusius, Joachim Mörlin, und Sarcerius namentlich an und bezichtigt sie, die Regel ‚non extra usum‘ verletzt zu haben und katholische Bräuche im Abendmahl zu unterstützen. Im nächsten Jahr veröffentlichte Nikolaus Gallus in Regensburg das Gutachten in deutscher und lateinischer Sprache, versehen mit polemischen Ausfällen gegen den inzwischen verstorbenen Praeceptor Germaniae.⁴¹

Den Abschluß der Lehraussagen Melanchthons über die Gegenwart Christi im Abendmahl bildete der Brief vom 21. März 1559 an Crato von Crafftheim in Breslau. In ihm legte Melanchthon aus den Kirchenvätern dar, daß Brot und Wein im Abendmahl Symbole, Zeichen oder Antityposi seien. Luther habe diesen Begriffen zugestimmt.⁴² Nie zuvor hatte sich Melanchthon stärker den Begriffen der Schweizer genähert. Auch dieser Brief wurde weit verbreitet. 1561 ist er in Basel gedruckt worden.⁴³ Die Genesiolutheraner haben diesen Brief gleichfalls heftig bekämpft.⁴⁴ Es zeigt sich, daß nur der Tod Melanchthon bewahrte, aktiv in den Abendmahlsstreit hineingezogen zu werden. Albert Hardenberg hat er kurz vor seinem Tod angeboten, in öffentlicher Disputation gegen Hesshusius, Westphal und Mörlin aufzutreten.⁴⁵

5. Die Auswirkung im Donaauraum

Der Türkenkrieg und die türkische Besetzung hat nicht verhindert, daß die evangelischen Theologen und Gemeinden im Gebiet des früheren Königreichs Ungarn genau über den Abendmahlsstreit informiert waren. Der Forscher ist erstaunt zu sehen, daß Melanchthons Stellung zwischen den Fronten deutlich empfunden wurde und man Klarheit über seine konfessionelle Einordnung zu gewinnen suchte. Betrachtet man das den Donaauraum be-

³⁷ CR Mel 9, 409.

³⁸ CR Mel 9, 470; 992.

³⁹ CR Mel 9, 848, vgl. 409, 850 (Nr. 6792).

⁴⁰ CR Mel 9, 962. Sarcerius iubet delapsas particulas colligi, et erasa terra comburi.

⁴¹ W. Hammer, a.a.O., I, Nr. 232, 233.

⁴² CR Mel 9, Nr. 6714.

⁴³ W. Hammer, a.a.O., I, Nr. 275.

⁴⁴ Vgl. den Brief Hubert Languets an Mordeisen; I. F. A. Gillet, Crato von Crafftheim, I, 1860, S. 231, aus dem hervorgeht, daß der Brief im lutherischen Frankfurt 1561 nachgedruckt worden ist.

⁴⁵ W.H. Neuser, Hardenberg und Melanchthon, a.a.O., S. 186.

treffende Material, so bietet sich ein Spiegelbild der Äußerungen und Stellungnahmen in Deutschland. Wir sahen bereits, daß Martin Hentius aus Kronstadt das kritische Verhältnis Luthers zu Melanchthon bekannt war. Wenden wir uns sogleich der auch für Ungarn so bedeutsamen Zeit des Abendmahlsstreites 1552 bis 1560 zu.

Das Schweigen Melanchthons im Streit beunruhigte auch in Ungarn. Im Jahre 1556 wurde auch in Kronstadt Melanchthons Schrift ‚Sententiae veterum‘ nachgedruckt als Beweis für seine genuin lutherische Haltung.⁴⁶ Im nächsten Jahr wandte sich der Reformierte Gallus Huszár brieflich an Bullinger mit der Bitte, er möge Melanchthon zu einer eindeutigen öffentlichen Stellungnahme bewegen. Er beschuldigt ihn der ‚Verstellung‘.⁴⁷ Ob Melanchthons christologische Darlegungen in der öffentlichen Vorlesung im Juni 1557 als Klärung empfunden wurde, wissen wir nicht. Mit Sicherheit haben die ungarischen Studenten, die damals in Wittenberg weilten, diese Vorlesung gehört. Übrigens studierte damals auch Bullingers Sohn in Wittenberg.⁴⁸

Am 13. Juni 1557 hatte sich in Klausenberg eine lutherische Synode versammelt, um eine einhellige Abendmahlslehre festzulegen. Der dort ausgearbeitete ‚Consensus doctrinae de sacramentis Christi‘ enthielt melanchthonische Formeln, verurteilt aber ausdrücklich Zwinglis und Oekolampads Lehre als Irrtum, denn sie entleere das Sakrament.⁴⁹ Melanchthons Stellungnahme vom 16. Januar 1558 bestätigt den vorgelegten Konsens und mahnt nachdrücklich zum Frieden.⁵⁰ Er beklagt den Tod des 1557 verstorbenen Kronstädter Pfarrers, „des friedliebenden Valentin Wagner“. Nun seien neue Streitigkeiten in jenem Gebiet zu erwarten.⁵¹

Leonhard Stöckel, Pfarrer in Bartfeld, ist nicht „der wohl adäquateste Schüler Melanchthons“⁵² im Donauraum gewesen, denn Melanchthon beschwerte sich 1559 in Breslau darüber, „daß auch Leonhardus Stöckel schreibt, ich und andere sollen uns mit Westphalo zusammen thun, und des Westphali Schriften helfen stärken, das will ich nicht thun“.⁵³ Vielmehr betonte er in dieser Zeit in einer Stellungnahme für einige Ungarn: „Christus ist des Menschen wegen gegenwärtig, nicht des Brotes wegen“. Die katholischen Bräuche bekämpft er.⁵⁴

⁴⁶ B. Holl, Ein unbekannter Klausenburger Melanchthon-Druck aus dem XVI. Jahrhundert, in: Különlenyomat a Magyar Könyvszemle 1966/4., S. 381.

⁴⁷ Miscellanea Tigurina II, 2, 1723, S. 206; E. Böhl, Confessio Helvetica Posterior, 1866, S. 109 und vgl. J. Solyom, a.a.O., S. 184.

⁴⁸ C. Pestalozzi, Heinrich Bullinger, 1858, S. 608 ff.

⁴⁹ E. Roth, Die Reformation in Siebenbürgen, II, 1964, S. 40 ff.

⁵⁰ CR Mel 9, 430 ff. (Nr. 6436). Druck in Klausenburg 1558; W. Hammer a.a.O., Nr. 150.

⁵¹ P. Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons, Naumburg 1904, S. 60 (Nr. 66); 9. 2. 1558.

⁵² J. Solyom, a.a.O., S. 179.

⁵³ CR Mel 9, 849 (Nr. 6791); Melanchthon an Morenberg am 31. 7. 1559.

⁵⁴ Melanchthon ad quosdam Ungaros, ohne Datum: Christus adest propter hominem, non propter panem; CR Mel 9, 1040.

Es verwundert nicht, daß 1560 oder 1561 in Kronstadt ein Druck des Heidelberger Abendmahlsgutachtens und des Briefes an Crato von Crafft-heim erscheinen. Die Druckerei hatte sich der reformierten Richtung zugewandt und reklamierte mit dieser Veröffentlichung Melanchthon für das helvetische Bekenntnis.

Ich breche hier ab. Es ist für einen deutschen Forscher schwierig, alle Auswirkungen der Abendmahlslehre Melanchthons im Donaauraum aufzudecken. Die ungarnsprachige Literatur ist ihm verschlossen und „der Einfluß der völkischen Eigenart und des völkischen Kulturstandes auf die Konfessionsbildung in der Reformationsgeschichte Ungarns“ – um den Titel eines Aufsatzes von M. Bucsay zu nennen⁵⁵ – ist für ihn schwer zu verstehen. Meine Absicht war, die Voraussetzungen für diese Konfessionsbildung in Ungarn zu klären, soweit sie Melanchthon betreffen. Sicherlich kann der Einfluß und das Ansehen Melanchthons in Ungarn nicht leicht überbewertet werden. Es genügt aber nicht, seine Haltung im Abendmahlsstreit als „Kryptocalvinismus“ zu kennzeichnen.⁵⁶ Vielmehr muß sein ständiger Ruf vom Streit weg zur ‚notwendigen Lehre‘ und sein immer stärkeres Hervortreten im Streit seit 1557 beachtet werden. Sein Eintreten in den Streit gegen die Genesiolutheraner hat sein Tod verhindert. Aber trotz aller Abweichungen von Luthers Lehre hat er immer am bedingungslosen Empfang der Abendmahlsgabe festgehalten. Er hat nie wie die Schweizer die Gegenwart Christi nur für den Glaubenden gelehrt. Dies kennzeichnet seine Stellung zwischen den Fronten. Es ist aber deutlich geworden, daß Melanchthons Stellungnahme seit 1557 ungarische Studenten in Wittenberg veranlassen konnte, sich dem Reformiertentum anzuschließen.

Heute muß die Auswirkung der Abendmahlslehre Melanchthons im Donaauraum keineswegs abgeschlossen sein. Seit langem ist nämlich erkannt, daß die heutige Exegese der Einsetzungsworte gerade in die Nähe Melanchthons führt.⁵⁷ Die deutschen Arnoldshainer Abendmahlthesen von 1957 und der Leuenberger Konkordienentwurf von 1971 legen davon Zeugnis ab. Auch die ungarischen Kirchen werden zu prüfen haben, ob die Leuenberger Texte die alten Lehrdifferenzen zu beseitigen und die Kirchengemeinschaft zwischen den evangelischen Kirchen Europas zu begründen vermögen. Melanchthon hat auf dieses Ziel hinwirken wollen.

⁵⁵ Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa, 4, 1940, S. 63 ff.

⁵⁶ G. Szabó, a.a.O., S. 97 u. ö.; J. Solyom, a.a.O., S. 180 u. ö.

⁵⁷ H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, I, 1, Gütersloh 1937, S. 149, Anm.

Zum Kampf gegen das Augsburger Interim in norddeutschen Hansestädten¹

Von Wolf-Dieter Hauschild

Der niederdeutsche Raum wird in der Reformationsgeschichtsschreibung relativ wenig beachtet, weil er für Kaiser und Reich im 16. Jhdt. nicht entfernt die Rolle spielte, wie sie Süd- und Mitteldeutschland innehatten. Aber auch dort wurden Entscheidungen gefällt, welche für den weiteren Gang der Reformation wichtig geworden sind. Gerade im Kampf gegen das Interim „trat . . . der protestantische Norden als politische Kraft hervor“.² Inwiefern das auch für die Hansestädte gilt und wie in diesem Kampf Bekenntnis und Politik zusammenhängen, soll im folgenden am Beispiel der drei Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg gezeigt werden.³ Diese legten im Jahre 1548 eine umfangreiche Erklärung gegen das Interim vor, welche zwar in der bisherigen Forschung kaum beachtet wurde, gleichwohl aber zu den bedeutendsten theologischen Dokumenten des Interimsstreites gehören dürfte.

I.

Bekanntlich ist die Reformation von Anfang an nicht ein bloß kirchlicher Vorgang gewesen. An ihren verschiedenen Phasen lassen sich die politische Dimension der Theologie, ihr Bestimmtheit durch Politik und ihre politischen Folgen aufzeigen. Das Bekenntnis war zunächst rein religiös gemeint und wies doch – vielfach ungewollt – politische Implikationen auf. Gerade weil die Lutheraner diese Seite des Bekenntnisses mitunter unterschätzten, kam es zu Entwicklungen, welche der Reformation nicht nur als politischer, sondern auch als religiöser Bewegung schaden. Das ließe sich etwa an der Haltung der Wittenberger gegenüber dem Interim aufzeigen. Anders als sie begriffen die Theologen jener Hansestädte die politische Dimension von vornherein mit ein.

Die Verzahnung von Politik und Religion zeigt sich deutlich in der Haltung Karls V. gegenüber dem Interim. Er fühlte sich als Vogt der Kirche und bemühte sich zeitlebens um ihre Reform, weil für die Universalherrschaft, die er anstrebte, die Einheit der Kirche wichtig war. Da die Kirche sich seinen

¹ Überarbeitete Fassung meiner Habilitations-Probevorlesung, die am 7. Februar 1971 vor der Ev.-Theol. Fakultät der Universität München gehalten wurde.

² Vgl. Paul Joachimsen, *Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte*, München 1951, S. 261.

³ Die Hansestädte Magdeburg und Bremen, welchen ein besonderes Interesse im Interimsstreit zu gelten hat, werden hier außer acht gelassen.

Plänen verweigerte, schob sich die Idee einer Reformation aus kaiserlicher Machtvollkommenheit immer stärker in den Mittelpunkt seiner Bestrebungen. Das erwies sich deutlich auf dem Augsburger Reichstag 1547/48. Seine Konzilspläne durchkreuzte der Papst, und bei seinem Versuch, eine Religionsvergleichung durchzuführen, machten vor allem die katholischen Stände nicht mit.⁴ So kam das Interimsbuch zustande, die „Erklärung, wie es der Religion halben im heiligen Reich bis zu Austrag des gemeinen Concilii gehalten werden soll“,⁵ eine im Ansatz reformkatholische Schrift mit dem Ziel, die Spaltung zu überwinden, durch den Gang der Verhandlungen aber zu einem Sondergesetz für die Protestanten geworden.

Bei der Beurteilung des Interims muß man diese Ambivalenz seines Charakters beachten. Es schließt an die Religionsgespräche, besonders dasjenige von Regensburg an und ist demgemäß als ein die Gegensätze überbrückendes Dokument konzipiert. So hat etwa Agricola es stets empfunden.⁶ Aber schon aus der Proposition vom 15. Mai, mit welcher Karl das Buch den Ständen vorlegte, ersieht man, welche politische Funktion diese vermittelnde Theologie haben sollte. Sie wäre „zu befürderung und erlangung volkhomner christlicher vergleichung der strittigen religion, auch erhaltung alles friedlichen wesens und ainigkeit im hayligen reich nützlich, fruchtbar und dienstlich“.⁷ Das war jedoch eine Täuschung, und so kam es faktisch gerade zu einer stärkeren konfessionellen Verhärtung, als sie vorher bestanden hatte. Der Versuch, die Reformation durch einen Reformkatholizismus zu überwinden, hätte vielleicht 1530 noch gelingen können; 1548 war es zu spät, weil die Vorstellung, es könnte nur eine einheitliche Kirche geben, inzwischen hinter der Konsolidierung der Gegensätze zurückgetreten war. Der Kampf um das Interim eröffnete das Zeitalter des Konfessionalismus.

⁴ Näheres dazu bei Gustav Wolf, *Das Augsburger Interim*, Deutsche Zeitschrift für die Geschichtswissenschaft N. F. 2, 1897/8 (S. 39–88), S. 47–53. 55–61. 64–84. Das päpstliche Widerstreben hatte Karl wohl von vornherein eingeplant, wie die geheime Beauftragung Groppers im Jahre 1546 (und wenig später diejenige Pflugs) zeigt. Der Widerstand der Stände war für ihn gravierender.

⁵ Im folgenden wird nach der neuen kritischen Edition zitiert: *Das Augsburger Interim von 1548. Deutsch und lateinisch*, hg. v. Joachim Mehlhausen, *Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie* 3, Neukirchen 1970.

⁶ Dazu vgl. u. a. sein Gutachten zum Interim vom Sommer 1548 für den pfälzischen Politiker Wolf von Affenstein (Text bei Maximilian Weigel, *Ein Gutachten des Johann Agricola von Eisleben über das Interim*, ZBKG 16, 1941, S. 32–46). Danach komme das Interim in allen Stücken Luthers Kritik an der Papstkirche entgegen (S. 34 ff.) und sei deshalb als Werk, das die Annäherung der Konfessionen befördere, im Sinne Gottes (S. 44): „Dann durch diese Vergleichung werden die Herzen wiederum zusammenkommen, ohne Zweifel wachsen und zunehmen, alles zu Preis und Ehr Gottes und zu einer christlichen Einigkeit der Kirchen“ (S. 45). Auch Bucer stellte sich zunächst positiv; vgl. Wolf (s. A. 4) S. 63 mit A. 1. Und Philipp von Hessen z. B. bejahte es bis zu seinem Tode in wesentlichen Stücken; vgl. Fritz Herrmann, *Das Interim in Hessen. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte*, Marburg 1901, S. XIV f. 205 ff.

⁷ Die Proposition wurde dem Interim als Vorrede beigegeben. Zitat nach Mehlhausen S. 32.

Die theologische Position dieses Buches steht – gemessen an dem Katholizismus, gegen welchen Luther seinerzeit aufstand und die Protestanten sich abzugrenzen pflegten – der evangelischen nicht allzu fern. Der freie Wille des Unerlöstes gilt nur im Blick auf die natürlichen Tugenden, gegenüber Gott verhält er sich feindlich.⁸ Die Erlösung gründet allein in Christi Werk; das „solus Christus“ klingt mehrfach an,⁹ auch wenn die Rechtfertigungslehre es dann nicht wirklich durchführt. Der Glaube bekommt etliche Bedeutung für die Rechtfertigung.¹⁰ Aber da diese nicht forensisch gefaßt, sondern als Wesensveränderung des Menschen durch den Heiligen Geist verstanden wird, wird zwar das „sola gratia“ gelehrt,¹¹ nicht aber das „sola fide“. Die Kirche wird definiert als Versammlung der an Christus Glaubenden. Die Lehre über die Zeichen der wahren Kirche, das geistliche Amt und die Sakramente sind so gefaßt, daß ein Konsensus möglich wäre. Und was schließlich an theoretischer Begründung des Papsttums geboten wird,¹² bleibt hinter den römischen Ansprüchen zurück. Aber, und das ist entscheidend, diese Ausführungen stehen im Schatten des Hauptteils (Artikel 15–26), welcher fast alle Zeremonien der alten Kirche legitimiert und den Protestanten wiederzuerlegen will. Hier kann man das Interesse des Interims gut greifen: die alten Ordnungen beizubehalten mit einer neuen, möglichst auch für die Evangelischen akzeptablen Begründung. Es geht ihm um eine Gestaltung der Kirche, bei der das Bestehende sanktioniert wird, weil alles Gewicht auf das Theologische rückt, und nur offenbare Mißstände abgestellt werden. Veränderungen sollen nur im Theologischen stattfinden, nicht in der äußeren Ordnung. So gewinnt das Theologische den Charakter des Ideologischen. Die Begründungen, welche den Riten im einzelnen gegeben werden, sind dafür recht aufschlußreich. Zum Beispiel wird das Meßopfer als notwendig zu akzeptieren hingestellt, aber nicht im römischen Sinn begründet, sondern mit der allgemeinen religionsgeschichtlichen Erwägung, daß zu jedem Kultus Opfer gehören.¹³ Es wird im übrigen gar nicht als Opfer verstanden, sondern als Gedächtnishandlung.¹⁴

Politisch gesehen bedeutet diese Position eine geschickte Taktik. Denn für

⁸ Art. 2, S. 38 Mehlhausen.

⁹ Art. 3 und 4, S. 42; Art. 6, S. 48 Mehlhausen.

¹⁰ Z. B. Art. 6, S. 50 Mehlhausen: „Und wer sich also durch einen solchen glauben auff die barmhertzigkeit Gottes und den verdienst Christi steuret und bevilcht sich darein, der emphehet die verhaishung des heyligen geists und wirdet also gerechtfertiget durch den glauben an Gott, nach der schriefft“.

¹¹ Art. 4, S. 44–46; vgl. Art. 6, S. 48 Mehlhausen: „Wiewol Gott den menschen gerecht macht nit auß den werken der gerechtigkeit, die der mensch thuet, sonder nach seiner barmhertzigkeit, und das lautter umbsunst“.

¹² Art. 13, S. 70–72 Mehlhausen: Als wesentlicher Grund für das Papsttum wird die Einigkeit der Kirche unter zentraler Leitung genannt. Als iure divino gegründet gilt nur das Bischofsamt und als dessen Ausfluß das Papstamt, wie überhaupt der „episkopalistische“ Zug von Art. 13 auffällt. Allerdings wird dem Papst die plenitudo potestatis zugesprochen, jedoch von seiner weiteren theologischen Bedeutung nichts gesagt.

¹³ Art. 22, S. 102 Mehlhausen.

¹⁴ S. 108. 112. 118 Mehlhausen.

die Lutheraner wird die Kirche ja durch die rechte Lehre konstituiert, liegt die Wurzel der Kirchentrennung somit im Doktrinären, während die Fragen der Kirchenordnung und Gottesdienstform sekundär sind. In diesem Sinne kämpfte Melanchthon um ein annehmbares sächsisches Interim: für die Erhaltung der evangelischen Lehre unter Angleichung bestimmter Ordnungen an die katholische Praxis. So ließen sich katholische Formen in den protestantischen Kirchen wiedereinführen, unbequeme Riten konnten durch entsprechende Interpretation akzeptabel werden. Insgesamt aber wäre die äußerliche Einheit der Kirche weitgehend wiederhergestellt, Karls Programm somit erfüllt worden.

Jedoch war solche Konzeption einer Kircheneinigung von vornherein illusorisch, weil von einer theologischen Übereinstimmung immer noch keine Rede sein konnte und weil der Kaiser sich von der protestantischen Unbekümmertheit hinsichtlich religiöser Äußerlichkeiten offenbar ein falsches Bild gemacht hatte. Melanchthon verkörperte eben nicht den Typ des inzwischen herangewachsenen Lutheraners. So führte das Interim einen harten Kampf um das Bekenntnis herauf, wobei jetzt die Frage der äußeren Gestalt der Kirche ein Teil eben dieses Bekenntnisses wurde. Es ging nicht mehr um ein Religionsgespräch, sondern um die Verteidigung des in zwanzig Jahren erreichten konfessionellen Besitzstandes.

So konziliant das Interim als eine theologische Schrift für sich genommen ist, zum Kontext des Verstehens gehört die Brutalität, mit welcher Karl V. nach Beendigung des Reichstages an seine Durchsetzung ging. Hier sieht man, welches Gewicht er auf das Äußerliche legte. Begann die Reformation im wesentlichen als Änderung der Predigt, so 1548 die Gegenreformation als Änderung der Zeremonien. Dabei zeigte sich, welches politische Kapital sich aus der vermittelnden Position des Interims schlagen ließ. Die protestantischen Territorien führten die neue Ordnung ja nicht freiwillig ein, sondern eingeschüchtert durch die Drohung mit Gewalt. Da kam es den jeweiligen Obrigkeiten durchaus zupass, daß in der Lehre keine Rückkehr zum vorreformatorischen Katholizismus gefordert war. Ein Kompromiß in bedrohlicher Lage erschien vielen Politikern als akzeptabel. So etwa dem Nürnberger Rat, welcher sich noch während des Reichstages am 20. Juni zur Annahme bereit erklärte, „großer vorstehender Gefahr halben“, wie er begründete.¹⁵ Die Drohung mit Gewalt brachte auch die anderen süddeutschen Städte und Territorien dazu, das Interim wenigstens offiziell zu akzeptieren.¹⁶ Rücksichtslos setzte der Kaiser seine militärische Macht ein, wie vor allem der Fall Konstanz zeigt, welches wegen seiner Weigerung in die Acht erklärt, erobert wurde und die Reichsfreiheit verlor. Die tatsächliche Durchführung der Interimsordnung ließ dann allerdings vielerorts zu wünschen übrig.

¹⁵ So der Ratsbeschluß bei Gerhard Pfeiffer, Die Stellungnahme der Nürnberger Theologen zur Einführung des Interims 1548, in: *Humanitas-Christianitas. Festschrift f. W. v. Loewenich*, Witten 1968 (S. 111–133), S. 120 bei A. 50. Zur politischen Haltung des Rates dort S. 121, 132.

¹⁶ Vgl. z. B. die Übersicht bei August v. Druffel, *Briefe und Akten zur Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts* ... Bd. 3, München 1875, S. 109–122.

In vielen Gebieten trennten sich die evangelischen Theologen von den Politikern. Das ist insofern ein bemerkenswerter Vorgang, als ihre Allianz für die Durchführung der Reformation so typisch war. Jetzt löste sie sich, weil die Politiker weithin meinten, dem Gemeinwesen am besten mit einem Kompromiß zu dienen, während die Theologen unnachgiebig blieben, um den Bekenntnisstand nicht zu gefährden. Dabei muß allerdings auch gesehen werden, daß mitunter gerade die obrigkeitliche Kompromißbereitschaft die Theologen vor dem Zugriff des Kaisers bewahrte und ihren Widerstand ermöglichte. Aber man zog nicht mehr an einem Strick. Hatten 1529/30 gerade die Obrigkeiten das evangelische Bekenntnis durchgesetzt, so verteidigten es jetzt vor allem die zahllosen Prediger.

Jedoch nicht überall trennten sich die Theologen von den Politikern. Läßt man den Sonderfall Sachsen und Brandenburg beiseite, dann bekommt man das in dieser Situation für die norddeutschen Protestanten Charakteristische zu Gesicht.¹⁷ Neben Magdeburg, wo Rat und Geistlichkeit gemeinsam Widerstand leisteten,¹⁸ stand ebenfalls in der Reichsacht die Stadt Bremen. Im Herzogtum Calenberg-Göttingen kooperierten die Regentin Elisabeth und die Theologen unter Führung von Antonius Corvinus und Joachim Mörlin gegen das Interim.¹⁹ Die beiden Mecklenburger Herzöge verweigerten die Annahme schon in Augsburg, desgleichen Hans von Küstrin; hernach auch die pommerischen Herzöge.²⁰ Allerdings akzeptierten auch norddeutsche Territorien das Interim, wie das Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel und die Grafschaft Oldenburg.²¹

¹⁷ Leopold v. Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Bd. 5, 6. Aufl. Leipzig 1881, S. 48: Sie setzten „dem kaiserlichen Willen zugleich politischen und geistlichen Widerstand“ entgegen. Vgl. auch den Bericht des anonymen katholischen Briefschreibers bei Walter Friedensburg, *Aus den Zeiten des Interims. Briefauszüge aus Nord- und Westdeutschland*, ARG 9, 1912 (S. 263–273), S. 266: „... dicitur tamen a multis, presertim a mercatoribus, quod multe civitates Saxoniae et maritimae septentrionales unacum quibusdam principibus, etiam regibus, novum foedus inierunt de non acceptando illo Interim, quodque legationem ad Caesarem mittent pro obtinenda sua intentione, alioqui velint se, ut melius possint, defendere“.

¹⁸ Zur Widerstandslehre der Magdeburger Theologen, ihrer Verzahnung des Theologischen mit dem Politischen vgl. die Übersicht über die Texte bei Irmgard Höß, *Zur Genesis der Widerstandslehre Bezas*, ARG 54, 1963 (S. 198–214), S. 208–213.

¹⁹ Näheres bei Paul Tschackert, *Antonius Corvinus. Leben und Schriften, Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens* 3, Hannover-Leipzig 1900, S. 165–176. Allerdings wurde Ende 1549, nach der Rückkehr Herzog Erichs, das Interim dort brutal eingeführt. Vgl. auch Antonius Corvinus, *Confutatio Augustani libri quem Interim vocant*. 1548, hg. v. W. Radtke, *Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens* 7, Göttingen 1936.

²⁰ Vgl. Wolf (s. A. 4) S. 81 und Gustav Wolf, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Berlin 1899, S. 455; doch s. auch das Schreiben der pommerischen Herzöge an Karl V. vom 14. 2. 1549 bei Druffel (s. A. 16) Bd. 1, S. 203.

²¹ Zu Braunschweig vgl. Horst Reller, *Vorreformatorsche und reformatorische Kirchenverfassung im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, Göttingen 1959, S. 16 f. Zu Oldenburg vgl. Friedensburg (s. A. 17) S. 266 und Druffel (s. A. 16) Bd. 3, S. 148.

II.

In Hamburg wurde das Interim erst am 25. Juni 1548 durch ein Schreiben, mit welchem der Kaiser unter anderen auf dem Reichstag Abwesenden auch den Hamburger Rat zur Stellungnahme aufforderte, offiziell bekannt.²² Sofort wurde dieser aktiv, um angesichts der Gefahr eine möglichst breite Kooperation zu erreichen. Er setzte sich mit Christian III. von Dänemark in Verbindung und veranlaßte den Lübecker Rat, einen Hansetag einzuberufen, auf welchem ein gemeinsames Vorgehen beraten werden sollte. Vergeblich hatte in Süddeutschland der Straßburger Jakob Sturm die anderen Städte zu ähnlichem bewegen wollen. Bezeichnend für deren Stimmung ist der Satz des Ravensburger Gesandten: „Jede Stadt wird für sich selbst sehen müssen, wie sie sich in diese schwere Sache schicken wolle“.²³ Bei solcher Einstellung war politischer Widerstand natürlich unmöglich. Anders in Niederdeutschland.

Hier erwies sich die Hamburger Geistlichkeit als Motor der Agitation gegen das Interim, voran ihr Superintendent Johannes Äpin. Parallel zum Vorgehen des Rates, wohl in Absprache mit ihm, schrieb er am 29. Juni an den Kopenhagener Superintendenten Petrus Palladius und die Professoren der dortigen Universität, sie sollten den König zur Ablehnung bewegen; dasselbe hätte das Hamburger Ministerium dem Rat empfohlen, d. h. den Widerstand gegen den Kaiser. (Somit war die erste offizielle Stellungnahme des Ministeriums verhältnismäßig frühzeitig erfolgt.) „Wir sitzen alle in einem Boot“, beschwor er die Dänen.²⁴ Indes scheint deren König, dessen militärische Hilfe für den Ernstfall wichtig gewesen wäre, das nicht so empfunden zu haben. Er erklärte am 25. August gegenüber Hamburg, zwar das Interim abzulehnen, sich als nicht dem Reich Angehöriger aber deswegen mit dem Kaiser nicht einlassen zu wollen.²⁵

Die Korrespondenz der Hamburger mit der Braunschweiger Geistlichkeit²⁶ zeigt die grundsätzliche Position, um die es bei Äpins Aktivität ging. Braunschweig – eine Landstadt des Herzogtums, aber weitgehend frei – gehörte

²² Vgl. Druffel (s. A. 16) Bd. 3, S. 113: Ein Schreiben des Hamburger Sekretärs Johann Ritzenberg vom 2. Juli an die Stadt Braunschweig berichtet, Hamburg und Lüneburg seien vom Kaiser aufgefordert worden, innerhalb von dreißig Tagen über die Annahme des Interims zu entscheiden. In Lüneburg traf das Schreiben schon am 22. Juni ein; vgl. Wilhelm Radtke, Das Lüneburger Bekenntnis gegen das Augsburger Interim, Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 44, 1939 (S. 40–63), S. 41.

Zu ähnlichen Schreiben an Reutlingen und Leutkirch vgl. Gustav Bossert, Das Interim in Württemberg, SVRG 46/47, Halle 1895, S. 12 mit A. 18 und an Kaufbeuren vgl. K. Alt, Zur Interimspolitik Karls V., Zeitsunde 3, 1927/II, S. 188.

²³ Zitiert nach Bossert (s. A. 22) S. 12 mit A. 20.

²⁴ Text des Briefes bei (Arnold Greve) *Memoriae Johannis Aepini... instaurata... autore Arnoldo Grevio*, Hamburg 1736, S. 154–156.

²⁵ Vgl. Carl Mönckeberg, Die Aepinische Kirchenordnung, Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 1, 1841 (S. 201–240), S. 212.

²⁶ Texte bei Greve (s. A. 24) S. 150–152 und bei Philipp Julius Rethmeyer, *Historiae Ecclesiasticae Inclytæ Urbis Brunsvigae Pars III...*, Braunschweig 1710, S. 32–34.

ebenfalls zur Hanse. Äpin schrieb am 1. Juli, die Braunschweiger sollten sich von dem vermittelnden Gebaren des Interims nicht täuschen lassen, sondern es wie Hamburg ablehnen; sein Reformkatholizismus wäre der alte Greuel im neuen sophistischen Gewand. Seine Sorge war es, nicht alle evangelischen Theologen würden dies durchschauen. Der Braunschweiger Superintendent Nikolaus Medler hatte bei Bugenhagen und den Wittenbergern angefragt, wie man es mit dem Interim halten sollte und unter dem 25. Juni zur Antwort bekommen,²⁷ das Ministerium sollte es eindeutig verwerfen, dabei aber seine Stellungnahme von derjenigen des Rates trennen; denn dieser hätte sich um die Erhaltung der Lehre nicht zu kümmern und könnte die theologischen Hintergründe auch gar nicht beurteilen. Dieselbe Empfehlung gaben die Wittenberger unter Melanchthons Führung zu dieser Zeit auch anderen, die sie um Rat fragten. Die Verteidigung der reinen Lehre wäre Aufgabe der Theologen, nicht der Politiker. Eine Allianz sollte nicht nur nicht gesucht, sondern vermieden werden, um das Evangelium nicht in den Bereich der politischen Kompromisse zu ziehen.²⁸ Sache des einzelnen wäre das Bekenntnis, nicht des Gemeinwesens. Für die schwierige Braunschweiger Situation mochte eine solche Empfehlung passen, weil dort der Rat hinsichtlich der Stellung zum Interim schwankte.²⁹

Äpin aber wandte die Zwei-Reiche-Lehre anders an,³⁰ und darum befolgten die wendischen Hansestädte die Wittenberger Taktik nicht, obwohl Melanchthon sie in einem Brief vom Juli 1548 auch dem Lübecker Pastor (und nachmaligen Superintendenten) Valentin Curtius empfahl:³¹ „Wir wer-

²⁷ Text s. CR 6, Sp. 953.

²⁸ Vgl. etwa die Briefe CR 7, Sp. 80. 85. 99 f. 144 f. und unten A. 32.

²⁹ Vgl. zu seiner Kontroverse mit dem Ministerium die Dokumente bei Rethmeyer (s. A. 26) S. 67 f. Das „Bedenken und Bekänntniß auf das Interim An. 1548“, welches die Braunschweiger Geistlichkeit am 28. Juli dem Rat einreichte (Text bei Rethmeyer, Beilage zum VI. Cap., S. 36–67), trennt im Sinne Melanchthons zwischen Bekenntnis und Politik: „Diß schreiben wir uns selbst / Eur Erbar Weißheit / und jederman . . . zu einer Warnung / . . . Wollen aber hiemit niemandes Gesetz / Ziel oder Maaß stellen / was ein jeder nach seinem Stand oder Ampt thun oder lassen soll / besondern einem jedem sein selbst Bekänntniß auf sein eigen Gewissen zu thun frey lassen / wollen aber für unser Person . . . dieses Buch des Interims nimmermehr annehmen“ (S. 41).

³⁰ Diese Position zeigt z. B. auch sein späterer Brief an Flacius (zitiert bei Hans Christoph v. Hase, Die Gestalt der Kirche Luthers. Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius gegen das Interim von 1548, Göttingen 1940, S. 41): „Hätten die Regenten / da die Fürsten auf dem Reichstag beinander waren / sich . . . als beständige Christen erzeigt / und hätten nicht so liederlich / ohn alle sonderliche Not / die Augsburgische Konfession . . . verlassen / so wäre die Kirch nimmer in solchen Jammer und Trennung kommen / dadurch sie jetzt verwüstet wird.“ Und die Theologen haben sich überreden lassen, „daß man die reine Lehr mit Weichen und Nachgeben erhalten könnte.“

³¹ CR 7, Sp. 75–77. Curtius ist die latinisierte Form von Korte, wie er sich auch nannte, aber nicht Korthheim, wie CR 7, Sp. 75 angibt. Dem Brief scheint Curtius' Anfrage, wie Sachsen es mit dem Interim halte und ob dieses der Kircheneinheit diene, vorausgegangen zu sein.

den unser Bekenntnis von den politischen Überlegungen trennen“.³² Genau das taten Lübeck und Hamburg nicht, gingen vielmehr den Weg der politischen Verteidigung des Bekenntnisses und damit der Kooperation zwischen Rat und Geistlichkeit.³³ Der Lübecker Rat lud am 18. Juli für den 1. August die niedersächsisch-wendischen Städte zu einem Hansetag.³⁴ Schon vorher, wohl Ende Juni, also am Beginn seiner Aktionen gegen das Interim, hatte Äpin den Lübecker Pastoren Peter von Friemersheim und Wilhelm Antoni in derselben Sache geschrieben.³⁵ Der erste Lübecker Superintendent, Hermann Bonnus, Bugenhagens pommerscher Freund und Schüler, war ein halbes Jahr zuvor gestorben und Lübeck auf längere Zeit ohne Superintendenten. Äpin, an den nicht zuletzt deswegen die Führung gegangen sein dürfte, schlug nun vor, die Geistlichen der drei Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg sollten, damit der Verwirrung der Geister vorweg begegnet werden könnte, „an einem geheimen und sicheren Ort zusammenkommen“, um ihre Gutachten gemeinsam zu erörtern. Nähere Angaben darüber sind in diesem Brief nicht enthalten. Eine gleichlautende Aufforderung schickte Äpin am 13. Juli auch nach Lüneburg, worin er für August zu einer gemeinsamen Synode nach Hamburg einlud.³⁶

Besondere Stoßkraft erhielt sein Vorschlag dadurch, daß die politischen Führungen ihn sich zueigen machten. Auf dem Hansetag, welcher am 1. August in Mölln (auf lübischem Boden also) stattfand, einigten sie sich auf den Vorschlag des Lüneburger Bürgermeisters Hieronymus Witzendorff, die Geistlichen sollten mit der Abfassung einer gemeinsamen Erklärung zum Interim beauftragt werden.³⁷ Damit wurden die Absichten der drei Ministerien aufgenommen, diesen aber zugleich eine präzise Aufgabe gestellt, die politische demnach mit der theologischen Aktion verbunden. Auch Bremen hatte ursprünglich diese Tagung beschicken wollen,³⁸ scheint aber nicht zugegen gewesen zu sein. Braunschweig, Hannover und Hildesheim schickten

³² CR 7, Sp. 76: „Etsi autem politici gubernatores imprimis deberent intelligere et tueri puritatem Evangelii, ... tamen cum Imperia passim regantur a talibus, qui Evangelium aut non intelligunt, aut oderunt, nos seiungemus nostram confessionem a consiliis politicis“.

³³ Die Vorgänge, die im folgenden geschildert werden, liegen etwas im Dunkeln, weil keine sich direkt darauf beziehenden Akten erhalten sind. Die einschlägigen Historiker vor allem des 18. Jhdts. bieten einige Angaben aufgrund der damals noch vorhandenen Akten. Die Hamburger Akten sind 1842 verbrannt, ein Band mit entsprechenden Akten des Lübecker Ministeriums ist seit 1945 verschollen.

³⁴ Vgl. Mönckeberg (s. A. 25) S. 211.

³⁵ Text (ohne Datum) abgedruckt bei Caspar Heinrich Starck, Lübeckischer Kirchenhistorie Erster Band, Hamburg 1724, S. 175 f. Das Datum ergibt sich aus Äpins Angabe, er habe bisher über das Interim nichts schreiben wollen, weil er es noch nicht kannte; jetzt habe er es kennengelernt (d. h. seit dem 25. oder 26. Juni).

³⁶ Diese Angabe bietet Johann Georg Bertram, Das evangelische Lüneburg..., Braunschweig 1719, S. 170. Hamburg ist allerdings kein „geheimer“ Ort, also hatte Äpin seine Auffassung gegenüber dem Brief an die Lübecker geändert.

³⁷ Vgl. Starck (s. A. 35) S. 99. Dem entspricht die Einleitung der sogleich zu nennenden Erklärung (f. II b).

³⁸ So Rethmeyer (s. A. 26) S. 188.

Gesandte, beteiligten sich aber nicht an dem Beschluß.³⁹ Die in Mölln erschienenen Vertretungen von Stralsund, Rostock und Wismar waren mit dem Vorschlag nicht einverstanden und zogen wieder ab.⁴⁰

Bald nach diesem Hansetag trafen die Geistlichen der drei Städte in Hamburg zusammen⁴¹ und berieten über das Interim. Leider fehlen jegliche Nachrichten über diese Verhandlungen, aber wir haben ihr Ergebnis. Noch im August 1548 erschien bei dem Hamburger Drucker Jochen Louw in niederdeutscher Sprache das „Bekennnisse und Erkleringe up dat Interim, dorch der Erbarn Stede Lübeck, Hamborch, Lüneborch etc Superintendenten, Pastorn und Predigere tho Christliker und nödiger Unterrichtinge gestellet“. In der Literatur des 18. Jhdts., aber auch schon bei Konrad Schlüsselburg, wird Äpin als dessen Verfasser ausgegeben, und das wird stimmen. Nur muß man berücksichtigen, daß es insofern ein Gemeinschaftswerk darstellt, als ihn ihm die auf der Hamburger Synode protokollierten Stellungnahmen enthalten sind. Es wurde 1549 von Louw in hochdeutscher Fassung herausgegeben, welche im selben Jahr von Lotter sowie Rödinger in Magdeburg nachgedruckt wurde.⁴²

Die Funktion dieses Bekenntnisses war zunächst eine gutachterliche, wie es der auch andernorts geübten Praxis entsprach. Die Obrigkeiten sollten detailliert über den Gegensatz des Interims zu der bisher vertretenen Religion informiert werden. Aber daran, daß es sogleich im Druck ausgegeben wurde, ersieht man, daß Äpin es auch zur öffentlichen Agitation benutzen wollte. Es sollte keine Unklarheit über die Haltung der Theologen entstehen, und die Senate der drei Städte sollten sich nicht aufs politische Taktieren verlegen können. Denn dadurch, daß das Bekenntnis sich in der Vorrede als staatliche Auftragsarbeit legitimierte,⁴³ konnte es in der Öffentlichkeit als offizielle Stellungnahme der Städte erscheinen. Dem Hamburger Rat war das gar nicht recht, wie sein Briefwechsel mit Christian von Dänemark zeigt.⁴⁴ Wurde er doch dadurch gegenüber dem Kaiser in unliebsamer Weise festgelegt und

³⁹ Rethmeyer ebd.

⁴⁰ Vgl. Mönckeberg (s. A. 25) S. 211 nach Joh. Berckmanns stralsundischer Chronik.

⁴¹ Starkd (s. A. 35) S. 99 und Mönckeberg (s. A. 25) S. 211 setzen vor diese Zusammenkunft noch eine in Mölln an, verführt wohl durch die Nennung des „geheimen“ Ortes in Äpins Brief (s. bei A. 35) und in Verwechslung mit dem Hansetag.

⁴² Benutzt wird im folgenden die im Besitz unseres Münchner Kirchengeschichtlichen Seminars befindliche Ausgabe von Lotter: Bekenntnuss unnd Er=llkerung auffß INTERIM. ll durch der Erbarn Stedte / Lübeck / ll Hamburg / Lüneburg / etc. Su= ll perintendenten / Pastorn unnd Predi= ll gern zu Christlicher und notwen= ll diger unterrichtung gestellet. Gedruckt zu Magdeburg durch ll Michael Lotther. (Am Ende: Gedruckt zu Magdeburgk durch Michael Lotther. ll Anno 1549.) 8°, 8 ungez. Bll., I–CVII. – Die niederdeutsche Originalfassung befindet sich z. B. in der Bibliothek des Hamburgischen Staatsarchivs.

⁴³ „Dieweil uns aber dasselbige buch durch E. E. W. zugestellt ist worden und unser iudicium und schriftlichen bericht unterschiedlich auf ein itzlich capitel des buchs zu hören begert ist, auf das der Key. Maie. eine richtige, gottfürchtige und gute, bestendige antwort . . . müchte gegeben werden (f. † II b).“

⁴⁴ Vgl. Mönckeberg (s. A. 25) S. 212. 214 f.

erschien zudem als Übertreter der Interimsbestimmung, wonach die Obrigkeiten nicht dulden dürften, daß gegen es gepredigt oder Schriften publiziert würden.⁴⁵

Ganz sicher vor dem Kaiser konnten sich nämlich auch die niederdeutschen Städte nicht fühlen. Hinzu kam, daß für Hamburg die demütige Abbitte für die Teilnahme am Schmalkaldischen Krieg eine bittere Lektion gewesen war. Im Sommer 1549 erschienen deshalb ein Bürgermeister und zwei Ratsherren bei Karl in Frankfurt, um ihn über Hamburgs Stellung zum Interim zu beschwichtigen. Dabei erhielten sie den Eindruck, Hamburg befände sich in einer gefährlichen Lage, weil Karl V. auch in Norddeutschland gewaltsam durchgreifen wollte.⁴⁶ Dieser Eindruck beruhte allerdings auf einer Fehleinschätzung der tatsächlichen militärischen Lage. Doch immerhin gab der Kaiser sich gerade 1548–50 entschlossen, und die Ächtung Magdeburgs sowie die militärischen Vorbereitungen gegen es konnten als warnendes Signal aufgefaßt werden. So taktierte der Hamburger Rat hinhaltend und gab Karl eine halbe Zusage.⁴⁷ Für den Ernstfall sicherte er sich allerdings. Denn wie aus einer Proposition des Lübecker Rates an die Bürgerschaft von 1549 hervorgeht,⁴⁸ traf Lübeck mit Hamburg und Lüneburg Beistandsabsprachen für den Fall der „hohen nott“ eines militärischen Eingreifens seitens Karls oder Ferdinands.

Lüneburg ließ erstaunlicherweise im Mai 1549 seine Geistlichen ein eigenes kurzes Bekenntnis in lateinischer Sprache für den Kaiser verfassen. Selbst wenn es ihm vielleicht gar nicht zugestellt wurde, zeigt es deutlich, daß man versuchte, offiziell vom Drei-Städte-Bekenntnis abzurücken.⁴⁹ In fast naiver Weise wird hier eine Häufung von Gemeinplätzen als Entfaltung des evangelischen Glaubens ausgegeben, bei welchem die Stadt zu beharren wünsche, und mit keinem Wort auf die Zeremonien oder die strittigen theologischen Fragen eingegangen.⁵⁰ Das konnte nicht als ein Bekenntnis gegen das Interim

⁴⁵ Am 6. 9. 1548 schrieb er dem Kaiser ausweichend, Hamburg wollte von Gottes Wort nicht lassen und bäte darum, bei der christlichen Religion nach Christi Einsetzung bleiben zu dürfen. (Vgl. das Regest bei Druffel (s. A. 16) Bd. 3, S. 113.) Auf einen Brief Karls V. vom 6. 2. 1549 hin entschuldigte er sich beim Kaiser wegen des Druckes. (Angabe nach J. G. Gallois, Geschichte der Stadt Hamburg, Bd. 1, Hamburg 1853, S. 286.)

⁴⁶ Die Dokumente für diesen Vorgang sind nicht erhalten. Mönckeberg (s. A. 25) hat noch ein entsprechendes Schreiben vom Sommer 1549 eingesehen und referiert S. 215 dessen Inhalt.

⁴⁷ Vgl. Mönckeberg ebd.: Er könnte nicht gleich alles gemäß dem Interim ändern, wollte es aber schrittweise tun.

⁴⁸ In den Lübecker Senatsakten (s. A. 52) f. 155 r.

⁴⁹ Text bei Bertram (s. A. 36), Beylagen zum 2. Teil S. 15–23; neuere Edition bei Radtke (s. A. 22) mitsamt der niederdeutschen Vorarbeit dazu. Radtke schließt (S. 61 A. 24) aus den Akten, es sei dem Kaiser niemals zugestellt worden. Aber dieser Schluß ist keineswegs zwingend.

Der Lüneburger Rat taktierte anfangs hinhaltend gegenüber Karl V. Eine erste ablehnende Stellungnahme vom Juli wurde nicht abgeschickt (Radtke S. 41), allerdings dem Gesandten, welcher im Oktober 1549 zusammen mit dem Lübecker und Hamburger an Karls Hof zog, als Instruktion mitgegeben (Radtke S. 61).

⁵⁰ Auf etliche an das Credo angelehnte Artikel über Gott und Christus folgen

wirken, weil es sich kaum in Widerspruch zu dessen Position setzte, ja sich nicht einmal darauf bezog. Politisches Taktieren führte hier zur Unklarheit im Bekenntnis. Wie anders dagegen jene Erklärung vom August 1548!

Standhaft und selbstbewußt gegenüber dem Kaiser gab sich Lübecks Rat. Mit gutem Grund, war doch Lübeck damals immer noch die mächtigste Stadt Norddeutschlands sowie eine der größten im Reich und seine Flotte eine nicht unbeachtliche Potenz. Es hatte sich aus innenpolitischen Gründen nach dem Sturze Jürgen Wullenwevers im Jahre 1535 vom Schmalkaldischen Bund zurückgezogen und war deshalb nicht mit in die Katastrophe von 1547 hineingezogen worden. Am 31. Dezember 1549 beschloß der Rat eine förmliche Ablehnung des Interims, wobei er sich auf die Widerlegung durch die Theologen der drei Städte berief.⁵¹

1549/50 bemühte sich der Kaiser immer noch, zum Teil recht heftig, um die Annahme und Durchführung des Interims. Auf diesem Hintergrund ist der Briefwechsel zwischen ihm und Lübeck zu sehen.⁵² Dessen Gesandter hatte auf dem Augsburger Reichstag das Interim zunächst akzeptiert,⁵³ aber der Rat sich, weil er ihn nicht diesbezüglich instruiert hatte, von vornherein nicht daran gebunden gefühlt. In einem Schreiben vom 5. Februar 1549 mahnt nun Karl, der Rat solle sich an die in Augsburg beschlossene Ordnung halten und die Herstellung und Verbreitung von Druckschriften gegen das Interim nicht dulden.⁵⁴ Er muß also irgendetwas dieserart über Lübeck erfahren haben. Nach Auskunft der Akten scheint die Stadt auf das Schreiben nicht geantwortet zu haben.⁵⁵ Ausführlicher und eindringlicher fordert der Kaiser daher am 10. März 1550 dasselbe, ferner, daß der Rat endlich das Kirchenwesen nach den Maßstäben des Interims ordnen solle; er habe wohl gemerkt, daß dieser dagegen angehe. So sei von Lübecks und anderer Städte Prädi-

Art. VII-IX einige traditionelle Bemerkungen über Christi Erlösungstod als den Weg zum Heil. („...extra supplicium et mortem filii Dei Jhesu Christi domini nostri neminem operibus aut meritis iustificari seu saluari posse“, Art. VII, S. 51 Radtke – wer würde das bestreiten?) Allerdings wird das „sola fide“ in Art. XII deutlich betont (S. 52 Radtke), dem einzigen Artikel mit Bekenntnischarakter. Jedoch fehlt hier eine Auseinandersetzung mit der interimistischen Rechtfertigungslehre. Art. XVIII-XL entfalten breit lauter belanglose, weil unstrittige Punkte. – Als „ein Bekenntnis reinsten Form“ kann Radtke S. 57 es nur preisen, weil er den politischen Zusammenhang des Bekenntnisses übersieht.

⁵¹ Vgl. den Text bei G. Kirchring-G. Müller, *Compendium Historiae Lubecensis* oder Auszug und Historischer Kern Lübeckischer Chroniken..., Hamburg 1677, S. 224 f. Bemerkenswert sind die knappen Mehrheitsverhältnisse: Zehn Ratsherren (darunter allerdings die vier Bürgermeister) stimmten gegen die Annahme des Interims, sieben dafür.

⁵² Archiv der Hansestadt Lübeck, Senatsakten Ecclesiastica vol. II die kath. Religion belangend a. 1546–1552 (Neg. Nr. 5007; das Original befindet sich seit der Auslagerung immer noch in der DDR), f. 156 r–175 v.

⁵³ Vgl. Druffel (s. A. 16) Bd. 3, S. 113 und unten bei A. 59.

⁵⁴ Eccl. vol. II, f. 156.

⁵⁵ Im nächsten Schreiben wird ihr wohl deswegen eine Frist von sechs Wochen gesetzt, innerhalb derer sie zu antworten habe.

kanten ein Buch publiziert worden, worin das Interim ganz gehässig geschmäht und verdreht werde.⁵⁶ Karl hat demnach inzwischen genauere Notiz von der Existenz des Bekenntnisses genommen, ist aber nicht bereit, es als Bekenntnis zu akzeptieren, sondern qualifiziert es als (verbotene) Schmäh-schrift.⁵⁷

Lübecks Antwort vom 1. Juli 1550⁵⁸ stellt sich hinter jenes Bekenntnis, ja macht es sich voll zueigen. Es sei im Auftrag des Rates verfaßt worden und drücke aus, daß die zu Lübeck gehaltene Religion samt den Kirchenbräuchen dem göttlichen Wort gemäß sei. Der Gesandte in Augsburg habe keine Bewilligung gehabt, dem Interim zuzustimmen, er habe vielmehr dagegen protestiert,⁵⁹ und deswegen fühle die Stadt sich nicht daran gebunden. Man wolle dem Kaiser in allen weltlichen Dingen gerne gehorsam sein, in geistlichen Dingen aber habe er nichts vorzuschreiben. (Das ist der Tenor aller diesbezüglichen Verlautbarungen des Rates in dieser Zeit.) Man wolle bei der als wahr erkannten Religion bleiben und bitte darum, diese hinfort nicht mehr zu schmähen. – Lübeck behauptet also unmißverständlich seinen Bekenntnisstand, und dabei gewinnt die theologische Erklärung von 1548 den Rang einer förmlichen und offiziellen Bekenntnisschrift. Sie stellt gegenüber dem Kaiser die in Lübeck vertretene Religion dar.⁶⁰ Seine so leidenschaftlich praktizierte Rolle als Vogt der Kirche wird nicht anerkannt, ihm vielmehr mit höflichen Worten bedeutet, daß er nicht dreinreden solle.⁶¹

III.

Die Erklärung von 1548 hat besonders für Lübeck, wie wir feststellen können, erhebliche politische Bedeutung gewonnen. Das scheint in etwas geringerem Maße auch für Hamburg und Lüneburg zu gelten. Weil sie ein

⁵⁶ Eccl. vol. II, f. 158 r–160 v (bes. 159 r/v).

⁵⁷ Der Ton des Schreibens ist recht ungnädig. Ein ziemlicher Affront liegt in den Worten, Lübecks Prädikanten maßten sich den Titel von Pastoren und Superintenden an und seien zumeist nicht auf ordentliche Weise zu ihren Ämtern gekommen. – Im übrigen hat die immer noch nicht zu unterschätzende katholische Patrierpartei Lübecks die Jahre über eine Verbindung zum Hof gehabt.

⁵⁸ Eccl. vol. II, f. 161 r–162 v.

⁵⁹ Inwieweit das den Tatsachen entspricht, entzieht sich unserer Kenntnis. Jedenfalls zeigen die Vorgänge um das Bekenntnis, daß Lübeck von Anfang an so handelte, als sei es nicht gebunden.

⁶⁰ Vgl. f. 161 v/162 r: Damit der Kaiser „unser waren christlichen religion und kirchen-ceremonien, das die dem gotlichen worde und der heiligen geschrift gemäß befunden werden sollen, eynen grüntlichen bericht und antzeigung haben mogen, haben sie (sc. die Lübecker) sich das mit andern erb(arn) stetten predigern verglichen. Und mit demselben buch ein offentliche christliche bekanthnus an den tag geben wollen“.

⁶¹ Interessant ist, daß in dem Konzept eines weiteren Schreibens an Karl V. vom 23. 3. 1551 das Anerbieten, Lübeck wolle sich einem allgemeinen, freien Konzil beugen, gestrichen ist, also dem Kaiser nicht zugeing. Hier sehen wir in eine Diskussion hinein, der zufolge eine Mehrheit des Rates nicht mehr bereit war, den Bekenntnisstand unter irgendeinen Vorbehalt zu stellen, während die protestantischen Stände auf dem Augsburger Reichstag sich im Dezember 1550 zur Beschickung des Konzils bereiterklärt hatten.

in mancher Hinsicht interessantes Dokument ist, lohnt sich eine nähere Betrachtung. Sie dürfte eine der ersten größeren Druckschriften gegen das Interim sein und zu den am meisten aufgelegten zählen. Vor ihr wurde z. B. eines der sächsischen Gutachten Melanchthons durch Flacius im Juni/Juli illegal zum Druck befördert⁶² (als „Bedenken aufs Interim des Ehrwürdigen und Hochgelarten Herrn Philippi Melanchthonis“ bzw. als „Bedenken der Theologen zu Wittenberg“ mehrfach gedruckt, auch niederdeutsch),⁶³ vielleicht zur selben Zeit Bucers „Summarischer Begriff der christlichen Lehre“.⁶⁴ Etwas später als sie, wohl im Herbst 1548, wurden Amsdorffs „Christlich Bedencken“ und „Antwort, Glaub und Bekenntnis“ publiziert⁶⁵ sowie Flacius' pseudonym erschienene Schrift „Daß man . . . nichts verendern soll“ (im November), „Eine gemeine protestation und klagschrift“ und „Ein kurtzer bericht vom Interim“.⁶⁶

Der lutherische Kampf gegen das Interim wurde im wesentlichen von zwei Punkten aus geführt, je nachdem, wie ernst man die Betonung des Zeremoniellen im Interim nahm: als Kampf um die reine Lehre, wobei man in Äußerlichkeiten weithin konzilient sein konnte (so vor allem Melanchthon) oder als Kampf um die Gestalt einer romfreien evangelischen Kirche, wo auch die Kirchenordnungsfragen den Rang von Bekenntnisproblemen erhielten (so vor allem Amsdorff und Flacius). Bezeichnend für diese Positionen sind zwei etwa gleichzeitige Gutachten. Melanchthon stößt sich in seiner zurückhaltenden Kritik des Interims ausschließlich daran, daß viele Artikel „der rechten Lehr zuwider“ sind.⁶⁷ Amsdorff dagegen gründet seine heftige Polemik darauf, daß mit dem Interim „alle Zeremonien, Mißbräuche, Abgötterei und Mönchsträume des ganzen Papsttums“ wieder aufgerichtet werden.⁶⁸ Das hansestädtische Bekenntnis betont gleichermaßen das eine wie das andere.

Viele Schriften gegen das Interim sind reine Kampfliteratur, wie z. B. die-

⁶² Dazu v. Hase (s. A. 30) S. 36. Nach den Beobachtungen von Emanuel Hirsch, Melanchthon und das Interim, ARG 17, 1920, S. 63–66 ist es eher Ende Juni zuerst publiziert worden, auf keinen Fall aber Mitte Juli, wie auch angenommen wurde.

⁶³ Text u. a. in CR 6, Sp. 925–942.

⁶⁴ Vgl. R. Stupperich – E. Steinborn, Bibliographica Bucerana, SVRG 169, 1952, S. 61.

⁶⁵ Vgl. Ernst-Otto Reichert, Amsdorff und das Interim. Erstausgabe seiner Schriften zum Interim mit Kommentar und historischer Einleitung, Diss. theol. Halle-Wittenberg 1955 (Masch.), S. 89.108. Beide Schriften waren allerdings schon im Juli verfaßt (s. S. 80 ff.).

⁶⁶ Dazu Wilhelm Preger, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit, Bd. 1, Erlangen 1859, S. 64. 58 f.; vgl. v. Hase (s. A. 30) S. 37.

⁶⁷ Vgl. z. B. die abschließende Zusammenfassung CR 6, Sp. 942: „Dieweil nun das Interim in vielen Artikeln, die wir angezeigt haben, der rechten Lehr zuwider ist . . .“

⁶⁸ Abdruck der Schrift „Antwort, Glaube und Bekenntnis auf das schöne und liebliche Interim“ in: Reformatorische Verkündigung und Lebensordnung, hg. v. R. Stupperich, Klassiker des Protestantismus Bd. 3, Bremen 1963, S. 168–196. Dort die Zusammenfassung S. 195.

jenigen von Amsdorff und Flacius.⁶⁹ Diese beiden fühlten sich durch das Interim nicht genötigt, ihre reformatorische Position noch einmal zu begründen; es lag ihnen nur daran, sie noch einmal herauszustellen. Äpin und seine Kollegen dagegen verstanden die Situation so, daß jetzt noch einmal die Notwendigkeit und Berechtigung der inzwischen fixierten lutherischen Kirchenbildung begründet werden mußte, und zwar in ausdrücklicher Abgrenzung gegen den Katholizismus. Ihr Bekenntnis gehört deshalb zu den eingehendsten Antworten auf das Augsburger Interim. Aus ihm erhellt, daß es 1548–52 nicht bloß um einen religionspolitischen Kampf, sondern auch um eine echte theologische Kontroverse ging (wenngleich auch bei ihm nicht zu verkennen ist, wie schablonenhaft die lutherischen Ansichten inzwischen geworden waren).

Erstaunlich ist das Bemühen, dem Interim gerecht zu werden, was freilich nicht überall gelingt. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, in welchen Teilen man ihm zustimmen könne und auch an denjenigen Stellen, wo man anderer Meinung ist, differenziert und sachlich geurteilt, Punkt für Punkt sorgfältig durchgegangen.⁷⁰ Insgesamt aber wird es klar abgelehnt. Es sei ein „iterum“, führe faktisch, mitunter gegen seinen eigenen Willen oder Wortlaut, zurück zur Papstkirche.⁷¹ Demgegenüber wird die Orthodoxie der eigenen Position betont: „Das unser lehr auf Gottes wort und ordnung gegründet, das sie auch der alten theologen zeugnisse und der algemein christlichen und apostolischen kirchen consensum habe“.⁷²

Der Gegensatz in der Rechtfertigungslehre wird klar herausgestellt, und zwar im wesentlichen zutreffend, auch wenn die Position des Interims verzeichnet wird. Es ist eigenartig und läßt sich auch bei Melancthon und Ams-

⁶⁹ So auch diejenigen Kaspar Aquilas nach dem Bericht von Georg Biundo, Aquila und das Interim, ThLZ 74, 1949 (Sp. 587–592), Sp. 590. – Die angegebene Qualifizierung will keine Totalaussage über den Inhalt all dieser Schriften sein, sondern ihre hervorstechendste literarische Eigenart namhaft machen. Nuancierungen sind durchaus vorhanden.

⁷⁰ In der Einleitung f. IV wird das Interim in drei Komplexe aufgeteilt: 1. Was in ihm akzeptabel ist, stammt aus den Büchern der Evangelischen und braucht daher von diesen nicht aus dem Interimsbuch angenommen zu werden; 2. „ist viel im Interim, das öffentlich falsch, irrig und unrecht ist . . .“; 3. ist alles so vermischt, daß Gutes neben Schlechtem steht, weswegen man es sorgfältig analysieren müsse. Mit dem dritten Komplex beschäftigt sich die Schrift hauptsächlich.

Zugestimmt wird den Interimsartikeln über den Menschen vor dem Fall (f. 1 a), die Erlösung durch Christus (f. 2 a), die Kirche (f. 16 a; zum Teil), die Diener der Kirche (f. 26 b; mit Einschränkung), die Genugtuung (f. 43 b–45 b; differenziert), die Priesterweihe (f. 50 b–54 b; differenziert), die Ehe (f. 54 b), die Taufzeremonien (f. 98 b), die Bilder (f. 103 a), das Fasten (f. 103 b) und natürlich denen über Priesterehe und Laienkelch.

⁷¹ So z. B. mit seiner Rechtfertigungslehre (f. 7 a), seiner Lehre von den guten Werken (f. 10 b), der Gewalt der Kirche (f. 21), der Firmung (f. 37 b), der Buße (f. 38 b), der Genugtuung (f. 44 a: „Das die Sophisten und Interimisten zu gegner zeit daraus alle falsche bestliche lehr von der satisfaction wiederumb kün- nen erzwingen“), der Ölung (f. 49 a) und dem Meßopfer (f. 60 a).

⁷² Einleitung f. †† II. Besonders mit den Väterzeugnissen wird in manchen Artikeln breit argumentiert.

dorff bemerken, daß man unfähig ist, die besondere Form der interimistischen Rechtfertigungslehre zu begreifen, und sie im Sinne der alten „Werkgerechtigkeit“ interpretiert.⁷³ Ein Gespräch ist nicht mehr möglich, weil man völlig auf die eigene Position und das Denken in Gegensätzen fixiert ist. Man stellt das „sola fide“ als Garanten für die rechte Interpretation des „sola gratia“ heraus, übersieht dabei aber, daß auch das Interim das „sola gratia“ lehrt.⁷⁴ Man sieht richtig den Gegensatz darin, ob die Erneuerung des Menschen in den Rechtfertigungsvorgang hineingehört, aber man realisiert nicht, daß sie für das Interim aus der Korrelation von Glauben und Umgestaltung durch den Gottesgeist erwächst. Indes wird, indem Äpin gegen die augustinisch-thomistische Interpretation der Rechtfertigung als einer gnadenhaften Veränderung des menschlichen Wesens die lutherische Lehre stellt, wonach es um die Änderung der Stellung des Menschen vor Gott geht, der Gegensatz zutreffend bezeichnet. Es liegt ihm daran zu zeigen, daß das Rechtfertigungsgeschehen in keinem Moment ohne den Bezug auf die Person Christi zu denken ist. Er hält somit das „propter Christum“ streng durch⁷⁵ und läßt das „simul peccator“ zum Zuge kommen.⁷⁶ Die Rechtfertigung

⁷³ Z. B. sieht das Interim die Gerechtigkeit nicht so einfach in der Liebe des Menschen, wie Melancthon (CR 6, Sp. 927. 929) meint. Sein Resümee: „Das alles ist im Grunde die Meinung: der Mensch ist gerecht . . . von wegen seiner Lieb und Werk; wie vor dieser Zeit die Mönch gelehrt haben“ (Sp. 928) trifft das Interim nicht, denn nach diesem ist es Gottes Geist, und damit Gottes Liebe, welche den Menschen gerecht macht. Auch Amsdorff („Antwort . . .“ (s. A. 68) S. 181) unterstellt als Lehre des Interims, der Glaube mache nur den Anfang der Rechtfertigung, die durch die Liebe, und das heißt die Werke vollendet werde. Desgleichen Äpin (f. 2b): „Denn es gibt dem glauben in Jhesu Christo allein den anfang der rechtfertigung, unser liebe und tugent aber die vollkomene rechtfertigung.“ Dagegen nehme man Art. 6 des Interims (S. 50 Mehlhausen): „Und wer sich also durch einen solchen glauben auff die barmhertzigkeit Gottes und den verdienst Christi steuret und bevilcht sich darein, der emphehet die verhaishung des heyligen geists und wirdet also gerechtfertiget durch den glauben an Gott, nach der schriefft. Also das ime nit allein die sünden vergeben werden, sonder derselbig wirdet auch geheylliget und verneuert durch den heyligen geist, dann dieser glaub erlangt die gabe des heyligen geists, durch welche die liebe Gottes außgegossen wirdt in unsere hertzen.“

⁷⁴ „Es reden aber die Interimisten also vom glauben, darumb das sie die rechtfertigung für Gott dem glauben an Christum nicht zuschreiben, sondern an seine stat setzen wollen die eingegebene gerechtigkeit“ (f. 11b); und diese wird fälschlich als „unsere tugent und werck“ verstanden (f. 7b). „Die frömmigkeit, innovation und sanctification der gleubigen, die das Interim listiglich nennet eingegebene gerechtigkeit, ist unvollkommen, kan auch für Gott nicht bestehen noch rechtfertigen . . .“ (f. 4a). „(Die) gerechtigkeit, die nichts anders ist als die vergebung und nicht zurechnung der sünden, ergreift der glaube in Christum allein“ (f. 4b).

⁷⁵ „Wir wissen ausserhalb Christo zu unserer rechtfertigung und seligkeit nichts zu suchen“ (f. 9a). „Ein rechter warer glaub rechtfertigt für Gott umb des Herrn Christi willen, welchen er ergreift“ (f. 11a). „Ausserhalb dem Herrn Christi ist keine vollkomen iustitia“ (f. 8a).

⁷⁶ Äpin moniert in diesem Zusammenhang, daß die interimistische Rechtfertigungslehre nicht auf das Problem des Gesetzes bezogen ist (f. 10b). „Die eingegebene gerechtigkeit in uns ist kein vollkomener gehorsam des gesetzes. Darumb bleibt sie unter dem fluch des gesetzes“ (f. 8b).

wird imputativ verstanden, und nicht effektiv wie im Interim.⁷⁷ Im Blick auf den synergistischen Streit sei notiert, daß das hansestädtische Bekenntnis in der Frage, welche Stellung der menschliche Wille im Rechtfertigungsvorgang einnehme, gegen jeden „Synergismus“ entscheidet. Während dem Interim zufolge Gott den Menschen nicht wie einen Block zieht, betont es dessen Unfähigkeit und Unwilligkeit, ja Widerspenstigkeit gegen Gott.⁷⁸

Ein klarer Gegensatz ergibt sich bei der Herausstellung des Schriftprinzips. Betont das Interim die Macht der Kirche, die Schrift auszulegen, und das Gewicht ihrer neben der Schrift einhergehenden Traditionen, so entgegnet das Bekenntnis, damit stelle sich die Kirche „uber Gott und sein Wort“ (f. 17 a). „Die kirche sol sich nach der heiligen schrift richten und schicken, und nicht die schrift nach der kirchen meinung“ (f. 22 a). „Denn . . . wo die heilige schrift nicht solte richter sein, konte kein gewisse lehr oder glaube in der kirchen sein“ (f. 23 b). Etwas schwer tut das Bekenntnis sich dagegen bei der Abgrenzung in der Ekklesiologie und der Meßopferlehre, weil sich das Interim hier, abgesehen von der Transsubstantiationslehre, vom bisherigen römischen Standpunkt entfernt und dem evangelischen annähert. Es meint, das Interim lehre zweierlei Kirche, eine der Laien und eine der Amtsträger, und stellt dagegen die Lehre von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche. Aber sehr ähnlich differenziert ja auch das Interim.⁷⁹ Auch in anderen Punkten unterstellt es diesem eine Meinung, gegen welche sich leichter polemisieren läßt, als dieses eigentlich erlaubt.⁸⁰ Der ausführlichste Artikel beschäftigt sich mit der Meßopferlehre, deren Taktik durchschaut wird: „das man unter dem scheine der warheit gern wolte die papstgreuel in der mess schmücken, wider einführen und aufrichten, und darumb verschweigen auch die meister des Interims aller bepstlichen greuel . . .“ (f. 60 a). Gegen das

⁷⁷ Der „betrug der Interimisten“ bestehe in ihrer Verwendung des Begriffes „rechtfertigen“: „daß sie rechtfertigen heißen erneuern . . . und die rechtfertigung nennen die eingegebene gerechtigkeit“ (f. 5 b). Dagegen setzt Äpin (f. 7 b), „das wir die rechtfertigung für Gott durch den glauben an Christum lauter umb sunst durch Gottes barmhertzigkeit und verheissung per imputationem ergreifen.“

⁷⁸ „ . . . das der freie wille in sachen unser rechtfertigung für Gott verkert, nichts und untüchtig sey und das der mensch von natur alleine könne widerstreben dem willen Gottes und kein bloch, sondern ein widerwilliger, widerstrebender mensch sey“ (f. 10 a).

⁷⁹ Im Bekenntnis heißt es: „Denn die gantze kirche ist nach ihrer substantia und eusserlichen gottesdiensten sichtlich und eusserlich, aber nach ihren geistlichem wesen . . . ist sie unsichtbar in allen ihren gliedmassen“ (f. 17 a-b); im Interim aber: Die Kirche „ist die gemeinschaft und versamlung der christglaubigen, in welchen der heylig geist die neugeborenen und christen also zusammenzeucht und verbindet . . .“ (S. 58 Mehlhausen). „Und wiewol die kirchen, soverr sie in solchen glidern steet, die nach der liebe leben, allain der heylligen ist und deshalben unsichtbar, so ist sie doch auch sichtbar . . .“ (S. 60), nämlich in der Organisation und den „notae“.

⁸⁰ So etwa diejenige, daß die Bischöfe und der Papst „der kirchen heupt“ bzw. „die kirche und pfeiler und grundtfeste der warheit“ seien (f. 22 b. 22 a), daß der Papst Macht über die Konzilien habe (f. 22 b-23 a) und die Kirche Macht habe, „artikel des glaubens zu machen und die conscientien mit traditionen . . . zu beschweren“ (f. 23 a). Das alles steht nicht im Interim.

religionsgeschichtliche Argument, zu jedem Kultus gehörten Opfer, und den Verweis auf das Alte Testament wird bemerkt, dies sei eben Menschenwerk (f. 62 a). Und gegen die Berufung des Interims auf die Zeugnisse der Kirchenväter wird der patristische Gebrauch von „sacrificare“ und „offere“ als ein im übertragenen Sinne die Gottesdienstfeier meinander dargelegt und die Praxis der Kirchenväter als mit derjenigen der Evangelischen übereinstimmend aufgewiesen (f. 71 a–79 b). Wenn das Bekenntnis den Opfergedanken aber so wendet, daß es um das Gedächtnis von Christi Opfer gehe (f. 71 b–73 b), dann entspricht das gerade der Position des Interims (s. dort Art. 22, S. 108. 112).

Ausführlich beschäftigt es sich mit den zeremoniellen Fragen und kommt hier mit größerem Recht als bei den eigentlich theologischen Artikeln zu dem Schluß, das Interim wolle nur die alte Papstkirche wieder in evangelischen Landen aufrichten. Mit dem Artikel über das Papsttum setzt sich Äpin maßvoller auseinander als etwa Amsdorff, wenngleich auch er nicht zur Kenntnis nimmt, daß es nicht die volle römische Lehre bietet.⁸¹ Gegen das pragmatische Argument, der Papst sei als oberster Bischof nötig für die Einheit der Kirche, argumentiert er ebenso pragmatisch, die geschichtliche Erfahrung erweise, daß aus dem Primat nur Uneinigkeit und Tyrannei gefolgt seien (f. 28 a; f. 24 b) und er in alter Zeit gar nicht bestanden habe (f. 31 a). Äpin überläßt es praktischen Erwägungen, ob es prinzipiell einen Oberbischof geben solle (f. 28 a), und will den römischen Papst als einen Bischof unter anderen durchaus gelten lassen (f. 29 b). Eine Rückkehr unter die päpstliche Jurisdiktion bleibt ausgeschlossen.

Die Sakramente der Firmung, Buße, Ölung, Priesterweihe und Ehe (Art. 16–21 des Interims) werden z. T. als kirchliche Riten akzeptiert, ihr Sakramentscharakter aber nachdrücklich bestritten, wie es für die Lutheraner dieser Zeit selbstverständlich ist. Die Firmung ist man bereit als Konfirmation zu übernehmen (man praktiziert diese noch nicht), im altkirchlichen Sinne als Abschluß des Unterrichts der Katechumenen zur Bestätigung dessen, daß sie „vollenkommene christen“ seien (f. 35 a). Die Vergebung der Sünden wird nicht dem zuteil, der an die Wirkung des Bußsakramentes glaubt, sondern Buße ist ein steter Kampf des Glaubens gegen die Sünde (f. 39 ss); die Beichte wird in modifizierter Form beibehalten (f. 41 ss). Die Krankenölung indes wird wegen der mißbräuchlichen Form und der falschen an sie geknüpften Erwartungen so gut wie ganz verdrängt und das Gebet an ihre Stelle gesetzt (f. 49 b). Die Priesterweihe wird als Sakrament bestritten, als „eusserlich zeichen“ der Ordination beibehalten (f. 52 b). Breit wird die evangelische Ehelehre entfaltet (f. 54 b–60 a). Das alles stellt nichts Neues dar, man akzeptiert das Interim nur so weit, wie es die bisher geübte Pra-

⁸¹ Amsdorff begnügt sich in seiner „Antwort . . .“ (s. A. 68) im wesentlichen mit dem wiederholten Hinweis, der Papst sei der Antichrist (S. 187 ff.; vgl. S. 195: „Wer sich daher vom römischen Stuhl und Hof absondert und scheidet, der sondert sich und scheidet sich von Böcken, Wölfen und Dieben und Mördern ab“). Äpin bestreitet, daß der Papst iure divino als Haupt der Kirche eingesetzt sei (f. 28 b). Aber das sagt das Interim so gar nicht.

xis, welche auf dem Fundament des evangelischen Glaubens ausgebildet wurde, erlaubt. Konzessionen werden nicht gemacht, vor allem nicht bei den eigentlichen Riten und Zeremonien. Die Heiligenanrufung wird abgelehnt (f. 82b; 86a), desgleichen die Fürbitte für die Toten (f. 91b). Die Heiligenfeiertage werden eingeschränkt (f. 87a). Bei der Tauffeier müssen die abergläubischen Stücke weggelassen werden (f. 98b). Privatmessen samt dem Meßkanon sind unmöglich (f. 100a), die Deutung des letzteren durch das Interim wird nicht akzeptiert (f. 100b), alle „szenischen Gesten“ bei der Messe werden verworfen (f. 101b). Horen, Prozessionen, Betwochen werden abgelehnt (f. 101b–102b), Gesänge und Bilder so weit zugelassen, als sie dem evangelischen Glauben gemäß sind (f. 102b–103). Die Wiedereinführung des Fastens, welches grundsätzlich nicht positiv beurteilt wird, wird in die Zuständigkeit der Obrigkeit verwiesen (f. 103b).

Neben der Bewahrung der reinen lutherischen Lehre geht es dem Bekenntnis also entscheidend darum, die Gestalt der evangelischen Kirche, wie sie seit knapp zwanzig Jahren in jenen Städten besteht, zu erhalten. Ein Nachgeben gerade in äußerlichen, zeremoniellen Fragen würde eine Gefährdung für sie bedeuten, weil die Ordnung der Kirche nun einmal vom neuen Glauben her gestaltet ist und damit dem gemeinen Mann das Neue sinnfällig demonstriert. Auch für Äpin umschließt das Bekenntnis nicht nur die Lehre, sondern auch die Ordnung. Damit ist das Problem der *Adiaphora* anders entschieden als bei Melancthon, aber auch nicht ganz in Flacius' Weise. Äpin gibt in diesem Punkt vor allem aus volkspädagogischen Gründen nicht nach. An sich bleiben jene Ordnungsfragen auch in dieser Situation *Adiaphora*, sie wandeln in *casu confessionis* nicht ihren Charakter und werden nicht zum Teil des Bekenntnisses.⁸² Aber weil ihre Annahme die schwachen Gewissen beschweren und dem Kirchenvolk als „Preisgabe“ der evangelischen Position erscheinen könnte, gehört ihre Ablehnung in den Vorgang der Bewahrung der Kirchengestalt hinein.⁸³ Konsequenterweise

⁸² Flacius, *De veris et falsis Adiaphoribus* F 3 b: „Es ist also allzu wahr, daß das Bekenntnis in Mitteldingen steht“ (zitiert nach der Übersetzung bei v. Hase (s. A. 30) S. 60). „Es ist allzu wahr, daß nichts Mittelding ist im Fall des Bekennens und des Ärgernisses“ (ebd. S. 61). „Alle Ceremonien und Kirchen gebrauch / sie sind an ihnen selbst so frei als sie immer wollen / Wenn Zwang, falscher Wahn / als wären sie ein Gottesdienst und müßten gehalten werden / . . . darzu kömpt . . . / so sind nicht mehr Mittelding“ (ebd.). Flacius lehrt eine „Transsubstantiation“ der *Adiaphora* (vgl. v. Hase S. 55). Solche Äußerungen finden sich im hansestädtischen Bekenntnis nicht.

⁸³ „Dieweil die itzigen ceremonien der kirchen nicht Gottes ordnung, sondern der kirchen satzung sein, die zu der aedification, und nicht destruction der kirchen dienen sollen, . . . ist unrecht, die ceremonien zuhalten oder wieder anzunehmen, dadurch Gottes wort vertunkelt, irrthumb und aberglaub gestiftet . . .“ (f. 97b). „Nach dem die ceremonien mittelwerck sein, von Gott wieder geboten noch verboten, die nach gelegenheit der zeit mügen verandert werden und die conscientien ausserhalb der ergernis nicht können beschweren . . . kann keine ceremonia lenger gut und nütze sein in der kirchen, als sie mit Gottes wort überein stimmt. Wenn sie dem etwas abnimpt, ist sie nicht ein ceremonia, sondern ein verfürischer missbrauch . . .“ (f. 98a). „Und dis wollen wir auf alle die stück, die frey sein und

haben die Lübecker und Hamburger Geistlichen, zumal Äpin selber, im folgenden interimistischen Streit auf Flacius' und Amsdorffs Seite gestanden, allerdings gegen Melancthon zurückhaltend polemisiert. Die Position des Bekenntnisses in der Adiaphora-Frage entspricht weitgehend derjenigen Luthers.⁸⁴ Eigentlich könnte man in den Adiaphora nachgeben, wenn das nur nicht auf dem Wege über die Verwirrung der Geister zur Destruktion der Kirche führen würde. Das Bekenntnis argumentiert hier also nicht theologisch, sondern im weiteren Sinne politisch.

Es zeigt sich insgesamt an einer so nüchternen und verhältnismäßig gesprächsbereiten Position, wie tief die Kirchenspaltung im Jahre 1548 bereits verfestigt war. Die eigene Stellung zugunsten einer Einigung in Frage zu stellen, war aus den verschiedensten Gründen unmöglich, nicht zuletzt deswegen, weil man ein konfessionell geschlossenes Territorium zu verteidigen hatte. Das Anerbieten am Schluß des Buches, man wolle gerne eine „gute christliche reformation“ annehmen und „mit allem fleiss helfen befürdern“ (f. 106b) mußte eine bloße Deklamation bleiben. Wie sehr hier Bekenntnis und Politik ineinandergriffen, zeigt auch folgende Erwägung: Die Geistlichkeit verteidigte den Bekenntnisstand mit theologischen Mitteln, der Rat aber hatte ein politisches Interesse daran, weil so die am Horizont auftauchende Gefahr gebannt werden konnte, daß die Jurisdiktion der Bischöfe von Bremen-Hamburg und Lübeck in den Städten wiederhergestellt würde und die katholische Minorität in der Patrizierschaft Auftrieb erhielte. Denn es läßt sich ja nicht leugnen, daß der Rat in beiden Städten seine Macht in Kirchendingen gewaltig ausgebaut hatte. Das alte Kirchenwesen unter den Domkapiteln war weit unabhängiger als das neue unter den Ministerien, welches in zunehmendem Maße alleine vom Rat gestaltet wurde.⁸⁵ Darum hatte dieser ein handfestes innenpolitisches Interesse an der Bewahrung der Reformation gegenüber dem Interim.

die papisten nötig machen, zur antwort gegeben haben und wissen nicht für nötig in unser religion und glaubens sachen anzunemen, was Gott und sein wort frey lest. Umb friedens willen aber wollen wir uns gern den andern kirchen vergleichen, wenn der irrthumb und missbrauch, so darin bedeckt steckt, bekant und aufgehoben wirt“ (f. 99a).

⁸⁴ Zu dieser vgl. v. Hase (s. A. 30) S. 48–52, 56 f. – Im übrigen sei auf den politischen Charakter der lutherischen Stellungnahme zu den Adiaphora hingewiesen (der freilich Luther und den Lutheranern nicht bewußt war): Angesichts der Situation in Brandenburg zum Beispiel, als es galt, dort die Reformation einzuführen und diese damit insgesamt voranzutreiben, war Luther (entsprechend seiner Auffassung, daß die Änderung der Predigt das Primäre sei, und die Änderung der Zeremonien das Sekundäre) bereit, alle katholischen Zeremonien zu akzeptieren, wenn nur das Evangelium sich dort durchsetzte (vgl. den Brief an G. Buchholzer vom 4. 12. 1539 ed. Enders Bd. 12, S. 316–318). Dieser Kompromißbereitschaft bei der Gewinnung neuen Bodens stand dann bei der Wahrung des Besitzstandes durch seine Schüler unbeugsame Hartnäckigkeit gegenüber.

⁸⁵ Vgl. dazu z. B. Wolf-Dieter Hauschild, Zum Verhältnis Staat–Kirche im Lübeck des 17. Jahrhunderts, Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 50, 1970, S. 69–91.

IV.

Welche politische Bedeutung auf Reichsebene dem hansestädtischen Bekenntnis am kaiserlichen Hofe beigemessen wurde, zeigt ein Bericht des Rates (und späteren Vizekanzlers) Seld vom 24. Januar 1550 über die Durchführung des Interims.⁸⁶ Weil es kaum oder nur sehr lasch gehalten werde, fordert dieser den Kaiser zu schärferem Vorgehen auf und unterbreitet eine Reihe von Vorschlägen, aus denen ersichtlich wird, wie wenig geneigt man am Hofe war, einen Widerstand wie den der Hansestädte einfach hinzunehmen. Karl solle, so schlägt Seld vor, die Widersetzlichen streng bestrafen (S. 197), er solle sie gewaltsam zur Annahme zwingen, weil die Zustände immer schlimmer würden, je länger das Interim nicht befolgt werde (S. 197 f.). Die in protestantischen Händen befindlichen Kirchengüter sollten restituiert (S. 198), die renitenten Prediger entfernt werden. Sehr nützlich sei eine gewaltsame Änderung der städtischen Ratsverfassungen nach Ulmer und Augsburger Muster.⁸⁷ Der Kaiser solle – und das ist für uns der interessanteste Punkt in diesem Bericht – die Produktion einer reformkatholischen Literatur zur Entfaltung und Absicherung der Interims-Theologie veranlassen, weil die Protestanten so viel und so heftig dagegen schrieben und damit das Fundament der kaiserlichen Religionspolitik einzureißen drohten (S. 202). „Darüber existiert unter anderem“, so schreibt Seld, „ein Buch der Lübecker, Hamburger und Lüneburger Prediger, in welchem nicht nur der Deklaration selbst als ganzer und allen ihren Artikeln, sondern auch fast den einzelnen Wörtern auf seltsame Weise zugesetzt wird, und das mit solcher Kunst, daß schlichte Leute überzeugt werden, die Meinungen jener Verfasser stützten sich nicht nur auf Zeugnisse der Heiligen Schrift, sondern auch auf die Autoritäten der heiligen Väter, so sehr, daß man glauben kann, sie hielten die wahre und alte Religion fest, wir aber erdichteten eine neue und papistische“.⁸⁸ Fürwahr ein hohes Lob, allerdings ein unfreiwilliges. Man solle nun, so regt Seld an, die dem Kaiser verbundenen großen Theologen der verschiedenen Nationen dazu bewegen, „daß sie mit demselben Eifer, mit dem jene die Lehren der Kirche zu bekämpfen versuchen, diese eifrig verteidigen“.⁸⁹

Diese Worte lassen die Wirkung der Bekenntnisliteratur im Kampf um das Interim ersehen. Die theologische Reaktion war ein politischer Vorgang

⁸⁶ Abdruck des im Wiener Staatsarchiv befindlichen Textes bei Herrmann (s. A. 6) S. 189–204.

⁸⁷ Man sieht, was auf die Hansestädte hätte zukommen können, zumal in Lübeck die katholische Partei noch im Rat vertreten war (vgl. A. 51).

⁸⁸ S. 202 f.: „ea de re extat inter alios liber concionatorum Lubecensium, Hamburgensium et Lüneburgensium, in quo non solum ipsa declaratio in universum et omnes eiusdem articuli, verum etiam singula fere verba miris modis exagitantur, idque iis artibus, ut simplicioribus persuadeatur, illorum opiniones non solum sacrae scripturae testimoniis, verum etiam sanctorum patrum autoritatibus niti, adeo ut ipsi veram et antiquam religionem retinere putentur, nos vero novam et papisticam comminisci.“

⁸⁹ S. 203: „... ut eodem ardore, quo illi dogmata ecclesiae impugnare conantur, hi rursus strenue defendant.“

mit ziemlicher Durchschlagskraft. Besonders interessant ist es, daß Seld sich namentlich an dem hansestädtischen Bekenntnis stößt und nur dieses erwähnt. Viele Städte hatten dem Kaiser Bekenntnisse eingereicht, und das Jahr 1549 brachte eine Reihe von Drucken gegen das Interim. Wenn Seld unter ihnen dies eine Buch herausstreicht, dann deswegen, weil es eine besondere publizistische Wirkung gehabt haben muß.⁹⁰ Es war im Grunde das einzige im Druck erschienene Bekenntnis mit offiziellem Charakter, sanktioniert durch die Ministerien und zum Teil auch die Senate dreier bedeutender Städte.⁹¹ Und es war eine besonders eingehende Auseinandersetzung mit dem Interim, wie Seld zutreffend bemerkt. So ging seine Wirkung weit über den lokalen Rahmen hinaus, in welchem es zunächst konzipiert worden war, und regte zu dem seltsamen Vorschlag, eine entsprechende interimistische „Bekenntnisliteratur“ zu produzieren, an. Daß es in der bisherigen Forschung weitgehend unbeachtet geblieben ist, scheint demnach nicht gerechtfertigt. Es macht den Kampf der norddeutschen Hansestädte, abgesehen von dessen besonderem politischen Charakter, zu einem bedeutsamen Faktor innerhalb der protestantischen Abgrenzung gegen das Interim.

Nicht nur gegenüber dem Kaiser fungierte es im übrigen als offizielle Bekenntnisschrift, sondern auch im internen Gebrauch der Stadtstaaten. In der „Formula consensus de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum“ des Lübecker Superintendenten Valentin Curtius, auf die 1560 alle Lübecker Geistlichen verpflichtet wurden, steht es als bindende Interpretation der Heiligen Schrift neben CA samt Apologie und Schmalkaldischen Artikeln.⁹² Ebenso in dem 1560 vom Hamburger Rat erlassenen „Machtssprüche aver de irrung und uneinigkeit der prediger in Hamburg“.⁹³ Damit kristallisierte sich ein lutherisches Corpus Doctrinae heraus, welches das Ministerium Tripolitanum⁹⁴ auf einem Konvent zu Mölln 1567 mit CA, Apologie, Schmalkaldischen Artikeln, dem Katechismus Luthers und eben

⁹⁰ Daß Karl V. es in seinem Brief vom 10. 3. 1550 an den Lübecker Rat ausdrücklich behandelt, wird demnach auf Selds Bericht zurückzuführen sein.

⁹¹ Auch das Wittenberger Bedenken vom Juni 1548, welches Flacius veröffentlichte, hatte in gewisser Weise einen offiziellen Charakter; seine Wirkung scheint aber nicht so groß gewesen zu sein.

⁹² Die Formula ist abgedruckt bei Starck (s. A. 35) S. 196 f.

⁹³ Neben CA, AC, AS Luthers Katechismus und anderen Schriften, dem Hamburger Bekenntnis auf das Abendmahl von 1557, anderen Bekenntnissen gegen Osiander und Major und dem Brief an die Wittenberger wegen der Adiaphora. Vgl. Die Bekenntnisse der Kirchen zu Hamburg, hg. v. Nicolaus Staphorst, Hamburg 1728, Vorrede S. X 3a („der dreien Städte wedder dat Interim uthgegangen im ganzen Ricke beromden Boke“).

⁹⁴ Die unter diesem Namen institutionalisierte Zusammenarbeit der Geistlichen Ministerien von Lübeck, Hamburg und Lüneburg begann 1535 mit einem Konvent in Mölln zur Erarbeitung einer Stellungnahme gegen die Täufer und Schwärmer, erfuhr ihre entscheidende Ausprägung 1548 und im nachfolgenden interimistischen Streit sowie den Debatten um die Konkordie. Im 17. Jhd. wurde sie durch den Lübecker Superintendenten Nicolaus Hunnius wiederbelebt und dauerte bis zum 19. Jhd. an.

jenem Bekenntnis fixierte.⁹⁵ Demgemäß gab der Hamburger Rat seinen Abgesandten für den Theologenkongreß in Zerbst 1570 als Instruktion mit, diese Schriften seien die Lehrgrundlage, und entsprechend antwortete im selben Jahr das Hamburger Ministerium dem Rostocker auf eine Anfrage, wie es sich zu der Konkordien-Aktion Jakob Andreaes stelle: „Es existieren unsere und der benachbarten Städte Bekenntnisse, die Erklärung zum Augsburgerischen Buch (d. h. dem Interim), welche ein ganzes Corpus Doctrinae enthält“.⁹⁶ Eine beachtliche Aussage. Noch 1603 wird das Bekenntnis im Hamburger Hauptrezeß unter den Bekenntnisschriften neben dem Konkordienbuch aufgeführt und erst seit 1636 in Drucken der Hamburger Bekenntnisschriften weggelassen.⁹⁷

Auch die Fixierung von Bekenntnisschriften zum innerkirchlichen Gebrauch in den Stadtstaaten ist ein politischer Akt gewesen. Diente die Erklärung von 1548 gegenüber Karl V. als umfassende Legitimierung der in den Hansestädten durchgeführten Reformation, so konnte sie gerade deswegen, weil sie so ausführlich und profund den lutherischen Standpunkt darstellte, bei der innerprotestantischen Klärung nach 1548 eine gewichtige Rolle spielen. Der Zusammenhang von Bekenntnis und Politik läßt sich an ihr also gut zeigen. Als Bekenntnis war sie in der Situation von 1548/49 gerade auch ein politisches Wort. Sie stützte das Handeln der Obrigkeiten gegenüber dem Kaiser und wurde durch diese wiederum verteidigt. Als Abwehr des Interims sicherte sie den konfessionellen Bestand und damit, ungewollt, den Einfluß der Senate auf die Kirchen. Und schließlich wurde sie zu einer das kirchliche Leben normierenden Bekenntnisschrift. Sie ist ein aufschlußreiches Dokument der Konsolidierung des niederdeutschen Lutherums, seiner Abgrenzung gegen den Katholizismus, und weist zusammen mit den geschilderten Aktionen auf die Bedeutung der genannten Städte im Kampf gegen das Interim hin.

⁹⁵ Vgl. Staphorst (s. A. 93), Vorrede S. XX 2a.

⁹⁶ Bei Staphorst ebd.: „Exstant nostrae et vicinarum ecclesiarum confessiones, declaratio de Libro Augustano continens integrum corpus doctrinae . . .“ (Es existieren die Bekenntnisse auf das Abendmahl und gegen Osiander sowie Major.) „Quid opus est novas his insuper addere confessiones . . .?“ – Die Ratsinstruktion befiehlt (bei Staphorst S. XX 3): „Non discedatur ab Augustana Confessione et nostrarum ecclesiarum confessione.“

⁹⁷ Vgl. Staphorst S. XX 3.

Johannes Weiß: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“

Gegen eine theologiegeschichtliche *fable convenue**

Von Friedemann Regner

Im Jahr 1892 gab Johannes Weiß durch seine Arbeit über „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ erstmals seinen unwillkommenen Fund „Eschatologie“ bekannt.¹ In eben diesem Jahr erschien auch gedruckt ein Vortrag, ganze drei Bogen knapp umfassend. Er war dazu bestimmt, das Vertrauen in die Möglichkeit, das Recht und den Sinn der Leben-Jesu-Forschung zu erschüttern: Martin Kählers „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“ bezeichnete freilich noch keineswegs das Ende dieser Forschung.² Albert Schweitzer nahm demgemäß Kähler in seinem Forschungsbericht der Leben-Jesu-Forschung nicht einmal zur Kenntnis.³ Und auch Weiß selbst ist nie auf Kählers Einwürfe eingegangen. Noch nach zwanzigjähriger akademischer Lehrtätigkeit wehrte er vielmehr jede Skepsis gegenüber der Erforschung des Lebens Jesu als grundlose Resignation ab. Systematisch-theologische Bedenken deutete er nicht einmal an.⁴

Seine Untersuchung der Reichs-Predigt Jesu gehört denn auch in beiden Auflagen, 1892 und 1900, der Leben-Jesu-Forschung an. So war es auch zu Recht seine „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, in der Schweitzer durch eine eindruckliche Charakteristik das geläufige Urteil über Weiß geprägt hat.⁵ Es heißt seither allenthalben (mehr oder weniger mit Schweitzers Worten), Weiß habe ein „große[s] Entweder-Oder in der Leben-Jesu-For-

* Dieser Aufsatz basiert auf meiner Zulassungsarbeit zum Ersten Staatsexamen über „Johannes Weiß / ‚Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes‘ / Der unwillkommene Fund ‚Eschatologie‘ und seine Aufnahme.“ Diese Arbeit lag Herrn Prof. Dr. Klaus Scholder, Tübingen, vor. Zum Problem der „*fable convenue*“ vgl. Heinz Liebing, Perspektivische Verzeichnungen, Über die Haltbarkeit der *fable convenue* in der Kirchengeschichte. ZKG 3 (1968), S. 289–307.

¹ Johannes Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. – Göttingen 1892¹ (PJ 1) und 1900² (PJ 2).

² Martin Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. – Leipzig 1892 (Kähler).

³ Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. – Tübingen 1906. Ders., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. (Nachdruck d. 6. Aufl. v. 1950) Bd. 1 u. 2. – München 1966 (GdLJF).

⁴ Johannes Weiß, Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart. – Göttingen 1908 (Aufgaben). Vor allem S. 43.

⁵ Eine ähnliche Beobachtung macht Rolf Schäfer, Das Reich Gottes bei Albrecht Ritschl und Johannes Weiß. ZThK 61 (1964), S. 68–88 (Schäfer). Vgl. S. 70.

schung“ zu bringen vermocht und gewagt, nämlich „... entweder eschatologisch oder uneschatologisch!“⁶ Aber eben diese Alternative, die man auf Weiß zurückführt, dient dann auch dem Tadel. Das ist schon bei Schweitzer so, der selbst an dieser Forschung beteiligt war. Er bezeichnet seine eigene Deutung Jesu als die „konsequent eschatologische“, und so kann von Weiß nur gelten, Jesu Auftreten nicht konsequent oder ohne Konsequenzen als eschatologisch verstanden zu haben. Damit richtet sich das Entweder-Oder gegen Weiß selbst; er wußte, so sagt man, die Alternative nicht durchzuhalten, weil er die Eschatologie nur für die Predigt Jesu („... und nicht einmal ... die gesamte ...“⁷) gelten ließ. Wer dies Urteil nachspricht, muß wissen, welche Art „Konsequenz“ Schweitzer meinte: die *Konsequenz einer historischen Konstruktion*, nicht die Konsequenz, die Folge einer historischen Analyse für die systematische Theologie. Weiß selbst empfahl Schweitzers Forschungsbericht nachdrücklich, allerdings nicht, ohne nun an Schweitzers Arbeit zu bemängeln, was ihm einst selber vorgehalten worden war: Einseitigkeit der Ergebnisse. Sie lehnte er darum ab.⁸ Der Fortgang der wissenschaftlichen Diskussion scheint eher ihm recht gegeben zu haben.⁹

Zur Kritik an den exegetischen Methoden

Schon unter den Zeitgenossen wurde der Streit um Weiß' Buch ausschließlich als Streit um die Exegese geführt, mit der fast nirgends ausgesprochenen und schon gar nicht geklärten Voraussetzung, daß exegetische Resultate „irgendwie“ für die systematische Theologie bedeutsam seien. Die Ausführungen von Weiß sind einerseits in der ersten Auflage seines Buches von ihm selbst abschließend zusammengefaßt. Zum andern referiert sie Folke Holmström in seiner Studie „Das eschatologische Denken der Gegenwart“ vorzüglich.¹⁰ Eine Wiederholung erübrigt sich deshalb.

Neuerdings hat aber Rolf Schäfer Weiß' exegetische Methoden einer kritischen Durchsicht unterzogen – mit negativem Ergebnis.¹¹ Weiß kann seines Erachtens nicht bestehen. Diese Kritik erkennt wohl einige Schwächen der Exegese von Weiß, insgesamt ist sie jedoch nur ungenügend begründet.

Erstens geht Weiß nicht „... methodisch aus von dem spätjüdisch-apokalyptischen Charakter der Reden Jesu in den (nach seiner Meinung) echten Teilen von Mk 13, in Lk 17, 22 ff. und in Mt 25, 31 ff.“, wie Schäfer sagt.¹²

⁶ GdLJF S. 254 (s. o. Anm. 3).

⁷ Ibid. S. 402.

⁸ Johannes Weiß, Neues Testament (Sammelreferat). ARW 17 (1914), S. 296–330. Ich beziehe mich besonders auf S. 297, Anm. 2.

⁹ Dazu verweise ich nur auf die gute Einführung zu GdLJF durch James M. Robinson, GdLJF S. 7–24 (s. o. Anm. 3), vor allem ab S. 12. Dort finden sich auch Literaturhinweise.

¹⁰ Folke Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart, Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts. Verkürzte Aufl., übers. v. Harald Kruska. – Gütersloh 1936. Zu Weiß besonders S. 64–72.

¹¹ S. o. Anm. 5.

¹² Schäfer S. 72 (s. o. Anm. 5).

Dem widerspricht nicht allein die Tatsache, daß er die genannten Texte erst etwa ab der Mitte seiner Arbeit (in beiden Auflagen) verwendet,¹³ sondern auch, daß er sie im Ganzen nicht als tragend heranzieht. Sie sollen das Wie des Kommens des Reiches Gottes erhellen, den kosmischen Akt; die Erkenntnis der Jenseitigkeit des Reiches vermitteln andere Stellen. Dem entspricht auch, daß erst der letzte von drei Aufsätzen, die Weiß zwischen 1890 und 1892 veröffentlichte, die „synoptische Wiederkunftsrede“ behandelt. Vorher geht es um die Dämonenaustreibungen Jesu und die Gleichnisse, doch der Reichs-Begriff ist schon als eschatologisch erfaßt.¹⁴ Daher ist anzuzweifeln, ob Schäfer gut daran tut, daß er gerade das Kapitel, das über jene apokalyptischen Texte spricht, exemplarisch analysiert und die Ergebnisse verallgemeinert.

Zweitens sondert Weiß zwar grundsätzlich die urchristlichen Gemeindebildungen vom Bestand der ipsissima verba Jesu. Doch die unterstützende Verwendung auch außer-synoptischen Materials widerspricht diesem Grundsatz nicht, wie Schäfer meint.¹⁵ Weiß hält beispielsweise dafür, daß auch Johannes alte Traditionen verwendet habe, obgleich er generell entschieden der Markus-Hypothese zugeneigt ist.¹⁶ Ein *unerlaubter* Zirkelschluß scheint mir noch nicht vorzuliegen, wenn Weiß (allerdings reichlich) apokalyptisches Gut heranzieht.

Drittens erweckt Schäfer den Anschein,¹⁷ als folge bei Weiß auf die Analyse der apokalyptischen Reden (PJ 1 S. 32–35) eine „... mehr oder minder gewaltsame Umdeutung ...“ der Gleichnisse¹⁸ (PJ 1 S. 8 f., 10 f., 16 f.)

¹³ Eine Aufstellung der Stellen und ihrer Verwendung verbietet der eingeschränkte Raum. Auffällig ist übrigens, daß die fraglichen Texte in PJ2 (s. o. Anm. 1) viel häufiger verwendet sind; und dabei ist PJ2 ja vorsichtiger bei der Behauptung der Eschatologie Jesu als PJ1.

¹⁴ Es handelt sich um Weiß' erste Veröffentlichungen nach seiner Dissertation. J. W., Die Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf des Bündnisses mit Beelzebul. ThStKr 63 (1890), S. 555–569 (Verteidigung Jesu). Ders., Die Parabelrede bei Markus, ThStKr 64 (1891), S. 289–321. Ders., Die Komposition der synoptischen Wiederkunftsrede. ThStKr 65 (1892), S. 246–270. Das eschatologische Verständnis wird deutlich z. B. in der Arbeit über die Parabelrede, S. 303: „... auffallend, daß Markus ... hier ... die βασιλεία τοῦ θεοῦ vom gegenwärtigen Reiche oder von der gegenwärtigen Herrschaft Gottes versteht, während wir bei ihm, wie bei Jesus selber zunächst die eschatologische Bedeutung erwarten müssen.“

¹⁵ Schäfer S. 73 (s. o. Anm. 5). Schäfer spricht sogar (S. 77) von einem von Weiß „... aufgestellten Grundsatz, daß als Quelle für Jesu Anschauungen nur die Synoptiker in Betracht kommen.“ Dieser Grundsatz ist bei Weiß nicht formuliert. Vielmehr kann Weiß sogar ein Herrenwort heranziehen, das Justin überliefert, und für im Kern „echt“ erklären (PJ1 S. 34, s. o. Anm. 1).

¹⁶ Auch PJ1 S. 8 (s. o. Anm. 1) nimmt er nicht gegen die Brauchbarkeit des Joh Stellung. Vgl. auch Aufgaben S. 44 und S. 37 (s. o. Anm. 4) über Joh als Historiker.

¹⁷ Das geschieht durch Aufreihung „erstens, zweitens ...“ auf S. 73 u. 74) und Anknüpfung („Nachdem Weiß so ...“, S. 75, s. o. Anm. 5).

¹⁸ Schäfer S. 74 (s. o. Anm. 5). Schäfers Wortwahl, der zufolge Weiß den Texten den gewünschten Sinn „entlockt“, Widersprechendes „umdeutet“, „korrigiert“ oder „ausscheidet“ (S. 72), Quellenstücke „gefügt macht“, falls sie sich nicht „eliminieren lassen“ (S. 74), zeugt zumindest von Abneigung gegen Weiß und setzt eine eigene Deutung der Texte als richtig voraus. Wenn Schäfer von Schriftstellen

und danach die Einordnung der Worte, die unbestreitbar von der Gegenwart des Gottesreiches sprechen (PJ 1 S. 18–22). Damit verändert Schäfer die tatsächliche Reihenfolge (wie aus den Seitenzahlen abgelesen werden kann). Durch die Umgruppierung zerstört er freilich den Argumentationsgang bei Weiß.

Zerbricht das „Bild“ Jesu?

Schäfer weist auch nachdrücklich auf Schwierigkeiten an Stellen hin, an denen Weiß seine Exegese zur systematisierenden Synthese führen will.¹⁹

1. Weiß muß zwischen den zeitbedingten Vorstellungen und dem „Bleibenden“ in Jesu Verkündigung unterscheiden.²⁰ Das Anliegen ist alt und sehr verständlich, müßte er nur die Unterscheidung nicht als eine Scheidung zwischen und als Ausscheidung von Texten vollziehen. Weiß interpretiert die eschatologische Verkündigung „nicht“, sondern wertet sie als historisch im Sinne des Zufälligen ab, als Zeitkostüm.²¹ Ihr steht in einigen anderen Worten Jesu das für das Christentum „... eigentlich Bedeutsame ...“ gegenüber, dem Weiß „... ewige Gültigkeit ...“ zumißt.²² Diese Annahme zweier Textgruppen in Jesu Predigt ist so zu verstehen, daß Weiß einen Teil der Verkündigung Jesu von aller Eschatologie freihalten mußte, um überhaupt noch Anknüpfungspunkte für die Theologie zu finden, die eine Berufung auf Jesus erlaubten. Denn die Eschatologie war befremdend – darin stimmten ja Kähler und Schweitzer mit Weiß überein; die Eschatologie war das Fremde.²³ Die Berufung auf Jesus aber war dringlich, dringlicher denn je, wenn mit Paulus nichts mehr anzufangen war. Und daß Paulus dem entstehenden Kreis der Religionsgeschichtlichen Schule suspekt war, daß man gerade in den Neunzigerjahren Lagarde las in diesem Freundeskreis, ist bekannt. Das Befremden über Paulus gesteht Weiß in den einleitenden Sätzen seiner Arbeit offen ein.²⁴ Deshalb durfte nicht auch noch Jesus verloren gehen.

2. Weiß bedient sich zur psychologisierenden Erklärung der beiden Textgruppen der Hypothese zweier wechselnder Stimmungen Jesu. Dabei entspringen die apokalyptisch-eschatologischen Aussagen der erregten Stimmung. „Der prophetische Geist tritt intermittierend auf.“²⁵ Schäfer urteilt:

spricht, „... die für sich allein genommen keinen eindeutig eschatologischen Sinn haben ...“ (S. 72), scheint er vorauszusetzen, der Historiker könne oder müsse seine Deutung (!) auf „eindeutige“ (!), „für sich genommene“ Texte stützen – falls es das überhaupt gibt.

¹⁹ Ibid. S. 76 f. u. 78 f.

²⁰ PJ2 S. 136 (s. o. Anm. 1).

²¹ Weiß selbst sträubt sich gegen das Wort „zufällig“ (PJ2 S. 56) und tadelt sofort ein eklektisches Verfahren, das das „Zufällige“ verschweigen möchte.

²² S. o. Anm. 20.

²³ Für Kähler verweise ich auf S. 20 (s. o. Anm. 3), für Schweitzer GdLJF auf S. 623, wo er anrät, die „... primitive, spätjüdische Metaphysik ...“ Jesu auf sich beruhen zu lassen. Gemeint ist die Eschatologie.

²⁴ PJ1 S. 5 f. (s. o. Anm. 1).

²⁵ PJ2 S. 135, vgl. S. 90.

„Das Bild Jesu zerfällt in zwei Stücke, die sogar Weiß selbst nicht mehr zusammenschauen kann, sondern auf verschiedene Perioden verteilen muß.“²⁶

Doch diese Unterscheidung zweier Stimmungen Jesu und entsprechender Aussagekreise vollzieht Weiß nicht von Anfang an! Sie findet sich erst in der Arbeit über „Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart“ (1895) und dann in der zweiten Auflage der „Predigt Jesu“, also 1900.²⁷ Die Unterscheidung berücksichtigt nämlich systematisch-theologische und praktische Zwecke. Gerade das wollte die erste Auflage vermeiden.

Weiß verschweigt gar nicht, daß es ein nachträgliches Werturteil sei, die Worte jener ruhigeren Stimmung, da der prophetische Geist wich, als Kernstück der Botschaft Jesu anzunehmen.²⁸ Außerdem gesteht er ein, daß eben die nichteschatologischen Lehren Jesu teils „... uns, denen sie in Fleisch und Blut übergegangen sind, fast selbstverständlich“ vorkommen.²⁹ Teils aber gilt, „... daß gerade hier die Originalität Jesu nicht so sehr groß erscheint.“³⁰ Diese Äußerung zielt vor allem auf das Doppelgebot der Liebe (Lk 10, 27) ab, über das er doch sagt:³¹

Es liegt hier eine Kundgebung vor, die ganz von der messianischen Predigt losgelöst werden kann und darum [...] unter allen Worten Jesu am meisten Aussicht hat, als regulatives Princip der christlichen Ethik für alle Zeiten weiter zu leben.

Weiß glaubte also, wie auch die Einschränkungen zeigen, daß seine Deutung Jesu als eines Apokalyptikers dem voll gerecht werde, was der irdische Jesus wollte. Er verstand alles, was ihm nicht apokalyptisch-eschatologisch vorkam, als „Nebendinge“.³² Das heißt aber doch, daß Jesus, recht verstanden, Verkündiger und Wegbereiter des Gottesreiches sein wollte und war.³³ Des-

²⁶ Schäfer S. 78 (s. o. Anm. 5).

²⁷ Johannes Weiß, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart. – Göttingen 1895 (Nachfolge).

²⁸ Ibid. S. 19.

²⁹ S. o. Anm. 20.

³⁰ PJ2 S. 137 (s. o. Anm. 1).

³¹ Ibid. S. 138 (Hervorhebung vom Verf.). Weiß formuliert, daß das Liebesgebot von der Reichs-Predigt „losgelöst werden kann“: auch das ist also vielleicht erst ein nachträglicher Vorgang, und das Liebesgebot ist eigentlich in die Eschatologie verstrickt. Mit der „messianischen Predigt“ ist durchaus die Reichs-Predigt gemeint, wie eine Wendung wie „das Messianisch-Eschatologische“ (S. 64) beweist.

³² Nachfolge S. 36 (s. o. Anm. 27). Weiß kann zwischen diesen „Nebendingen“, auch dem Liebesgebot, und dem eschatologischen Reden und Handeln Jesu allerdings keinen Zusammenhang feststellen – und kann es nicht wollen, um nicht auch das Liebesgebot als zeitbedingt für das Christentum zu verlieren. Freilich gerät es ihm doch in die Nähe der Reichs-Predigt (vgl. PJ2 S. 153, s. o. Anm. 1). Für die Geschichte der Unterscheidung von Wesentlichem und Zufälligem in der Geschichte (Jesu) verweise ich nur auf Peter Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung, Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. – Göttingen 1971. S. 54 f. u. passim.

³³ Zitiert sei nur PJ1 S. 24 (s. o. Anm. 1): „Es kann nicht scharf genug hervorgehoben werden, daß . . . das *εὐαγγελίζεσθαι*, die Ankündigung des kommenden Reiches als die Thätigkeit Jesu neben der Bekämpfung des Satansreiches erscheint.“ Ähnlich PJ2 S. 65.

halb ist es *unangemessen, vom Zerschneiden des „Bildes“ Jesu zu sprechen*. Überdies ist es bloß ein ungeprüftes Postulat, schlechterdings alles müsse unter einen Leitbegriff – wie den des „Eschatologischen“ – geordnet werden können, wenn eine Gestalt der Vergangenheit verstanden werden solle.

Aporien der Exegese

In einer Rezension äußert Weiß 1897 über das „Neutestamentliche Lehrbuch“ von Heinrich Julius Holtzmann (dem Straßburger Lehrer Schweitzers), auch Holtzmann habe leider an der schiefen Fragestellung „gegenwärtiges oder zukünftiges Reich“ festgehalten. „Darauf kommt es gar nicht an. . . . Was mir vor allem wichtig zu sein scheint, ist Folgendes: Das Reich Gottes ist noch nicht da, wenn Menschen so oder so religiös [aus-]gerichtet sind. . . , sondern es ist da, wenn Gott die entscheidenden Thaten thut (vgl. Apok. 12).“³⁴ Demgemäß sieht Weiß sein gewichtigstes Argument darin, daß Jesus seine Jünger das Reich von Gott *erbitten* lehrte (Lk 11, 2–4 par) und sie danach suchen und darauf warten hieß (Lk 12, 31; vgl. Mk 15, 43 mit Mt 27, 57). Er stellt Jesu Verkündigung des unmittelbar bevorstehenden Gottesreiches (Mk 1, 15; Mt 4, 17; auch Lk 10, 9) an den Anfang seiner Darstellung und versteht diesen Ruf zugleich als voll genügende Zusammenfassung dessen, was Jesus umtrieb.³⁵ Die Zukunftsaussagen („Das Reich kommt“) überwiegen. Um die verschiedenartigen Aussagen über das Reich in Zusammenhang zu bringen, bedient sich Weiß der apokalyptischen Schemata – wie er sie vorfindet und wie er sie voraussetzen zu dürfen glaubt. Auf Grund von nicht-synoptischem Material³⁶ konstruiert er folgende Erklärung der Worte Jesu von der Gegenwart des Reiches (Mt 12, 28; Lk 17, 21)³⁷: himmlisches Geschehen muß erst irdisch ausgetragen werden. Jesus weiß, daß die Sache des Gottesreiches im Himmel schon durchgekämpft ist. Spricht er von der Gegenwart des Reiches, dann tut er es bloß proleptisch.

Doch sperren sich dieser Deutung letztlich nicht allein die Worte Jesu über die Gegenwart oder wirkende Nähe des Gottesreiches, sondern auch Jesu heilendes Tun überhaupt. Denn wenn seine helfenden Taten insgesamt in dem Bewußtsein vollbracht sind, „. . . daß er den Satan gestürzt . . . [habe] und die Herrschaft Gottes angebrochen sei“,³⁸ sichtbar und wirksam in Taten – dann nimmt sich Jesu Hoffen und Harren auf den weltwendenden Anbruch des Himmelreiches fast unnötig aus, und der Leser fragt wiederum: gegenwärtig oder nicht? Weiß kann ihm nicht über die „schiefe Fragestellung“ hinweghelfen.

³⁴ Johannes Weiß, [Rezension]. DLZ 18 (1897), Sp. 1801–1806. Zit. Sp. 1804.

³⁵ PJ1 S. 11–13 (s. o. Anm. 1).

³⁶ Ibid. S. 18–20. Vgl. PJ2 S. 88–95, 96–99; keine der von Weiß genannten Stellen überzeugt von seiner Konstruktion. Kol 2, 15 (3, 3) und auch Apk 12, 7–11 ist der Grund des „kosmischen“ Geschehens der Tod Jesu auf Erden, nicht aber himmlisches Geschehen die Vorwegnahme von irdischem.

³⁷ Die Gleichnisse, die hier vielleicht erwartet werden, hält Weiß nicht für Zeugen gegen seine Auffassung.

³⁸ Verteidigung Jesu S. 568 (s. o. Anm. 14), s. auch PJ1 S. 21 (s. o. Anm. 1).

Denn er behauptet sogar, es gebe „... nicht verschiedene Grade des Komens; entweder ist die *βασιλεία* da oder sie ist noch nicht da“.³⁹ Positiv auf Jesu irdisches Wirken und Sein bezogen würde das bedeuten: Gottes ganz göttliches und also nicht-weltliches Reich⁴⁰ ist im Menschen Jesus „... in paradoxer Weise“ in der Welt zeitenwendend gegenwärtig.⁴¹ Weil Weiß die schroffe Alternative aber in Bestreitung des Glaubens Jesu an ein schon gegenwärtiges Gottesreich aufstellt; weil Weiß weder die Fülle apokalyptischer (futurischer) Aussagen streichen noch „entmythologisieren“ kann oder mag, noch jene Zeugnisse der Gegenwart des Reiches als unecht abtut: so ist die innere Spannung in seiner Darstellung unauflösbar. Apokalyptisches Weltendrama und „... so still[e], so allmählich[e]... Herrschaftserrichtung von Seiten Gottes“ reimen sich nicht zusammen.⁴² Biblische Traditionen fügen sich nicht zueinander.

Daran ist Weiß' Exegese gescheitert, wo sie, im Gegenzug zur Vorstellung eines menschlich erwirkten Reiches, den Satz *durchführen* wollte: „Gott selbst muß die Herrschaft ergreifen.“⁴³ Denn diese Durchführung erlag der vermeintlichen Notwendigkeit, die Fülle der synoptischen Aussagen als Bausteine eines einzigen (wenn auch sonderbaren) Denkgebäudes zu erweisen.⁴⁴ Ungewollt nötigte Weiß selbst dazu, die „schiefe Fragestellung“ neu aufzunehmen. Die zeitgenössischen Rezensionen seiner Arbeit bestätigen es.

Tendenzen der zeitgenössischen Kritik⁴⁵

Das Buch stieß besonders in seiner ersten Auflage auf Widerspruch. Man glaubte zwei herausfordernde Schwächen zu entdecken. Die eine ist die Vernachlässigung der religiösen Umwelt Jesu, also der religionsgeschichtlichen Einbettung des Themas. Das *argumentum ex silentio* dringt nicht durch, we-

³⁹ PJ1 S. 18.

⁴⁰ In der Rezension zu Holtzmanns Lehrbuch (s. o. Anm. 34) heißt es (Sp. 1805): „Aus der Welt kann das Reich Gottes nicht geboren werden, und *in* dieser Welt kann es überhaupt nicht sein, geschweige denn ‚wachsen‘, da Reich Gottes und Welt scharfe Gegensätze sind.“

⁴¹ PJ1 S. 18 (s. o. Anm. 1). Weiß nennt diese Formulierung aber „oberflächlich“!

⁴² Ibid. S. 20 (vgl. PJ2 S. 88).

⁴³ Ibid. S. 62.

⁴⁴ Die Behauptung, die Gegenwartaussagen seien „Ausnahmen“, die Ankündigung des kommenden Reiches sei das „Normale“ (PJ2 S. 71), verzichtet allerdings auf die logische Zuordnung der Aussagen. Schäfer vermerkt tadelnd, Weiß halte sich möglichst an Jesu Aussprüche (S. 78 f., s. o. Anm. 5), um den Reich-Gottes-Begriff Jesu zu untersuchen. Er regt an, den Namen einer Biographie zu verlassen und nicht nur Jesu überlieferte Worte, sondern auch die „... Gemeinschaft seiner Jünger...“ als „... Quelle für die Kenntnis seiner Person...“ (S. 79) zu werten. Die entstehenden Probleme klärt er jedoch keineswegs, sondern erweckt mit seinen weiteren Ausführungen größte methodologische Bedenken.

⁴⁵ Dieser Abschnitt faßt die Ergebnisse einer ausführlichen Untersuchung der Rezensionen von PJ1 und PJ2 (s. o. Anm. 1) zusammen. Der Kürze halber seien die Zeitschriften, in denen ich fündig wurde, nur nach ihrem Jahrgang aufgeführt. Im Text angesprochen wird die Rezension von H[ermann] Gunkel, PJ1. ThLZ 18 (1893), Sp. 379–415 (Sammelreferat, Gunkel), außerdem ist die Monographie be-

der habe Jesus die landläufigen Vorstellungen vom Gottesreich unseres Wissens korrigiert, noch hätten sich Matthäus und Lukas die Gleichsetzung der *basileia* mit dem Jüngerkreis entgehen lassen, wenn nur Jesus sie überhaupt vollzogen hätte.⁴⁶ Demgegenüber legen vor allem Bousset und Gunkel Wert auf die Zeichnung der spätjüdischen Gedankenwelt und Religiosität, die allerdings schon entworfen ist, um den absteichenden Hintergrund für Jesu lichte Gestalt zu bilden. Weiß hat nach ihrer Ansicht den verkehrten Weg eingeschlagen. Er fand Worte, die apokalyptisch-eschatologisch klangen, und er glaubte, einen spätjüdischen Ekstatiker zu hören, weil er den „Kontext“ der Worte übersah. Jesus weicht aber (nach Bousset) vom Spätjudentum sogar bei gleichlautenden Aussagen ab.⁴⁷ Jesus ist nämlich nicht so sehr auf Grund einiger ipsissima verba recht zu verstehen, sondern eher an Hand einiger „ipsissima facta“ wie der Sammlung des Jüngerkreises.⁴⁸ So gesehen erweist sich, daß Jesus seine Worte anders meinte, als es scheint, solange man sie isoliert bedenkt. Der Zusammenhang, der sie erklärt, ist aber nicht eigentlich der literarische etwa einer Perikope.⁴⁹ Es ist der eines lebhaften, psychologisch möglichst einsichtigen „Bildes“ Jesu. Die Kritik setzt folglich voraus, daß ein „Bild“ Jesu gezeichnet werden könne. Es ist eindrucksvoll, wie gerade Bousset und Gunkel auf der gemeinsamen Voraussetzung der Leben-Jesu-Forschung beharren. Weiß hat gegen sie verstoßen, indem er nicht ein abgerundetes „Bild“ Jesu zeichnete, sondern einen Einzelzug thematisch machte. Darin, eben kein „Bild“ Jesu zu bieten, war auch David Friedrich Strauß anstößig gewesen. Bousset und Gunkel wollen Weiß' Arbeit wieder einholen in die Leben-Jesu-Forschung. Seine Einseitigkeit gilt als die zweite Schwäche; er hätte den „ganzen“ Jesus darstellen sollen.

Die einzelnen Texte liefern nach der üblichen Vorstellung jener Tage, die Bousset teilt, der Forschung die Züge des „Bildes“ Jesu, d. h. sie dienen. Ihrerseits empfangen sie von dem „Bild“ ihr Maß und ihren Rang. Bei Weiß ist die Vereinzelung der Texte vergleichsweise weit fortgeschritten; der Text gilt stärker als einzelner. Das ist mit ein Grund dessen, was Schweitzer an Weiß rühmte: des „Nichtmehrvereinenkönnens“.⁵⁰ Die form- und traditions-

rücksichtigt: Wilhelm Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. – Göttingen 1892 (Bousset). Die Reihe der Zeitschriften: Prot.Ki.Z.f.d.ev. Deutschland 39 (1892); Lit. Centralblatt f. Deutschland 43 (1892) u. 52 (1901); ThLBericht 15 (1892) u. 23 (1900); DLZ 13 (1892) u. 21 (1900); ThJahresbericht 12 (1893) u. 20 (1901); ZWTh 36/1 (1893); ThLBl 15 (1894); RThPh 27 (1894); ThLZ 26 (1901); PrM 5 (1901).

⁴⁶ PJ1 S. 14 (s. o. Anm. 1).

⁴⁷ Bousset S. 81 u. ö. (s. o. Anm. 45).

⁴⁸ Diese facta sollten zugleich die präsentische Auffassung der Reichs-Predigt bestätigen. S. aber H[ans] Conzelmann, Jesus Christus. RGG³, Bd. 3, Sp. 619–653. Zur Frage des Jüngerkreises Sp. 628 f.

⁴⁹ So schreibt Gunkel Sp. 40 (s. o. Anm. 45): „Denn in der biblisch-theologischen Untersuchung soll nicht der literarische Zusammenhang, in dem die Gedanken zufällig auf uns gekommen sind, sondern der innere Zusammenhang, den die Gedanken ursprünglich im Geiste des Schriftstellers oder des Zeitalters hatten, erörtert werden.“

⁵⁰ GdLJF s. 254 (s. o. Anm. 3).

geschichtliche Arbeit an den einzelnen Texten löste dann in unserem Jahrhundert die Jesus-„Bilder“ auf, zerfaserte sie und erweckte methodische Zweifel an der Möglichkeit solcher „Bilder“ und an ihrer Angemessenheit. Wichtig ist, daß Weiß, wenn er auf dem Boden der Leben-Jesu-Forschung bleiben wollte, sich die Kritik gefallen lassen mußte, die jede Abweichung von deren Voraussetzungen bemängelte.

Durchgesetzt hat er, daß die Eschatologie (mit wenigen Ausnahmen) als ein „Element“ des Wirkens Jesu anerkannt wurde. Auf diesem Standpunkt ist die Kritik auch der zweiten Auflage des Buches geblieben. Wohl erblickte Schweitzer in der ursprünglichen „Einseitigkeit“ bei Weiß den Fortschritt.⁵¹ Aber Weiß bemühte sich ja selbst in der zweiten Auflage der „Predigt Jesu“, diese Einseitigkeit vorsichtig zu ergänzen. Die erste Schwäche suchte er auszugleichen, indem er ein Kapitel über „Alttestamentliche und jüdische Vorbilder der Idee des Reiches Gottes“ vorausschickte, die zweite, indem er aus der scharfen Zeichnung Jesu ein Bild zu machen versuchte. Die Kritik war nicht ungehört verhallt, so herbe Worte Weiß gelegentlich für sie finden konnte.

Die Rezensenten der zweiten Auflage trieben das begonnene Geschäft der Ergänzung, das Programm des „Sowohl-als-auch“ weiter voran. Ähnlich wie schon bei der Besprechung der ersten widmeten sie sich besonders den raren Aussprüchen Jesu über die Gegenwart des Gottesreiches. Was Weiß gefunden hatte, ist oft nur ganz kurz wiederholt. Doch über all der Sorgfalt, reichere, möglichst vollständige Aussagen über Jesus zu machen, geriet die Eschatologie in den Hintergrund. Nunmehr beinahe als selbstverständlich hingestellt, war der Fund „Eschatologie“ bereits wieder eines Gutteilens seiner beunruhigenden Kraft beraubt. Der Störenfried schien seinen Platz gefunden zu haben. Gerade die fleißige Schroffheit, mit der Weiß die Eschatologie geltend gemacht – geltend aber unter den Bedingungen der Leben-Jesu-Forschung – und die eschatologischen Texte gesammelt hatte, begünstigte die Gegenbewegung. Durch die zweite Auflage bestätigte Weiß selbst, daß er den Rahmen der Leben-Jesu-Forschung nicht sprengen wollte. Sonst hätte er nicht vervollständigen, nicht abrunden wollen, nicht neue Texte einlassen dürfen. Nun gut, meinte deshalb die Kritik, es gab die Eschatologie. Das ist aber durch Weiß scharf genug gesagt; man kann jetzt wieder anderes sagen und ist sogar dazu verpflichtet. Eschatologische Jesus-Worte scheinen tatsächlich unbestreitbar, eine Gruppe von Texten. Da heißt es umso mehr, die anderen Texte wieder zu ihrem Recht kommen zu lassen! Wieder, wie schon bei der ersten Auflage, verschweigen die Kritiker, welche Bedeutung denn, ihrem Urteil nach, dieser korrigierenden Ergänzung zukomme. Doch Weiß' Angriff ist auch so abgeschlagen, wenn er mehr sein sollte als ein Vorstoß gegen Albrecht Ritschls Exegese und ihre Befürworter.

⁵¹ S. o. Anm. 50.

Resümee

Von Weiß' Arbeit „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ zu Schweitzers Entwurf einer „konsequenten Eschatologie“ führt keine Tradition einer „eschatologischen Schule“. Der unwillkommene Fund „Eschatologie“, den Weiß ans Licht brachte, machte nicht Schule. Die Leben-Jesu-Forschung nahm den Fund auf, schuf harmlose Vollständigkeit des Jesus-„Bildes“. Womöglich ließ sich Jesus dafür sogar bewundern, daß er mit seiner Eschatologie auf die Denkweise seiner Zeitgenossen einging!

Die *Relativierung des Fundes „Eschatologie“* war von vornherein angelegt, obwohl Weiß glaubte, Jesus sei als Prediger des eschatologischen Gottesreiches hinreichend und nach Jesu eigenem Willen angemessen verstanden. Aber bereits in der ersten Auflage seines Buches nahm Weiß eine enge Textauswahl vor, ohne Begründung. Er konnte nämlich für die eschatologischen und all die anderen Worte Jesu keinen *gemeinsamen* Grund angeben. Deshalb klammerte er ganze Textgruppen aus, die nur verwirrend oder zumindest relativierend hätten wirken können (wie es ihm zu schaffen machte, daß er die präsentischen Reichs-Aussagen nicht ignorierte). Es lag nun aber nahe und war von Weiß gar nicht auszuschließen, daß diese Texte bald hervorgeholt und -gehoben wurden, und daß ein plastischeres Jesus-„Bild“ die Eschatologie zum Einzelzug abwertete und nicht mehr ernst nahm. Denn es konnte dies nur eine Abwertung sein, weil auch hier (in der zeitgenössischen Kritik und Rezeption) *kein gemeinsamer Grund der Eschatologie und des „anderen“* bekannt war. Die Verharmlosung der Eschatologie erschien als Ausweg.

Weiß war unter den Voraussetzungen der Leben-Jesu-Forschung angetreten. Er hatte sie nicht in Frage stellen wollen. Was ihm dann an Inkonsistenz nachgesagt werden könnte, ist gering. Inkonsequent wäre es gewesen, wäre er bei dem Buch in der Gestalt seiner ersten Auflage stehen geblieben. Konsequenz war die Ausweitung (die Folgen einer erweiternden Abrundung sind wiederum bei Strauß kraß sichtbar geworden). Auch Schweitzer war nicht konsequenter, nur ging es ihm um die Konsequenz eines ganz und gar „dogmatisch“-eschatologischen Entwurfes, den Jesus über sein Leben stellte und befolgte. Weiß dagegen ergänzte seine ursprüngliche Darstellung Jesu als eines apokalyptischen Predigers um andere Seiten. Schweitzer versuchte, den ganzen Verlauf von Jesu öffentlichem Wirken mittels der Eschatologie zu begreifen. *Beidemale* sollte sich aber zuletzt nichts anderes ergeben als ein „Leben Jesu“. Dahin zielten auch die zeitgenössischen Kritiken an Weiß' Arbeit. Sie wollten die Abrundung seines Jesus-„Bildes“ betreiben, wie gesagt. Die Leben-Jesu-Forschung war so die Voraussetzung des Buches und seiner Aufnahme. Indem der Fund „Eschatologie“ aufgenommen wurde, büßte er weithin seine erschreckende Fremdheit ein.

Was bleibt also von dem Urteil über Weiß, das sich auf Schweitzer zurückführen läßt? Es bleibt in Kraft (aber gegen Schweitzers Intention), wenn man die Bedeutsamkeit exegetischer Ergebnisse für die systematische Theologie anders veranschlagt als Weiß es faktisch tat. Dann kann es als Inkonse-

quenz erscheinen, daß er seinen Fund für die systematische Theologie nicht nutzte, sich von ihm für die Systematik nichts sagen ließ. Aber dies gilt noch weit mehr von seinen Zeitgenossen. Weiß selbst bemühte sich, was hier nur angedeutet sei, zunächst durchaus, den Fund „Eschatologie“ deutend zu verstehen. Er unternahm dies offenkundig im Bewußtsein einer dogmatischen Nötigung durch die Ergebnisse der eigenen Exegese. Es war dann der methodische Zwang der Leben-Jesu-Forschung, der die Bagatellisierung schließlich erleichterte.

Weiß hat kein großes „Entweder-Oder“ aufgestellt. Es waren veränderte Voraussetzungen, unter denen der Fund der „Eschatologie“, dreißig Jahre nachdem „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ erstmals erschienen war, aufs neue gemacht und neu bewertet wurde.

KRITISCHE MISCELLE

Der tägliche Empfang der Eucharistie im 3. Jahrhundert

Von Holger Hammerich

Raymund Kottje hat kürzlich in dieser Zeitschrift den Zusammenhang von täglicher Eucharistiefeier und Zölibatsforderung in der westlichen Kirche untersucht.¹ Nach Kottjes Darstellung ist der Brauch, täglich die Eucharistie zu feiern, frühestens in der Mitte des 4. Jahrhunderts aufgekommen. Diese Sitte hat dann die Zölibatsforderung entscheidend intensiviert.² Es wird zwar anerkannt, daß Cyprian schon für das 3. Jahrhundert eine tägliche Eucharistiefeier bezeugt. Weil sich aber über ein Jahrhundert lang kein Beleg für diese Praxis findet, auch Hilarius von Poitiers und Zeno von Verona noch vom täglichen Kommunionempfang, aber nicht von der täglichen Eucharistiefeier reden, bezieht Kottje Cyprians Zeugnis auf einen Ausnahmefall, der durch die notvolle Situation der Verfolgung bedingt ist.³ Kottje stützt diesen Schluß also auf die besondere Lage der uns erhaltenen Quellen.

Nun ist aber seit langem eine Schrift bekannt, die dieses Vorgehen in Frage stellt. Es handelt sich um den pseudo-cyprianischen *Sermo De centesima, sexagesima, tricesima*, den Richard Reitzenstein 1914 erstmals ediert hat.⁴ Hugo Koch hat sich um den Nachweis bemüht, daß der Traktat sprachlich und gedanklich von Cyprian abhängig ist, und hat das 4. Jahrhundert als Entstehungszeit angesetzt.⁵ Diese Arbeit hat stillschweigende Billigung gefunden, bis in jüngster Zeit Jean Daniélou für die Schrift einen lateinischen jüdenchristlichen Kern aus dem 2. Jahrhundert, also noch vor Tertullian,

¹ R. Kottje, Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und die Zölibatsforderung, ZKG 82 (1971) 218–228.

² Kottje a.a.O. 227 f.

³ Kottje a.a.O. 220, 223 f.

⁴ R. Reitzenstein, Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens, ZNW 15 (1914) 60–90. Hier wird nach Spalte und Zeile des Abdruckes MLS 1, 53–67 zitiert, weil dort spätere Verbesserungsvorschläge ange-
merkt sind.

⁵ H. Koch, Die ps.-cyprianische Schrift *De centesima, sexagesima, tricesima* in ihrer Abhängigkeit von Cyprian, ZNW 31 (1932) 248–272.

angenommen hat.⁶ Die Ausführungen Daniélous beweisen aber nur, daß der Sermo judenchristliche Traditionen, wohl enkratistischer Herkunft, aus dem 2. Jahrhundert verarbeitet hat. Die Datierungsfrage ist immerhin wieder in Fluß gekommen. Würde man sie eingehend untersuchen und besonders die Möglichkeit einer von Daniélou lediglich behaupteten nachcyprianischen Redaktion des Traktates⁷ überprüfen, dann würde man ihn wohl – vorsichtig gesprochen – einer asketischen Gruppe im Nordafrika des 3. Jahrhunderts zuweisen. Für unser Thema ist die Datierung aber von untergeordneter Bedeutung. Selbst wenn man nach wie vor Koch in allen Stücken folgen möchte, gehörte *De centesima* doch so eng mit Cyprian zusammen und wäre so weitgehend von Cyprians Sprache und Denken durchtränkt, daß dieses Zeugnis es verbietet, Cyprians Ausführungen methodisch so zu isolieren, wie Kottje es tut.

Der Sermo *De centesima* stellt eine Aufforderung zum Martyrium in Form einer Predigt über Mt 13, 3–8 dar. Den Mt 13, 8 verheißen den dreifachen Lohn bezieht der Prediger auf die drei Klassen seiner Gemeinde, die Märtyrer, die Asketen, *agonistae*, und die gewöhnlichen Gemeindeglieder, *iusti*. In dem letzten Teil der Rede werden nun die *iusti* auf ihre Taufe hin angesprochen und zur Ehelosigkeit als Konsequenz der Taufe aufgefordert. In diesem Zusammenhang heißt es 63, 35–38: *qui corpus Christi sanctum sine intermissione diei suscipis, cur ut inlibatus ad medelam talem venire provocaris?* Für die gewöhnlichen Gemeindeglieder setzt diese Frage also einen täglichen Kommunionempfang voraus. Die Adressaten der Frage und der Kontext erklären, weshalb nicht gesagt wird, ob eine tägliche Eucharistiefeier mit dem Kommunionempfang verbunden war oder nicht.⁸ Der Prediger will auf jeden Fall nur den Gemeindegliedern, die ehelos leben, gestatten, täglich den Leib Christi zu empfangen. Mindestens ein halbes Jahrhundert, bevor sich für die Priester tägliche Eucharistiefeier und Zölibatsforderung bedingen, wird hier die Ehelosigkeit in Verbindung mit dem Kommunionempfang als Forderung an die einfachen Gläubigen gerichtet. Der Sermo, das ist dabei zu berücksichtigen, entstammt sektiererischem Milieu. In solchen Kreisen ist es oft üblich, Ansprüche, die sonst nur für Kleriker und Asketen gelten, an alle Gemeindeglieder zu richten.

Zu den wenigen greifbaren Einzelheiten aus der Situation der Gemeinde um *De centesima* gehört die Feststellung, daß ihren Gliedern gegenwärtig

⁶ J. Daniélou, *Le traité De centesima, sexagesima, tricesima et le judéo-christianisme latin avant Tertullien*, VC 25 (1971) 171–181.

⁷ Daniélou a.a.O. 171.

⁸ Man könnte erwägen, daß auf das Eulogia-Brot angespielt wird, weil nur vom *corpus Christi* die Rede ist. Dieser Brauch würde ins 4. Jahrhundert passen, vgl. A. Stuiber, Artk. Eulogia, RAC VI 922 f. Doch Cyprian spricht sowohl von der täglichen Eucharistiefeier Ep LVII, 3 (CSEL III 652 – Hartel); Ep LVIII, 1 (CSEL III 657 – Hartel) als auch vom täglichen Kommunionempfang *De dominica oratione* 18 (CSEL III 280 – Hartel), wie auch Kottje a.a.O. 220 Anm. 12.13 beobachtet. Dabei läßt der letzte Beleg erkennen, daß er auf eine tägliche Eucharistiefeier hin auszulegen ist. Man wird die Frage für *De centesima* also offen halten müssen.

wenig Möglichkeiten zum Martyrium geboten werden.⁹ Das widerspricht Kottjes Annahme, die tägliche Eucharistiefeier bei Cyprian sei ein durch die Verfolgungssituation bedingter Sonderbrauch, der sich nicht gehalten habe. Selbst bei einer Spätdatierung stützt De centesima Cyprians Zeugnis für eine tägliche Eucharistiefeier als übliche Praxis im Nordafrika des 3. Jahrhunderts und fordert dazu auf, den Entwurf Kottjes über den Zusammenhang zwischen dem Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und der Zölibatsforderung entsprechend zu differenzieren.

⁹ 59, 40–42: quotquot enim ex praecepto tali proficiunt, licet martyrio sint privati, martyri(i) fructum possidebunt; vgl. 65, 50–66, 3: non se dicant aliqui martyrio alienos fuisse, cum et hoc petendi potestas data sit . . .; 67, 1 f.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, bearb. u. hrsg. v. Friedrich Wilhelm Bautz. 1.-4. Lieferung (Aalders-Böck). Hamm/Westf. (Traugott Bautz) 1970/1. 640 Spalten, kart., Subskriptionspreis je Lieferung DM 16.80.

Es ist erstaunlich, welche Aufgabe der als Verfasser anspruchsvoller Erbauungsliteratur hervorgetretene Herausgeber sich mit der Herausgabe und Alleinbearbeitung des hier in Angriff genommenen Lexikons gestellt hat. Das auf 24 Lieferungen zu je 160 Spalten veranschlagte Werk verspricht hinreichende biographische Information zu insgesamt rund 10 000 Persönlichkeiten aus der Geschichte der Kirche und des kirchlichen Lebens. Dabei will es nicht ein wissenschaftliches Fachlexikon im engeren Sinne sein, sondern, allgemeinverständlich gehalten, einen weiteren Kreis geistig aufgeschlossener Benutzer ansprechen. Das und die Tatsache, daß es sich in den Grenzen kompilatorischer Informationsvermittlung halten muß, tut aber seiner Nützlichkeit auch für den professionellen Kirchenhistoriker keinen Abbruch; denn die ersten vier Lieferungen lassen erkennen, daß hier mit einem bewundernswerten Aufwand sorgfältiger und entsagungsvoller Arbeit ein im Rahmen seiner Zielvorstellungen und Möglichkeiten grundsolides und beachtliches Nachschlagewerk entsteht. Dabei wird es niemanden verwundern, daß das geplante Erscheinungstempo von drei Lieferungen je Jahr nicht eingehalten werden konnte.

Eindrucksvoll ist die Zahl der behandelten Namen (z. B. etwa 490 zum Buchstaben A), unter deren Fülle allerdings unklar bleibt, welches die Abgrenzungs- und Aufnahmekriterien sind. Nichterwähnte Persönlichkeiten wie – um eine ganz willkürliche, bunte Reihe zu nennen – Abercius, Aelred von Rievaulx, Audoen von Rouen, Mary Baker Eddy, Beatus von Liébana, Willem Bilderdijk oder der „Apostel von Wessex“ Birinus hätten sicherlich mit gleichem Recht wie manche andere Aufnahme beanspruchen können, während ein Artikel „Beethoven“ ohne Bezugnahme auf dessen geistliche Musik ziemlich unverbunden wirkt. Und warum fehlen neutestamentlich belegte Namen der Frühzeit (Andreas, Barnabas, Bartholomäus)? Doch wird man sehen müssen, daß eindeutige formale Kriterien kaum befriedigend zu gewinnen sein können und sich über die Aufnahme oder Nichtaufnahme einzelner Namen gewiß ebenso end- wie fruchtlos diskutieren läßt. Auf jeden Fall bleibt die Fülle des Berücksichtigten überwältigend.

Dem Ziel einer allgemeinverständlichen und dabei doch auch sachgemäßen Darstellung wird der persönlich anscheinend von konservativ-kirchlicher, neupietistisch mitgeprägter Anschauung bestimmte, aber zugleich erfolgreich um Objektivität bemühte Bearbeiter weitgehend gerecht. Doch läßt er sich durch das Gebot der Allgemeinverständlichkeit zuweilen vielleicht auch zu sehr in einen Erzählstil drängen, in dem das Informationsgerüst zurücktritt (vgl. den Artikel „Augustinus“). Auch eine genauere Verifizierung gebrachter Zitate wäre wünschenswert.

Nicht umsonst führt das Werk die Bezeichnung „*biographisch-bibliographisch*“; denn der bibliographische Teil der einzelnen Artikel verdient eine besondere Würdigung. Mag auch bibliographische Vollständigkeit insbesondere heute, in einem Zeitalter der Literaturflut, utopisch sein – es fehlt z. B. im Artikel „Augustinus“ die instruktive Biographie von Peter Brown, Augustine of Hippo, London 1967, und im vorläufigen Abkürzungsverzeichnis vermißt man die *Bibliographia Patristica* ebenso wie die *Bibliographie de la Réforme* –, so hat der Herausgeber doch offen-

sichtlich größte Mühe auf möglichste bibliographische Breite gelegt, und allein der dadurch gebotene Reichtum an mindestens formal vorsortiertem Informationsmaterial macht einen kaum zu unterschätzenden Wert des Werkes aus. Vielleicht klingt es schon deshalb wie Eigennutz, wenn man als Kirchenhistoriker dem Bearbeiter wünscht, daß ihm eine Fortführung und Beendigung des Lexikons im Geist und Stil der bisherigen Lieferungen vergönnt sein mag.

Nach Satz des Vorstehenden ist auch die fünfte Lieferung erschienen (Bock-Büldk; aO. 1972, Sp. 641–800), die den Eindruck der vier vorausgegangenen bestätigt. Artikel wie A. Bovet, K. Brockhaus, M. Bourgeoys verraten das geistige Klima des Autors. Bemerkenswerte Lücken: der Philosoph Boethius und Boetius von Dacien; demgegenüber könnte A. Böcklin fehlen. Unkritisch ist der Brigida-Artikel, an Problembewußtsein läßt derjenige über Bonifatius zu wünschen übrig. Ein gehöriger Lapsus ist, die angelsächsische Kirche des 6. Jh. als „anglikanisch“ zu bezeichnen (Sp. 689). Unscharf ist der Begriff „Schwärmer“ als Klassifizierungsmerkmal (652: Bodenstern, besser unter Karlstadt einzuordnen; 660: H. Böhm; 721: Antoinette Bourignon). Doch auch hier können notwendige Ausstellungen nicht verdecken, daß das begonnene Werk als Einzelleistung bewundernswert ist.

Lohmar

K. Schäferdiek

Georg Daur: Von Predigern und Bürgern. Eine hamburgische Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart. Hamburg (Agentur des Rauhen Hauses) 1970. 446 S., geb. DM 32.–.

S. Schöffel hat seinerzeit von seiner geplanten Kirchengeschichte Hamburgs nur den ersten Band vorlegen können, welcher im wesentlichen nur die Entwicklung bis zum 13. Jahrhundert schildert.¹ Der 1960 verstorbene Altmeister der hamburgischen Geschichtsschreibung, H. Reincke, hat die von ihm geplante ausführliche Reformationsgeschichte nicht mehr vollenden können, aber doch einige glänzende Kapitel hinterlassen, die Hamburg am Vorabend der Reformation schildern.² Das Werk von Daur schließt in gewisser Weise an diese beiden, nicht abgeschlossenen Darstellungen an, sofern es nämlich bei der Reformation einsetzt und bis in die jüngste Gegenwart führt. Auf der anderen Seite wendet es sich jedoch an einen breiteren Leserkreis. Im Auftrag des Kirchenrats der evang.-luth. Kirche im Hamburgischen Staate sollte Daur „ein Buch über die Zeit zwischen der Reformation und der Gegenwart . . . verfassen“ (S. 7), nicht jedoch eigene Quellenforschung betreiben.

Daur hat diesen Auftrag im ganzen mit Umsicht und in anschaulicher Weise erfüllt. Im 1. Kapitel schildert er die Verhältnisse am Vorabend der Reformation, wie sie sich besonders eindrücklich an der Gestalt des bekannten Domherrn Albert Krantz aufzeigen lassen, geht auf die Anfänge der reformatorischen Bewegung ein und schildert die Durchsetzung der Reformation sowie die weitere Entwicklung im 16. Jahrhundert. Das 2. Kapitel ist „drei spannungsreichen Jahrhunderten“ gewidmet und schildert meist in Längsschnitten theologische Auseinandersetzungen, Parteikämpfe, kirchliches und gemeindliches Leben sowie etwa auch die Entwicklung der kirchlichen Baukunst. Im 3. Kapitel, „Aus dem 19. Jahrhundert“, werden die einschneidenden Ereignisse des vergangenen Jahrhunderts gewürdigt, die für Hamburg außer der französischen Besetzung vor allem den verheerenden Brand des Jahres 1842 sowie in verschiedenen Gesetzen die allmähliche Trennung von Kirche und Staat brachten. Im 4. Kapitel wird das 20. Jahrhundert geschildert, bis hin zu der Zeit um 1960. In einem Anhang werden eine Reihe kirchlicher Besonderheiten wie das Geistliche Ministerium, das Oberaltenkollegium sowie vor allem die neuere hamburgische Kirchenverfassung erörtert. Auf eine Zeittafel, welche allgemeine

¹ S. Schöffel: Kirchengeschichte Hamburgs. 1. Band: Die Hamburgische Kirche im Zeichen der Mission und im Glanze der erzbischöflichen Würde, 1929.

² H. Reincke: Hamburg am Vorabend der Reformation. Aus dem Nachlaß hrsg., eingeleitet und ergänzt von E. v. Lehe (= Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, 8) 1966.

Daten und solche der hamburgischen Kirchengeschichte nebeneinander bietet, folgen – leider nicht jeweils unter dem Text! – Anmerkungen, Literaturverzeichnis sowie u. a. Verzeichnisse der Superintendenten, Senioren und Bischöfe seit der Reformation, der Synodal-Präsidenten sowie ein Personenregister.

Die Darstellung, die sich im wesentlichen auf vorhandene Sekundärliteratur stützt, vermittelt im ganzen einen lebendigen Eindruck von der vielschichtigen, teilweise turbulenten Entwicklung. Die bei allem Auf und Ab doch konservative Art auch im kirchlichen Leben Hamburgs wird mit Liebe, aber doch auch mit einer sympathisch anmutenden vornehmen Selbstironie geschildert. Eigentlich wissenschaftlichen Wert kann das Buch freilich nicht beanspruchen.

Einige Wünsche im Blick auf eine hoffentlich notwendig werdende zweite Auflage seien genannt: S. 30 f./370 Anm. 21 Mirbt sollte nicht mehr nach der Aufl. von 1911 zitiert werden. – S. 38 bei den Wittenberger Unruhen 1522 kann man doch wohl nicht von einem „Sturm auf das Rathaus“ sprechen. – S. 63 für die Zeit des Interims s. den aufschlußreichen Aufsatz von H. H. Harms: Aus den Tagen des Augsburger Interims, in: Mensch und Menschensohn, Festschrift Karl Witte, 1963, S. 99 ff. – S. 89, 92 u. ö.: bei den zahlreichen Zitaten aus alter Zeit sollte der Fundort genannt werden. – S. 98 das lat. Zitat ist nicht fehlerfrei. – S. 99 f. Die Michaeliskirche ist im 2. Weltkrieg nicht „zugrunde gerichtet“, wohl aber, wie es sonst auch richtig geschildert wird, schwer beschädigt worden. – S. 125 Z. 11 v. u. – S. 126 Z. 13 v. o. bei dem Zitat aus W. Heß, Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai, 1962, S. 226 f., fehlen die Anführungsstriche. – S. 142 der Streit zwischen Lessing und Goeze hätte eine ausführlichere Würdigung verdient. S. 143 sollte statt auf einen Vortrag von H. Thielicke besser auf dessen Buch: Offenbarung, Vernunft und Existenz, 5. Aufl. 1967, verwiesen werden, dessen Lessing-Deutung freilich nicht unumstritten ist. – S. 177 f. Bei der Schilderung der Vertreibung der Armen aus Hamburg in der Weihnachtszeit des Jahres 1813 auf Befehl der französischen Besatzung sollte das Motiv angegeben werden: angesichts der drohenden Belagerung mußte sich die Bevölkerung auf längere Zeit mit Proviant versorgen; wer dazu nicht in der Lage war, sollte die Stadt verlassen. – S. 287, 401 Anm. 209 u. 228 muß es Kupisch heißen. – S. 353 für die Zeit 1562–63 sollte man nicht vom „Dritten Tridentinischen Konzil“ sprechen. – S. 353 in der Bartholomäusnacht sind nach neueren Schätzungen nicht 2000, sondern eher doppelt so viele Menschen ums Leben gekommen. – S. 425 Der Bericht von der Beisetzung der Gebeine des Apostels Jakobus in Santiago de Compostela in Spanien ist selbstverständlich Legende. – S. 431 f. wäre es wünschenswert, in dem Bischofs-Verzeichnis gleichmäßig von allen Bischöfen Geburts- und Todesdaten zu erfahren. – Man vermißt eine „Legende“ zu den gut ausgewählten und reproduzierten Bildern. Darüber hinaus wäre ein kurzer Plan von Hamburg und Umgebung als Orientierung für Nicht-Hamburger begrüßenswert.

Hamburg

Bernhard Lohse

Winfried Zeller: Frömmigkeit in Hessen. Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte. Hrsg. von Bernd Jaspert. Marburg (N. G. Elwert) 1970. XIII, 215 S., kart. DM 12.–.

Die hier gesammelten elf Aufsätze, von denen einer bisher unveröffentlicht war, können einem breiteren Leserkreis die Fruchtbarkeit frömmigkeitsgeschichtlicher Aspekte vor Augen führen. Der Verfasser stützt sich, wenn möglich, auf Erbauungsliteratur, deren weite Verbreitung sicher stellt, daß er nicht individuelle Meinungen analysiert, die unter Umständen von keinem anderen Menschen übernommen worden sind. Die Studien stehen, wenn man von dem letzten Beitrag über „Theologie und Kirchenmusik“ absieht, im Zusammenhang mit Hessen. Der Bogen reicht von Bonifatius, der als „Missionar unter dem Wort“ geschildert wird, bis zu Conrad Mel, den der Verfasser „als Theologen des reformierten Pietismus“ darstellt. In den Aufsätzen und Vorträgen, die an den verschiedensten Stellen publiziert worden waren, wurden die wichtigeren Neuerscheinungen nachgetragen, so daß man nicht

einen überholten Forschungsstand nachgewiesen bekommt. Die Beiträge sind meistens recht kurz, gewähren aber auch auf knappem Raum interessante Einblicke, wenn etwa als das Neue in der Frömmigkeit der heiligen Elisabeth ihr „Mut zur radikalen Unsicherheit ‚in der Welt‘“ herausgestellt wird, der geradezu als „frömmigkeitsgeschichtlicher Protest“ charakterisiert werden kann. Die hessische Reformationsgeschichte wird als „Mittelstraße“ zwischen Luther und Zwingli hingestellt, die ihre Fortsetzung in der hessischen Irenik im Zeitalter des Barock fand, durch die sich beide Konfessionen im gleichen Land anerkannten. Besonders instruktiv ist die kurze Skizze über „Heinrich Horche in Kirchheim“. Der Verfasser ist nach dem 2. Weltkrieg Pfarrer in Kirchheim gewesen und hat die Eintragungen in den Kirchenbüchern über diesen radikalen Pietisten aufgesucht. Es zeigt sich, daß Horche sich während dieser Zeit nicht von der Gemeinde distanzierte, in der er lebte, sondern in Ruhe arbeitete und ebenso wie seine ganze Familie „alle üblichen kirchlichen Handlungen in Anspruch genommen“ hat. Es wäre zu wünschen, daß die lokalen Quellen öfter so zum Sprechen gebracht würden! Sehr viel neues Material wird auch in dem großen Beitrag über Mel verwertet. Hier wird eine Gesamtdarstellung gegeben, in der die Bedeutung dieses Mannes für Ostpreußen und Hessen nachdrücklich unterstrichen wird. In diesen wie auch in den nicht genannten Aufsätzen wird eine nützliche „Orientierungshilfe über einige Gebiete“ der hessischen Kirchengeschichte gegeben, die Beachtung verdient.

Erlangen

Gerhard Müller

Alte Kirche

Heinrich Karpp: Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens (= *Traditio Christiana*, Bd. 1) Zürich 1969. XXXIX, 351 S., geb. DM 49.-.

Diese Reihe, in der alle wichtigen Texte aus den ersten christlichen Jahrhunderten zu jeweils einem zentralen Thema in Einzelbänden erscheinen sollen, wird durch die von H. Karpp besorgte Sammlung von Texten zum altkirchlichen Bußwesen eröffnet. Karpp bietet auf 22 einleitenden Seiten einen gedrängten Überblick über die Problematik und Entwicklung des Bußinstituts bis ins Mittelalter. Den Texten sind 7 Seiten Literaturangaben, die sogar die altchristliche Kunst berücksichtigen, vorausgeschickt. Die Textauswahl beginnt mit dem Neuen Testament (Nr. 1–27) und schließt mit Cyprians „Über gute Werke und Almosen“ (Nr. 198). Für die erste Zeit werden die Texte vollständig vorgelegt, von Hermas ab wird eine Auswahl getroffen. Der Band wird abgeschlossen durch Verzeichnisse der Verfasser der Quellenstücke, der biblischen Zitate und der wichtigsten Themen.

Allen Texten ist eine Übersetzung auf der gegenüberliegenden Seite beigegeben, die nur für Clemens von Alexandrien aus der Bibliothek der Kirchenväter (Kösel) übernommen, sonst aber neu erstellt wurde. Zu den Texten werden gelegentlich Varianten angefügt. Der Übersetzung sind erklärende Fußnoten beigegeben. Die Absicht der Herausgeber, mit dieser Reihe „Instrumenta Studiorum“ zu schaffen, ist in diesem ersten Band vorbildlich verwirklicht.

Zur Auswahl der Texte seien folgende Bemerkungen gestattet: H. Karpp hat nicht die *Origenes*-fragmente berücksichtigt, die in verschiedenen Jahrgängen des *Journal of Theological Studies* publiziert wurden. Man lese in seiner Sammlung besonders gern folgende Erklärung des Origenes zu 1 Kor. 4, 5: Da wird nun gesagt: Richtet nicht vor der Zeit usw.; an anderer Stelle des Briefes aber heißt es: Richtet nicht ihr die, welche drinnen sind; die draußen aber richtet Gott. Widersprechen sich also die Schriften und sollen wir bei gleicher Bedeutung von Gericht richten und nicht richten? Wenn ihr, denen das Gericht über die drinnen anvertraut ist, die drinnen nicht richtet, dann wird die Kirche anstelle einer Kirche Gottes zur

Versammlung der Bösen werden. Wenn aber die drinnen gerichtet werden, wie ist dann wahr der Satz: Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet? Darauf sagen wir, daß die mit dem Gericht über die drinnen Betrauten nicht so unverständlich sind, daß sie bei ihrem Gericht über die drinnen sagen würden: wir vollziehen das Gericht Gottes; vielmehr halten sie Gericht in Ausübung der Verwaltung dessen, was der Gemeinde zum Nutzen ist. Wenn es zuträglich ist, daß dieser bestimmte Mensch von der Gemeinschaft ausgeschlossen wird, dann halten sie Gericht und bewerkstelligen das. Und sie werden ihn wiederum zulassen, wenn es dem Gemeinwohl dient. Dabei vollziehen sie nicht das Gericht Gottes, sondern das, was ihnen übergeben ist. Das Gericht nämlich, das Gott in Christus vollzieht, das können wir nicht vollziehen. Denn wir erforschen weder die Herzen, noch wissen wir, aus was für Gedanken jeder seine Handlungen vollbracht hat. Die Richter nach dem Evangelium überlassen also dem Herrgott das Verborgene; das Sichtbare aber, wie gesagt ist, ist für uns und unsere Kinder (Deut. 29, 29). Was zu ihrer Kenntnis gelangt und was ihnen bekannt ist, darüber richten sie. Wir wollen also nicht dem Gericht Gottes vorgreifen und sagen: Dieser Mensch ist verloren! noch über die Seligkeit eines Menschen befinden und sagen: Dieser wird gerettet! Wir können nämlich nicht Taten gegen Taten aufmessen und abwägen oder Gedanken oder Vorstellungen. Richtet deshalb nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt, der das Verborgene der Dunkelheit erhellen und die Absichten der Herzen offenbar machen wird (Jenkins § 18, 71–91 JTS 9, 354 f.).

Ebenso könnte folgendes Zitat aus der 9. Predigt zum Levitikus ein anderes Licht auf die Bußtheorie des Origenes werfen: *Peccata igitur eorum qui poenitentiam egerunt et eorum qui dereliquerunt malitiam, super capita sua suscipiunt hi qui effecti sunt in sorte eius qui „in eremum“ dimittitur, qui seipso dignos tali ministerio vel huiusmodi sorte fecerunt* (GCS Orig. 6, 422, 8–12). Unter Nr. 154 (2. Levitikus-Homilie des Origenes) werden die von Origenes für die 7 Arten von Buße herangezogenen Schriftstellen ausgewiesen. Auf Seite 252 wird auf Nr. 20 hingewiesen. Es sollte aber unbedingt hervorgehoben werden, daß Origenes das Zitat aus dem Jakobusbrief ändert, statt: „sie sollen über ihn beten“, fügt er ein: „sie sollen ihm die Hände auflegen“!

Nr. 162 wird man doch noch Zweifel haben dürfen, ob *Sacerdos* und *Pontifex* eindeutig hierarchische Rangstufen der Kirche bedeuten, oder nicht vielleicht Vollkommenheitsgrade gemeint sind. Wenn man sich aber für die Deutung auf die Hierarchie entscheidet, dann muß man wohl auch „*levita*“ mit „*Diakon*“ wiedergeben.

Man fragt sich, warum, wenn unter den Briefen *Cyprians* die Nr. 30, also das Schreiben der römischen Presbyter herangezogen wird, nicht Nr. 8, das 1. Schreiben aus Rom, verwendet wird, in dem sich eine etwas mildere Bußpraxis zeigt. Auch sähe man aus dem Brief des Firmilian von Cäsarea (Nr. 75, unter den cyprianischen Briefen) gerne wenigstens folgenden Passus: *Qua ex causa necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea quae curae nostrae commissa sunt, ut si qua graviora sunt communi consilio dirigantur, lapsis quoque fratribus et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis per poenitentiam medella quaeratur; non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur* (ep Cypr. 75, 4 CSEL 3, 812, 21–29).

Es wäre vielleicht günstiger, die Auszüge aus *Cyprians* „de lapsis“ nicht erst nach Brief 74, sondern etwa vor Brief 55, d. h. der Abfassungszeit entsprechend, einzuordnen. So entsteht der Eindruck, als habe Cyprian nicht eine geradlinige Entwicklung zu größerer Milde durchgemacht, sondern hin und hergeschwankt.

Man kann nur wünschen, daß möglichst viele zentrale Themen der patristischen Theologie auf diese Weise vorgestellt und zugänglich gemacht werden.

Tübingen

H. J. Vogt

Reinoud Weijenborg, O.F.M.: *Les lettres d'Ignace d'Antioche* (= Étude de critique littéraire et de Théologie, mis en français par Barthélemy Hérroux, O.F.M.). Leiden (E. J. Brill) 1969. 474 S., 56 Gulden.

Die ebenso umfang- wie gedankenreiche Studie gliedert sich in zwei Teile. Im ersten wird die alte ignatianische Frage nach der Echtheit neu aufgeworfen und im zweiten soll diese Frage eine philologisch-historisch detailliert begründete Antwort finden, indem die drei Rezensionen – lange (= L), mittlere (= M), und kurze (= K) – am Beispiel des ignatianischen Epheserbriefes miteinander verglichen werden. Die durchaus sinnvolle Beschränkung auf den Epheserbrief hätte freilich im Titel eine Erwähnung verdient. Im Ergebnis würde das einhellige Resultat in der Behandlung der ignatianischen Frage aus den Angeln gehoben sein; Zahn, Funk, Lightfoot und Harnack wären widerlegt. Diese Forscher hatten nach eines auch von konfessioneller Voreingenommenheit bestimmten jahrhundertelangen gelehrten Disputen den bis jetzt gültigen Nachweis erbracht, daß die Ignatianen in Textgestalt der mittleren oder „gemischten“ Sammlung (= M) echte Zeugnisse des frühchristlichen Bischofs sind. Dagegen kommt Weijenborg zu dem Ergebnis, daß keine der Sammlungen auf Ignatius selbst zurückgeht. Das Jahr 360 sei Terminus post quem für alle Sammlungen, unter denen die lange Rezension (= L) die älteste sein soll.

L muß allerdings nach jenem Datum entstanden sein; denn mit der Charakterisierung der von L redigierten Briefe als „tributaires de la théologie du IV^e siècle“ (S. 394) übernimmt Weijenborg eine bekannte Tatsache: die bei L vorhandenen Interpolationen an den sieben Briefen zeigen ja eine auffallende Nähe zu den Apostolischen Konstitutionen und zu apollinaristischer Theologie. Aufregend neu wirkt allein die These, daß die Ignatianen *in toto* erst in einer solchen Fälscherwerkstatt des 4. Jahrhunderts ihren Ausgang genommen hätten; M und K sollen von L abhängig sein, Evagrius Pontikus, der Zeitgenosse der Kappadozier, oder einer seiner Freunde soll der Autor sein (S. 399). Doch neu ist die These nur dem Scheine nach. Weijenborg hätte die Forschungsgeschichte bis zum Anfang zurückgerollt: nicht Cureton, der 1845 den kürzeren syrischen Text von K veröffentlichte, nicht Ussher von Armagh, Voß und der Mauriner Ruinart, Entdecker von M im 17. Jahrhundert, sondern schon Faber Stapulensis hätte den relativ besten Text in Gestalt von L zur Hand gehabt, als er 1495 das Abendland erstmalig mit der ignatianischen Frage konfrontierte. Die Schwierigkeit der Ignatius-Traditionen bei jenen äußeren Zeugen, die vor 360 zu datieren sind, werden durchaus diskutiert. Im Falle des 339 gestorbenen Euseb, der die sieben Briefe kennt und sogar daraus zitiert (h. e. 3, 36), wagt Weijenborg am Rande die These, daß auch hier eine Fälschung vorliegen könne (S. 395 f.). Hypothesen sind sicherlich der wissenschaftlichen Diskussion dienlich. Der Rezensent hält darum die hier aufgeworfene Frage für legitim. Aber gerade bei der Behandlung Eusebs schreckt er zurück: Hypothesen rufen nach einsichtigen Begründungen, nicht aber nach neuen Hypothesen.

Die Bedenken vermehren sich bei der Lektüre des Beweisganges im 2. Teil (S. 43 bis 391). Zunächst will das methodische Vorhaben überzeugen, die drei Sammlungen Wort für Wort zu vergleichen. Doch fand ich keine Textstelle, die eine Priorität von L vor M und K auch nur nahelegte. Zwei Beispiele: Eph. 3, 1 schreibt Ignatius: „Ich müßte von euch gesalbt werden mit Glaube, Ermahnung, Geduld, Standhaftigkeit“ (ed. Fischer 144). L liest statt *ὑπαλειφθῆναι* (salben) das Wort *ὑπομνησθῆναι* (erinnern). Weijenborg sieht darin eine Nähe zur platonischen „Anamnese“; dies passe zum Platonismus, den das ausgehende 4. Jahrhundert im Origenismus verborgen mitführe. M dagegen eliminiere „tout ce monde platonicien et origéniste“ (S. 80). Aber selbst wenn wir die Deutung des *ὑπομνησθῆναι* als Platonismus akzeptieren wollten, kann auch das umgekehrte Verhältnis statthaben, daß dem Platoniker L beim Tradieren von M eine Lieblingsvorstellung unterlaufen ist oder gar in bewußter Pointierung angebracht schien. Im Prioritätsnachweis müßten hier jedoch formale Kriterien gegenüber inhaltlichen größeres Gewicht haben. – Im Praeskript wird die ephesinische Kirche titulierte: *τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι*. M liest *μεγέθυ*. Aus diesem „grammatischen Feh-

ler“ wird gefolgert, M setze danach ein Komma und habe folglich ein größeres Interesse an Christus als am Vater: „Or l'attention pour le Père semble originale et celle pour le fils le résultat des luttes christologiques du IV^e siècle“ (S. 46 ff.). Wer jemals griechische Handschriften kollationiert hat, wird doch nicht in jedem Abschreiber, dem ein η statt eines ϵ bei Voraussetzung itazistischer Sprachgewohnheit unterlaufen ist, einen intimen Kenner christologischer Streitigkeiten vermuten! Den Rezensenten schmerzt, daß sich der Verfasser an dieser Stelle – wie auch sonst – gerade auf ihn beruft. Mein Beweisverfahren im Vergleich Gregors von Nyssa mit Symeon von Mesopotamien (Makarius) nimmt methodisch einen anderen Weg. Er läßt sich vermutlich auch nicht auf jeden Prioritätsnachweis verlegen: hier sollen verschiedene Sammlungen eines Archetyps verglichen werden, dort waren es zwei Schriften, die auf je einen verschiedenen Archetyp zurückgehen (De instituto christiano und Großer Brief). Die in vorliegender Studie gegebenen Beispiele lassen sich darum mühelos aus der Textgeschichte d. h. mittels Textkritik erklären. Es wäre ein wissenschaftlicher – wenn auch moderner – Rückschritt, sollte neuerdings die Spekulation in jeder Variante des Textes ganze theologische Entwürfe finden.

Ohne auf die weitreichenden theologiegeschichtlichen Folgerungen bei den jeweils behandelten Stellen der Studie weiter einzugehen, sei als Beleg das Material aus Eph. 1 vorgeführt, mit dem Weijenborg die Priorität von L vor M behauptet, ausnahmslos Stellen, die in der äußeren Text- und Überlieferungsgeschichte ihre Erklärung finden können (S. 54–65). Dem Text von L füge ich in Klammern die von Weijenborg für sekundär gehaltene Variante von M bei; die Ausgaben Funk-Bihlmeyers, Camelots und Fischers hatten gerade diesen M-Text für den ursprünglichen gehalten:

- 1,1: 'Αποδεξάμενος ὑμῶν (>) ἐν θεῷ τὸ πολυπόθητον (πολυαγάπητον σου) ὄνομα κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Ἰησοῦ Χριστῷ) τῷ σωτῆρι ἡμῶν. Μιμηταὶ ὄντες Θεοῦ φιλανθρωπίας (>), ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι Χριστοῦ (Θεοῦ) τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε (ἀπαρτίσατε).
- 1,2: 'Ακούσαντες γάρ με (>) δεδεμένον ἀπὸ Συρίας ὑπὲρ Χριστοῦ τῆς κοινῆς ἐλπίδος (ὑπὲρ τοῦ κοινου ὀνόματος καὶ ἐλπίδος) πεποιθότες (ἐλπίζοντα) τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου (+ ἐπιτυχεῖν) δυνηθῶ μαθητῆς εἶναι
- 1,3: πολυπληθεῖαν (πολυπληθίαν) ὑμῶν δὲ (+ ἐν σαρκί) ἐπισκόπων Χριστὸν Ἰησοῦν (Ἰησοῦν Χριστὸν) καὶ πάντας ὑμᾶς (+ αὐτῷ) ἐν ὁμοιώματι (ὁμοιότητι) αὐτοῦ (>) εἶναι· εὐλογητὸς γὰρ ὁ (>) θεὸς (>) ὁ χαρισάμενος ὑμῖν τοιοῦτοις (ἀξίοις) οὖσιν τοιοῦτον ἐπίσκοπον κεκτῆσθαι ἐν (>) Χριστῷ (>).

Die ignatianische Frage, die jahrhundertlang die Diskussion beherrscht hatte und die in den Arbeiten einer schon vergangenen großen Gelehrtengeneration eine bis heute gültige Antwort fand, ist durch vorliegendes Werk nicht neu gestellt. Es bleibt dabei, daß die sieben Briefe des Ignatius vornehmlich in Gestalt der mittleren Sammlung ein höchst persönliches Zeugnis von jenem Bischof überliefern, der unter Trajan um 110 n. Chr. das Martyrium erlitt. Einer Spätansetzung stehen überdies entscheidend die Ignatius-Zitate der Väter, besonders des Origenes und Euseb im Wege. Auch die zugrundeliegende Märtyrertheologie hat einen eigenwilligen, sehr persönlich geprägten Ausdruck, den man sich als Produkt einer Fälschung – zumal nach der Konstantinischen Wende! – schwer vorstellen kann.

Hier jedoch scheint mir in der Tat eine ignatianische Frage unbeantwortet zu sein. Theologische Aussagen liegen aus frühester Zeit voll entwickelt vor uns, die eine liberale protestantische Forschung aus Voreingenommenheit gegen die Kirche als Institution und gegen das Sakrament als solches unter dem Titel eines Frühkatholizismus abgewertet wissen wollte. Diese an den Ignatianus besonders aufgehende Problematik einer entfalteten Ekklesiologie schon in den Anfängen be-

dürfte einer Klärung in ökumenischer Forschung. Der Verfasser wäre wohl beraten gewesen, wenn er als Franziskaner und als Kenner der Patristik eine solche Fragestellung aufgenommen hätte. Das Christentum des Ignatius bedeutet Martyrium im Vollzug, wie H. v. Campenhausen längst deutlich gemacht hat (Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen 1936): „Jetzt fange ich an, ein Jünger zu werden“ (Eph. 3, 1), „Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!“ (Rö. 6, 3) schreibt Ignatius auf dem Leidenweg. Unter Voraussetzung dieses zentralen Gedankens können Fragen gestellt werden.

So ist immer noch die Frage offen, warum schweigende Bischöfe gefordert sind (Eph. 6, 1). Sollte dieses Prädikat nicht im Zusammenhang mit dem Schweigen Christi und dem Schweigen der ganzen Kirche gesehen werden, weil Ignatius auch den Tod Christi ein Geheimnis Gottes nennt, das „in Stille“ vollbracht ist (Eph. 19, 1) und weil nur durch das Schweigen der Kirche der Tod des Märtyrers zu einem wahren Wort Gottes wird (Rö. 12, 1)? – Soll man die Deutung des Abendmahles als *φάσμαρον ἀθανάσιας* (Eph. 20, 2) wie einen isolierten magischen Kultus interpretieren, der völlig der Vorstellungswelt hellenistischer Mysterienreligionen entlehnt ist, oder ist der Terminus nicht auch im Zusammenhang des Kontextes zu begreifen als gleichzeitig mit der ebenso sakramentalen Erfahrung des Todes, wenn der Märtyrer „in den Zähnen der Bestien“ gleichsam konsekriert und als „reines Brot Christi“ erfunden wird (Rö. 4, 1)? – Sollte die römische Kirche als *προκαθήμενη τῆς ἀγάπης* (Rö. inscr.) deshalb einen Primat haben, weil Ignatius ebenso wie seine Vorgänger Petrus und Paulus erst durch Martyrium in Rom die Jüngerschaft Christi erlangen wird (Rö. 4, 2–3), dessen Blut die unvergängliche *ἀγάπη* ist (Rö. 7, 3), ein „Liebesmahl“ (Sm. 8, 2), d. h. ein zugleich martyrologischer wie sakramental-eucharistischer Begriff? Hat also Rom seine Dignität, weil dort das Martyrium und das Sakrament der Liebe zusammenkommen und ineinander das christliche Telos verwirklichen? – Allein der Inhalt der Briefe stellt „ignatianische Fragen“, die den ökumenischen Dialog befruchten könnten.

Eppelheim

R. Staats

Octavian Bârlea: Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit (= Acta philosophica et theologica, tomos III). München (Societas academica dacoromana) 1969. 362 S., kart. DM 36.–.

Der Titel des hier zu besprechenden Buches hört sich verlockend an. In konfessionellen wie in ökumenischen Gesprächen steht das kirchliche Amt an bevorzugter Stelle. Die Rückfrage an die Geschichte ist dabei unumgänglich. Hier wird nun Antwort geboten, auf gelesen in allerfrühester Zeit. Und der Verfasser verspricht wahrlich viel: „Die achtungsvolle Anerkennung der bis jetzt erlangten Ergebnisse auf dem Gebiet der Kirchengeschichte bleibt gewiß für alle eine strenge Pflicht. Doch ist Vorsicht geboten: Sie mögen ja das Wahre treffen, aber sie schließen auch die Möglichkeit des Irrtums ein. Wo deshalb eine „Entmythologisierung“ im Bereich der Hypothesen angebracht erscheint, sei es mir gestattet, sie auch durchzuführen. Der wohlwollende Leser wird dann selbst dafür sorgen, daß unsere Hypothesen nicht zu Mythen werden“ (S. 19).

Die Untersuchung wird in drei Teilen vorgelegt: 1. Die geschichtliche Entfaltung (S. 21–130) 2. die liturgische Entwicklung (S. 130–290, was als wichtigster Teil geboten wird), und 3. theologische Betrachtungen (S. 291–328, die nur als Ergänzung der eigentlichen Abhandlung geboten sein wollen!). Sach-, Personen- und Ortsregister schließen die Darstellung ab.

Die Arbeit beruht auf einem einheitlichen Prinzip, das als Schlüssel zu allen hier anstehenden Problemen dient: Die ganze Entwicklung altkirchlichen Lebens und Lehrens verläuft auf zwei Bahnen („Flußbetten“ und „Strömungen“): eine südliche und eine nördliche Strömung. Die erste geht von Jerusalem aus, die zweite von Antiochien. Beide Ströme fließen nicht völlig getrennt nebeneinander. Sie fließen vielmehr in fruchtbarem Austausch miteinander, stehen „im Dialog“. Entscheidende Mittlerrolle spielt dabei von Anfang an Rom: „Vom Anbeginn an konnte die Be-

gegnung der beiden Strömungen auf einer höheren Ebene stattfinden, an einer Stelle, wo die beiden Richtungen sich wie in einem Brennpunkt konzentrierten und wo die Einheit ex professo gepflegt wurde“ (S. 98), oder: „... im allgemeinen ist für die ersten Jahrhunderte festzustellen, daß die verschiedenen Bewegungen und Tendenzen innerhalb der Kirche außerhalb Roms ihren Ursprung hatten, aber sie strebten eben nach Rom als nach dem obersten Kriterium; hier suchten sie Anerkennung, von hier aus trachteten sie die Gefahr des Absinkens in eine Häresie zu vermeiden“ (S. 326).

Von diesen Leitsätzen aus – doppelte Strömung und vereinheitlichender Schnittpunkt – untersucht O. Bårlea die liturgischen Texte der alten Kirche in ihren Aussagen zur Bischofs-, Presbyter- und Diakonenweihe. Der Gang der Untersuchung bleibt dabei gleich; er sucht jeweils, die verschiedenen Strömungen in den überlieferten Texten auszumachen und dadurch auf die Urgestalt der Weiheformulare zu stoßen, die damit für die Bischöfe auf Christus, für die Diakone auf die Apostel und für die Presbyter auf vorchristliche Zeit verweisen (zusammenfassend S. 289).

Zweifellos hat der Verfasser mit großem Fleiß das Material zusammengetragen und für sein Unternehmen gesichtet. Offenkundig ist auch das persönliche Engagement des Verfassers an der Problemlage und ihrer Lösung: Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß das Lösungsangebot befriedigend ist. Die Feststellung verschiedener Strömungen im kirchlichen Raum ist sicher richtig – aber sie ist keineswegs eine Neuentdeckung. Schon immer spricht die KG von verschiedenen prägenden Räumen und Zentren. Die kirchliche Geographie wird nach Verfassungsformen, theologischen Aussagen, liturgischen Prägungen und auch asketisch-monastischen Lebensformen schon lange als sehr differenzierte Landschaft begriffen. Hier findet O. Bårlea keineswegs neue Wege; wohl scheint seine geographische Differenzierung da und dort vereinfachend und manchmal gewaltsam zu sein. Mit seiner schematischen Handhabung der Zweiströmigkeit will er m. E. zu rasch und bruchlos in die Anfänge zurückkehren und Veränderungen als „Evolutionen“ der Erstformen festlegen; z. B. S. 139: „Gewiß fehlen wortgetreue Gebete und zuverlässige Texte aus der früheren Zeit, doch die Tatsache, daß die Kirchengeschichte im kirchlichen Leben der ersten zwei Jahrhunderte keine große Erschütterung aufweist, die zum Bruch der Tradition geführt hätte, stützt unsere Evolutionsthese.“ Nun, das Wort von der „erschütterungslosen Kirchenzeit“ kann kaum vor dem tatsächlichen Gang der Kirchenzeit bestehen!

Erweist sich schon das Grundprinzip der Untersuchung als unzulänglich, so zeigt sich diese Unzulänglichkeit besonders bei zahlreichen Einzelinterpretationen. Nur ein paar Beispiele seien herausgegriffen: 1 Kor 11, 17 ff. spricht nicht vom „Herrenmahl“, weil in der Abwesenheit des Paulus dieses gar nicht gefeiert werde. Nur Paulus scheint der bevollmächtigte „Liturge“ zu sein (S. 31); entsprechend für die südliche Strömung in ntl. Zeit: „Dagegen ist die Befugnis (für die Presbyter), die Eucharistie zu feiern, für diese Zeit nicht nachweisbar“ (S. 52). Die Grußunterschriften der Paulusbrieve liefern den Beweis einer Kollegialität zwischen Paulus und seinen Mitarbeitern, freilich handle es sich um eine uneigentliche Kollegialität, in der sich Paulus zu seinen Mitarbeitern herabneigte: Im „Geist der Kenosis werde hier eine Kollegialität“ geschaffen (S. 73–75). Damit wird für die nördliche (paulinische) Strömung eine Kollegialität auch für die Anfänge ausgewiesen. In der südlichen (petrinischen) Strömung steht von Anfang an diese Kollegialität fest: Das Kollegium der Presbyter. Doch dieses Kollegium habe in Petrus seinen Koryphäos und im jeweiligen Senior des Kollegiums den wahren Apostelnachfolger! In der notwendigen Einbindung des Seniors in das Kollegium setzt sich nun – parallel zur paulinischen Kenosis – die korrigierende Haltung Christi zu Petrus fort (S. 55–62). Unter diesen Voraussetzungen erfährt auch der 1. Klemensbrief eine neue Interpretation. Dank „der harmonisatorischen Funktion Roms“ sollen hier nördliche und südliche Strömung zur Einheit verbunden werden. Der korinthische Protest ging nicht gegen den Bischof und die Diakone, denn diese sind originale Leitungsform in der nördlichen Strömung, in der Korinth steht. (S. 75 wird behauptet: „Die Ge-

meinde von Korinth wurde nämlich im Jahr 96 von einem Bischof und Diakonen geleitet, wie aus dem 1. Klemensbrief deutlich hervorgeht.“!) Der Protest geht allein gegen die Einführung der Presbyter, also ein Stück der südlichen Strömung. Doch der Text spricht von der ungerechten Absetzung von „Bischöfen“ (44, 4). O. Bârlea übersieht diese Aussage keineswegs, deutet sie aber so: Was heute mit den Presbytern geschehen ist, könnte morgen in Korinth mit dem Bischof geschehen (S. 99–100)! Um die Gesamtentwicklung einsichtig zu machen, verbindet O. Bârlea zwei so disparate Schriftzeugnisse wie den 1. Klemensbrief mit den Ignatiusbriefen in gewagter Synthese: Ignatius übernehme nun auch aus der südlichen Strömung die Presbyter – und im Austausch der Gaben – gäbe er dorthin das Diakonat weiter (S. 102–103). Trotz des immer betonten literarischen und traditionsgeschichtlichen Dualismus läuft hier doch alles auf schöne Harmonie – oder wenigstens auf drängendste Dynamik zu solcher Einheit – von Anfang an hinaus!

Unbehaglich bleibt die Untersuchung auch in vielen anderen Teilen der Ausführungen und der Darstellungsweise. Großzügig verzichtet der Verf. z. B. auf eine chronologische Einordnung der Pastoralbriefe (S. 52; N. Brox, Die Pastoralbriefe, Regensburg 1969 führt er nicht an; die meistzitierte exegetische Autorität: Robert Feuillet, Introduction à la Bible, Tournai 1959). In seitenlangem einfachen Nacherzählen der Apostelgeschichte werden Aussagen über das ntl. Apostelamt gemacht – von der harten Kontroverse über den ntl. Apostelbegriff in den vergangenen Jahren (G. Klein, W. Schmithals, J. Roloff) spürt man keinen Niederschlag. Unbedenklich führt er im 2. Teil die schwierigen Arbeiten der Textanalysen an Übersetzungen durch. Zur Reihe der störenden Druckfehler gehört mehrmals auch der fast unvermeidliche Origines (statt Origenes). Auf S. 225 fehlen im 2. Abschnitt mehrere Worte. (Die Seiten 290 und 291 sind im Exemplar des Rezensenten nicht bedruckt).

O. Bârlea hat im Hinblick auf historische Arbeiten mutig von der immer bestehenden Möglichkeit des Irrtums gesprochen (S. 19). Er kann es keinem Leser übelnehmen, wenn diese Möglichkeit auch in seiner Arbeit als Wirklichkeit festgestellt wird.

Wiesbaden

K. Suso Frank

Mittelalter

Egon Boshof: Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk
(= Kölner Historische Abhandlungen, Band 17). Köln-Wien (Böhlau) 1969. IX, 348 S., geb. DM 38.–

Im frühen Mittelalter ist es selten, daß eine historische Persönlichkeit in unserer Überlieferung so deutlich wird, daß sie über allgemeine Konturen hinaus wirklich Gestalt annimmt und wir ein Bild gewinnen von dem Menschen, der hinter den Ereignissen und den Geschäften steht, von denen wir aus den Quellen erfahren. So ist es meist schwer, unser allzu fragmentarisches Wissen zu einer Biographie zu verdichten. Wenn selbst bei einer so überragenden Gestalt wie Karl dem Großen vieles im Ungewissen bleibt und mehr noch selbst bei anderen der ganz Großen dieser Jahrhunderte, so müssen schon besondere Umstände vorliegen, die dann doch einmal den Glücksfall ermöglichen, etwas mehr zu gewinnen auch über einen der nicht ganz vorne im Rampenlicht Stehenden. Vor einer Reihe von Jahren hat 1954 Theodor Schieffer eine solche Biographie vorgelegt in seinem Buche „Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas“, wobei es namentlich der in großem Umfang erhaltene Briefwechsel des Bonifatius ist, der uns seine Persönlichkeit deutlicher werden läßt. Theodor Schieffers Hauptarbeit galt seitdem der Edition von Urkunden der späteren Karolinger sowie der Burgunderkönige dieser Zeit. So erscheint es fast natürlich, daß aus seiner Schule der Versuch hervorging, Leben

und Werk einer besonders eigentümlichen und eigenwilligen Persönlichkeit aus der Zeit der „Krise des karolingischen Imperiums“ nachzuzeichnen, des Erzbischof Agobard von Lyon, dessen Überlieferung sich für uns fast ausschließlich konzentriert auf eine einzige Handschrift, deren Schicksale uns die Zufälligkeit unseres historischen Wissens so recht vor Augen führen kann, durch die uns hier ein solcher Zugang zu Agobard bewahrt wurde. Mit dieser Erinnerung beginnt Egon Boshof seine Arbeit über „Leben und Werk“ Agobards, über dessen Herkunft und Jugend noch immer fast nichts bekannt ist. Nunmehr hat Boshof gute Gründe dafür angeführt, daß Agobard nicht – wie bisher meist angenommen –, aus Spanien stammt, sondern wohl aus Südgallien und des näheren aus dem Septimanie, das damals ein Schnittpunkt vielfältiger Mächte und Strömungen war, des Romanentums mit den germanischen Völkern der Goten und Franken, von Islam und Judentum mit dem Christentum, von vielerlei Strömungen innerhalb des Christentums selbst, das dann gerade hier in Benedikt von Aniane einen großen Erneuerer im Sinne des Rom Gregors des Großen und Benedikts von Nursia gesehen hatte. Dies scheint so wichtig deshalb, weil die ganze Gestalt und das Werk Agobards von diesem Hintergrund aus verständlicher erscheint und weil diese geistig rege Welt in ihm mit einer wichtigen Bereicherung weiter aufgehellert wird. Diese Welt hat in jüngster Zeit immer stärkeres Interesse gefunden, ihre umfassende Darstellung für das Frühmittelalter wurde aber noch nicht gegeben.

Agobards Eigenwilligkeit im Denken und Handeln und seine Unbedingtheit in allen Äußerungen haben schon immer vielen Widerspruch erregt wie sie ihn andererseits auch wieder als Bannerträger mancher Idee erscheinen ließen. Was aber nie gelang, kaum je versucht wurde, das war eine größere Gesamtdarstellung, die alle Erscheinungen zusammenfügte und vor allem eine begründete zeitliche Ordnung versuchte; neben einigen grundlegenden Skizzen mußte man sich doch zu sehr mit der Betrachtung einzelner Gegenstände oder einem Nebeneinander seiner vielfältigen Themen begnügen. Diese Aufgabe einer Gesamtdarstellung stellt sich nun gerade der Verfasser, er stellt die bestimmenden Grundauffassungen heraus und fügt sie ein in die Tendenzen der Zeit. Wenn sich dabei auch nicht alle Probleme lösen ließen, so entstand doch eine stabile Grundordnung. Der Verfasser war mit einer großen Zahl von Einzelfragen konfrontiert und dementsprechend mit einer Literatur, die ein solches Buch durch ihren Umfang leicht hätte belasten können. Hier legt er sich sichtlich Beschränkung auf. Nur in den besonderen Fällen, in denen es ihm geboten erscheint, setzt er sich mit der Literatur ausführlicher auseinander, verzichtet aber im allgemeinen auf eingehendere Literaturangaben. Hier wird der Leser manches vermissen und er wird sich über diese, auch neuere Literatur orientieren müssen, wenn es ihm auf solche Einzelfragen näher ankommt; hin und wieder wird er auch zu korrigieren haben. Der Verfasser gewinnt aber so Raum für ein ausführliches Zitieren der Quellentexte, eine erfreuliche Hilfe, die hier deshalb besonders herausgehoben sei. Auf ihrer folgerichtigen Interpretation vornehmlich baut er seine Beweisführung auf.

Agobards Themen sind so vielfältig wie das Buch, das ihnen nachgeht und das in Zukunft bei einer Beschäftigung mit dem Erzbischof von Lyon immer heranzuziehen sein wird. Unter diesen Gegenständen wirkt die Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus und des näheren mit dem in der Hinterlassenschaft gefundenen Papier des Bischofs Felix von Urgel, der seit 799 in Lyon interniert war, wie ein Nachhall einer längst entschiedenen Sache. Den Adoptianismusstreit selbst behandelt der Verfasser eher als Folie für die Darlegungen Agobards zu diesem Thema. So erklärt sich wohl die Außerachtlassung gewisser Einzelergebnisse wie die (S. 61), neben Alkuin eine „ähnliche Skepsis“ (das Mysterium durch die Vernunft begreifen zu können) der fränkischen Bischöfe auf der Frankfurter Synode von 794 anzumerken, während L. Wallach zu Recht festgestellt hat, daß auch der Synodalbrief von Alkuin selbst redigiert ist. Ergänzen darf ich vielleicht, daß ich meine Datierung der Aachener Synode auf 799 statt 800, die anmerkungswise notiert ist (s. 55 N. 1), neuerdings ausführlicher begründet habe in „Alkuinstudien I. Zur Chronologie und Bedeutung des Adoptianismusstreites“, Düsseldorf 1970, wo auch einige

andere Punkte dieses Themas berührt sind, vor allem die Wandlungen im Verständnis des Adoptianismus bei Alkuin selbst.

Aus diesem Zusammenhang ist hier vor allem herauszuheben, was zum Kerne der Persönlichkeit Agobards und seines gesamten Werkes hinführt. Der Verfasser verweist auf den sog. „karolingischen Rationalismus“, einen Begriff, der vielfach als besonders kennzeichnend für diese Zeit genommen wurde, der aber auch leicht zu Mißverständnissen führen kann. Hier liegt ein wertvoller Beitrag vor, dessen Vertiefung aber durchaus möglich ist, vor allem in Bezug auf andere Autoren. Dieser recht verstandene „Rationalismus“ Agobards ist für sein ganzes Werk von Bedeutung, wobei seine Schriften und sein Eintreten gegen den Aberglauben besonders charakteristisch sind, wie auch seine Schrift gegen die „Lex Gundobadi“, seine Bekämpfung des gerichtlichen Zweikampfes und die Ablehnung des Reliquienkultus. Ganz verständlich wird seine geistige Welt aber nur, wenn wir sehen, daß sie als Basis beherrscht wird von einem ausgeprägten Einheitsgedanken, der im Theologischen wurzelt in der Einheit des Corpus Christi als heilsgeschichtlicher Tatsache; Maßstab der Wahrheit sind die Heilige Schrift, die Autorität der Väter und die vernünftige Überlegung. Das ist sein „Rationalismus“. Sein Denken kreist um das Gottesreich, seine Unbedingtheit aber und der völlige Mangel an Elastizität im politischen Kampfe, dazu ein ethischer Rigorismus von besonderer Unbeugsamkeit sind die Wurzel schwerer Konflikte.

Aus dieser geistigen Haltung läßt der Verfasser Leben und Werk Agobards vor uns entstehen, das des Politikers, der immer der Kirchenpolitiker ist, und das des Erzbischofs von Lyon, das unter ihm – zusammen mit Florus – ein bedeutendes geistiges Zentrum ist. Ein besonderer Gewinn der Darstellung ist die besonnene Beurteilung von Agobards Eingreifen in die großen Auseinandersetzungen um das Reich unter Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen, in denen er unbedingt gegen die Kaiserin Judith und ihren Anhang mit Graf Matfrid an der Spitze steht, aber lange den Kaiser selbst nur von seinem Weg zurückzubringen sucht und seinen eigenen Standort in der Zeit seines aktiven Eingreifens im Kreis Lothars und Papst Gregors IV findet. Neben dem großen Kampf um die Reichseinheit ging es schon früher politisch um die Restituierung von Kirchengut und um die Judenfrage in Lyon. Der Verfasser läßt die politischen Gruppierungen vor uns entstehen, in denen selbst Agobards so mächtige Stützen wie Adalhard, Wala und Helisachar nicht stark genug und zu vorsichtig sind, um sich zu sehr für ihn zu exponieren. Der Höhepunkt dieser Entwicklung waren sein Angriff gegen Ludwig den Frommen an der Seite Ebbos von Reims, seine Absetzung, Flucht und schließlich die Wiedereinsetzung kurz vor seinem Tode. Zu diesen Fragen kommen andere Probleme: die Art seiner Teilnahme am Bilderstreit von 825 wird sorgfältig untersucht, das geistige Leben in Lyon, das von Florus geprägt ist, Schreibschule und Bibliothek, die Auseinandersetzung mit Fridugis und schließlich der Kampf gegen Amalar, der als Verweser an seiner Statt in Lyon tätig war und dort liturgische Neuerungen eingeführt hatte. In diese Zeit der Abwesenheit Agobards von Lyon setzt der Verfasser dessen uns nicht erhaltenes Antiphonar, was nochmals zu überprüfen wäre.

Insgesamt haben wir einen wertvollen Beitrag für die Geschichte und Geistesgeschichte des 9. Jahrhunderts vor uns, der auch in ansprechender Form herausgebracht wurde. Dazu sei eine Schlussbemerkung gestattet. Wie bei anderen Autoren der Zeit finden wir neben modernen Ausgaben einzelner Stücke nur eine alte Gesamtausgabe. Vielleicht finden auf Grund solcher Forschungen wie dieses Buches auch Autoren dieser Zeit eher einmal genügend Interesse, um eine moderne Gesamtausgabe zu veranstalten.

Weilburg/Lahn

W. Heil

J. F. Böhmer: *Regesta Imperii*. Herausgegeben von der Kommission für die Neubearbeitung der *Regesta Imperii* bei der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Kommission für die Bearbeitung der *Regesta Imperii*. II. Sächsische Zeit. Fünfte Abteilung: Papstregesten 911–1024. Bearbei-

tet von Harald Zimmermann. Wien (H. Böhlau Nachf.) 1969. XX, 607 S., kart. DM 196.-.

Das Erscheinen einer gesonderten Abteilung Papstregesten in der bekannten Reihe der *Regesta Imperii* löst zunächst einige Überraschung aus. Nicht, daß Papst- und Reichsregesten wenig miteinander zu tun hätten! Das Gegenteil ist bekanntlich der Fall. Daher verweist denn auch mit Recht L. Santifaller im Vorwort zur Ausgabe der Papstregesten Harald Zimmermanns darauf, daß gerade zur Zeit des sog. ottonisch-salischen Reichskirchensystems diese Verbindungen besonders eng gewesen wären. Es sei mithin selbstverständlich, daß Papstregesten innerhalb der *Regesta Imperii* berücksichtigt würden. Schon J. F. Böhrer habe dies in dem 1839 erschienenen 3. Band seiner Regesten getan, die Nachfolger hätten dies jedoch unter Fickers Leitung nicht immer fortgesetzt. In die von J. Ficker und E. Winkelmann bearbeitete Regestensammlung der späten Stauferzeit bis zum Interregnum (1198–1272), welche 1881–1901 erschien, wurden dann allerdings doch insgesamt ca. 5000 Papsturkunden übernommen, wenngleich keine Vollständigkeit angestrebt wurde und nur Stücke Aufnahme fanden, „welche irgendwie politische Bedeutung“ haben. Als L. Santifaller 1943 die Leitung der *Regesta Imperii* übernahm, hielt auch er eine Aufnahme der Papstregesten in die Sammlung der Reichsregesten für sachlich geboten, allerdings sollten sie in gesonderter Abteilung erscheinen, die irgendwann einmal sowohl die Karolingerzeit als auch mindestens das 12. Jahrhundert und eventuell auch das Spätmittelalter zu umfassen hätte. Konzipiert ist diese Sonderabteilung also bewußt als Ergänzung der Reichsregesten, ihr Ziel die chronologische Erfassung der Ereignisse der Papstgeschichte.

Für die Bedürfnisse der Kirchen- und Papstgeschichte, aber auch unentbehrlich für jede reichsgeschichtliche Arbeit, dienten bislang die *Regesta pontificum Romanorum* von Ph. Jaffé (1851) und die 1885 in zweiter Auflage unter G. Wattenbachs Leitung herausgekommene Neubearbeitung von S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner und P. Ewald. Es besteht kein Zweifel, daß auch Loewenfelds Neubearbeitung (JL) seit langem nicht mehr dem moderneren Forschungsstand entsprechen konnte. Folglich hätte es nahegelegen, mindestens den JL wiederum neu zu bearbeiten: „Wie man hört, ist aber an ein neues, chronologisches Verzeichnis (Regestenwerk), gar nicht zu reden von einer Gesamtedition der älteren Papsturkunden, in absehbarer Zeit gar nicht zu denken“ – so L. Santifaller in seiner Vorbemerkung (S. VII) der hier zu erwähnenden Regestenedition H. Zimmermanns. Gerade hier liegt nun ein überraschendes Moment: Weniger darin, daß die Kommunikation bedeutender Forschungsunternehmen – für die *Regesta Imperii* zeichnen gleichzeitig eine „Kommission für die Neubearbeitung der *Regesta Imperii* bei der österreichischen Akademie der Wissenschaften“ und eine „Deutsche Kommission für die Bearbeitung der *Regesta Imperii*“ (s. Titelblatt!) verantwortlich – gelegentlich auch auf dem Hörensagen zu beruhen scheint, als vielmehr in der Tatsache, daß das altehrwürdige Unternehmen der RI in seinem 14. Jahrzehnt eine neue Abteilung „Papstregesten“ eröffnet. Zum Verständnis wird wesentlich sein, daß in der Person des Bearbeiters H. Zimmermann sich ursprünglich überhaupt jemand gefunden hat, der diese wahrhafte „Kärner-Arbeit“ (S. IX) übernahm. Seine Aufgabe hat Vf. glänzend gelöst, und die geleistete Arbeit nötigt uneingeschränkte Hochachtung ab. Darf man zu hoffen wagen, daß Z. jemals Nachfolger bei diesem Werk finden wird?

Die zeitliche Begrenzung des vorliegenden Bandes von 911 (Wahl Konrads I. und Regierungsbeginn des Papstes Anastasius III.) bis 1024 deckt sich nicht ganz mit der Periode sächsischer Herrscher im Reich, kann aber als sachlich gerechtfertigt angesehen werden. In der Textgestaltung folgt Z. nach eigenen Worten einem „Mittelweg zwischen der Art der bis jetzt vorhandenen Neubearbeitungen von Böhmers *Regesta Imperii* einerseits und der Italia bzw. Germania pontificia von Paul Kehr, Walther Holtzmann und Albert Brackmann bzw. den *Regesta pontificum Romanorum* von Philipp Jaffé und Wilhelm Wattenbach andererseits . . .“, der hoffentlich auch für spätere ähnliche Bände akzeptabel erscheint“ (S. X). Dabei geht Vf. chronologisch vor, numeriert sämtliche Regesten durch, gleich ob sie auf urkundlicher oder sonstiger Überlieferung beruhen, und stellt „die zeitlich nicht genau

fixierbaren Ereignisse nicht an das Ende, sondern jeweils an den Anfang des betreffenden Pontifikates“. Diese Einordnung ist nicht unproblematisch, aber wohl doch vertretbarer als am Schluß der jeweiligen chronologischen Reihe. Die Originaltexte werden im notwendigen Umfang zitiert und durch Kursivdruck deutlich gemacht. Im Kommentar finden sich Adresse, Initium, Datierung mit Ortsangaben und Formeln der Dispositio, die für das Papsttum von Interesse sind. Seine Hauptaufgabe sah Z. in der chronologischen Durchdringung und Prüfung des gesamten Materials, „in der Erfassung aller wahren und auch falschen Nachrichten über die Päpste sowie in den für ein zur weiteren Information dienendes Nachschlagen nötigen Hinweisen auf die Quellenpublikationen“ (S. XI), deren Zugang durch ausführliche Register (Personen- und Ortsregister, Empfängerverzeichnis) und Indices (Handschriftliche Überlieferung, gedruckte Quellen und Literatur) zusätzlich erleichtert wird. Eine Konkordanztafel (S. 505–512) ermöglicht den Vergleich mit Ph. Jaffés *Regesta pontificum Romanorum* (1885*) sowie den Bänden der *Germania pontificia* und der *Italia pontificia*.

Der Vergleich mit dem JL ist eindrucksvoll. Jenen 510 Regestennummern von JL 3350–4049 und den zusätzlichen Nummern JL 4069, *4104 und *4120 entsprechen in Zimmermanns Papstregesten insgesamt 1276 Nummern. Diese Differenz von 766 oder 769 notierten und nummerierten Ereignissen der Papstgeschichte ist auch dann noch beachtlich, wenn sie auf ca. 566 Nummern verringert wird, da auch in den *Regesta pontificum Romanorum* rund 200 Angaben nichturkundlicher Überlieferung wohl angeführt, nicht aber numeriert wurden. Eindrucksvoller ist die quantitative Erweiterung noch, wenn man den 66 Seiten bei JL jene 499 Seiten Regestentext bei Zimmermann gegenüberstellt. Sehr wertvoll sind vor allem auch die reichen Erläuterungen, die im JL fehlen, da dort neben dem eigentlichen Regest in der Regel nur Quellenangaben ohne den oder die jeweiligen Druckorte vermerkt wurden. Jetzt werden statt dessen aufgezählt die handschriftliche Überlieferung, Urkundeneditionen, Regesten und Literatur, die alles Wesentliche und noch mehr erfaßt. Dann folgt die Erörterung von Einzelfragen mit Hilfe von Spezialstudien. Diese in Petit gedruckten Partien sind in der Regel mehr als bloße Nachschlagebehelfe, kann sie doch der Verf. selbst als wichtige Vorarbeit für eine von ihm geplante Edition der Papsturkunden des gleichen Zeitabschnittes von 911–1024 ansehen. Daß er überdies ankünden kann: „Eine Darstellung der Papstgeschichte des als saeculum obscurum verschrieenen 10. Jahrhunderts befindet sich in Ausarbeitung“, wird nicht nur der Kirchenhistoriker mit besonderem Interesse vernehmen. Wie kein anderer müßte H. Zimmermann dazu befähigt sein, da er sich sehr breit und tief in die Quellen und ihre Probleme eingearbeitet und seine große „Kärnerarbeit“ für die künftigen Arbeiten zur Papstgeschichte bereits geleistet hat.

Berlin

Reinhard Schneider

Ruperti Tuitiensis *Commentaria in evangelium sancti Johannis*, edidit Rhabanus Haacke OSB (= *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis* IX), Turnholti (Brepols) 1969. XV, 834 S., 1 Tafel, kart.

Rupert von Deutz: *De Victoria Verbi Dei*, herausgegeben von Rh. Haacke (= *Monumenta Germaniae historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 5) Weimar (H. Böhlau Nachf.) 1970. LIX, 474 S., 2 Tafeln, kart. DM 58.–.

Die neue Ausgabe der Werke Ruperts von Deutz kommt gut voran. Nachdem 1967 zunächst *De divinis officiis* erschienen war, folgten 1969 und 1970 zwei weitere Bände (inzwischen hat sich 1971 als Nummer 4 der erste Teilband von *De Trinitate et operibus ejus* angeschlossen). Während der überwiegende Teil der *Opera Ruperti* im Rahmen des *Corpus Christianorum (Continuatio mediaevalis)* herauskommt, bringt die Reihe „Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters“ der *Monumenta Germaniae historica* die Schrift *De victoria Verbi Dei*. Was sorgfältige Druckgestaltung, übersichtliche Textgliederung und die Beigabe von Farbtafeln angeht, unterscheiden sich die zwei Ausgaben trotz der verschiedenen Verlage nicht.

Beide Editionen sind das Werk desselben Herausgebers Rh. Haacke-Siegburg und fußen infolgedessen auf den gleichen Grundsätzen. Wie bei *De officiis* ist bei *De victoria* angesichts der größeren Zahl von Handschriften auf vollständige Vorlage der Überlieferung verzichtet; im wesentlichen folgt Haacke dem Zeugen mit der durch Stichprobenvergleich ermittelten besten Textgestalt. Dieses Verfahren ist sicher praktikabel und dem raschen Fortschritt des umfassenden Editionsvorhabens günstig, aber in sich keineswegs unproblematisch. Tatsächlich hat es kürzlich P. Classen angeregt, für einen Abschnitt (II, 9) von *De officiis* eine revidierte Fassung zu erstellen (Zur kritischen Edition der Schriften Ruperts, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 26 [1970] 513–527). Da der Johanneskommentar lediglich in fünf Hss. erhalten ist, hat der Editor bei ihm den Textvergleich ganz durchgeführt. Konnte er sich diesmal auf die schmale Bezeugung berufen, um auf ein Stemma zu verzichten, so war es bei *De officiis* und *De victoria* neben der zu großen Zahl der Hss. die unvollständige Durchsicht der Überlieferung, die ihn veranlaßte, einen entsprechenden Versuch zu unterlassen. Hier Bedenken äußern, tut dem Respekt vor der entsagungsvollen Arbeit der Textherstellung keinen Eintrag und schmälert nicht das Verdienst der Edition, die nun endlich einen von den zahlreichen Fehlern der früheren Drucke befreiten Wortlaut liefert; sie stellt, mag ihr auch nicht die jüngst wieder neu betonte theologiegeschichtliche Bedeutung der ersten Rupert-Ausgabe im 16. Jahrhundert (Joh. Beumer, Rupert von Deutz und sein Einfluß auf die Kontroverstheologie der Reformationszeit, Catholica 22 [1968] 207–216) zukommen, zweifellos eine wertvolle und auf lange Zeit hin maßgebliche Hilfe für die Rupertforschung dar.

Der Weimarer Band enthält – etwas unerwartet bei der Beschränkung auf einen Ausschnitt aus dem Gesamtwerk, aber durchaus willkommenerweise – für die Zeit bis 1969 ein Verzeichnis jener Bücher und Schriften, die sich speziell mit Rupert beschäftigen. Zu ergänzen sind je eine Studie von Chopiney und Silvestre (siehe diese Zeitschrift 80 [1969] 272) sowie ein Artikel von M. Peinador (A propósito de una cita de Ruperto de Deutz, Marianum 29 [1967] 115–117); weitere Nachträge siehe Bulletin d'histoire bénédictine VIII pp. 360*–362* nn. 2545–2562 (= Anlage zu Revue Bénédictine 81 [1971] fasc. 3–4). Nicht aufgenommen hat P. Haacke seine eigenen für weitere Kreise bestimmten kleinen Auswahlübersetzungen aus der Johanneserklärung (2, 1–4; 19, 23–27) („Es war eine Hochzeit“ bzw. „Siehe Deine Mutter“, *Munuscula mediaevalia* – herausgegeben von den Benediktinerabteien Steenbrugge und Siegburg – Hefte 6 und 7, beide Konstanz 1970) sowie seinen neuen Versuch, Ruperts geistige Eigenart zu würdigen (Rupert von Deutz – mystische Kraft der Bilder und neue Rationalität, in: Jos. Sudbrack SJ und Jam. Walsh SJ [Herausg.], Große Gestalten christlicher Spiritualität, Würzburg 1969, 113–121). Am wichtigsten aus der seither veröffentlichten wissenschaftlichen Literatur sind die kritische Untersuchung der Rupertbiographie von V. I. J. Flint (The date of the arrival of Rupert of Deutz at Siegburg, Revue Bénédictine 81 [1971] 317–319) und Haacks „Nachlese zur Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz“ (Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 26 [1970] 528–540) mit einer Liste bisher nicht herangezogener Ruperthandschriften und einer sehr hilfreichen Übersicht über die Verteilung der Zeugen auf die verschiedenen Arbeiten Ruperts (ein Versehen: die Prager Hs. der *Altercatio* führt die Signatur 496, siehe P. Lehmann, Mitteilungen aus Handschriften III = Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abt. 1931/32 Heft 6, München 1932, 32). Der Gesamtbestand ist allerdings selbst mit diesem Nachtrag, hinter dem viel unermüdliche Sucharbeit steckt, noch nicht restlos erfaßt. Zur Vervollständigung sei verwiesen auf einen Text der *Meditatio mortis* in der Staatsbibliothek Olmütz (Fonds Kynžvart 20-K-18/I ff. 106a–131b; früher Abtei Ochsenhausen OSB, dann Bibliothek des Fürsten Metternich, Schloß Königswart) (für die lebenswürdige Auskunft vom 28. III. 1971 habe ich Prof. Dr. Mir. Boháček-Prag zu danken) sowie auf drei Hss. des 12. Jahrhunderts, von denen die Nationalbibliothek Warschau sowohl den Kommentar zum Hohen Lied cod. 5602 aus Przemyśl (K. Aland, Die Hss.-bestände der

polnischen Bibliotheken, insbes. an griechischen und lateinischen Hss. [Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 7], Berlin 1956, 19) wie auch den Kommentar zur Apokalypse cod. 8014 (für die freundliche Mitteilung vom 11. XII. 1970 danke ich Mag. Danuta Rymśa-Zalewska auch an dieser Stelle) besitzt, während im Nationalmuseum Budapest (cod. lat. 21 – früher lat. fol. 1948 – ff. 162^v–163^v) sich eine weitere Fassung der *Altercatio* erhalten hat (A Magyar nemzeti Múzeum. Országos széchényi könyvtárának. Címjegyzéke XII *Codices manuscripti latini I Codices latini medii aevi – recensuit Emma Bartoniek* – Budapestini 1940, 24). Eine heute verschollene Hs. von *De victoria* befand sich in der Benediktinerabtei Groß St. Martin in Köln (M. Ziegelbauer–Ol. Legipontius, *Historia rei literariae ordinis s. Benedicti* I, Augustae Vindel. 1754 [Neudruck Farnborough 1967] 508 n. 86); wenn der dortige Katalog von 1494 das Manuskript als Autograph ansieht, so wird man doch diese Notiz kaum ohne Rückgriff auf den Titel *opus* bzw. *volumen originale* des Augsburger Drucks von 1487 (Einl. XLIX–L) ernstnehmen dürfen. Durch die vom Herausgeber nicht eingesehene Österreichische Kunsttopographie (34 Die Kunstdenkmäler des Gerichtsbezirkes Lambach, bearbeitet von Erw. Hainisch. Mit Beiträgen von K. Holter und W. Luger, Wien 1959, 234, 237) läßt sich nicht nur Haackes Vermutung, die beiden vermißten Hss. des Johanneskommentars aus Lambach (Bücher 1–7 cod. XXX, 8–14 cod. XII) seien heute in Solesmes (Einl. XII f.) stützen, sondern auch die Herkunft eines Zeugen von *De victoria* klären: das Exemplar der Stuttgarter Privatbibliothek Dr. Kyriß (Einl. XLVI) hat ebenfalls seine Heimat in Lambach (dort cod. XXIX). Die in der Kunsttopographie abgedruckte Inventarisierung der Hss. des oberösterreichischen Benediktinerstiftes aus der Zeit vor dem Verkauf duldet im Falle Stuttgart keinen Zweifel an der Identität und präzisiert beim Johanneskommentar die von Haacke benutzte spätere Beschreibung; gegenüber der völligen Übereinstimmung bei der Blattzahl fallen die unwesentlichen Abweichungen bei den stets problematischen Größenangaben nicht ins Gewicht (dasselbe gilt für die Beschreibung des Lambacher cod. X mit Ruperts *De Trinitate* – heute in Brüssel, siehe CC CM 21 pp. XLIII–XLV – durch die Kunsttopographie).

Der zweiten Aufgabe einer jeden Edition, den kritisch gewonnenen neuen Text auf Zitate und Quellen abzuklopfen, hat der Herausgeber anerkennenswert große Mühe gewidmet. Der Nachweis der Bibelstellen dürfte erschöpfend sein (füge zu: Joh.-komm.: VI 764 f. Ps 106, 17; XIV 170 1 Tim 1, 15; VIII 1853 f. ist den angeführten Stellen Jak 2, 23 vorzuziehen; XII 1825 reicht die biblische Vorlage bis 1832; *Vict.*: I 27 beginnt das Zitat aus Ezechiel bereits zwei Zeilen früher mit dem Wort *Sardius*); daß Rupert den unkanonischen Brief an die Laodizäer benutzt (*Vict.* XIII 2 p. 406, 9), hätte eigens vermerkt werden können. Was die außerbiblischen Zitate anlangt, so ist es bei *De victoria* gelungen, öfter die starke Anlehnung Ruperts an Vorlagen aufzudecken. Gelegentlich allerdings und erst recht vor nicht wenigen Angaben beim Johanneskommentar (u. a. I 260, 748, 1123–1125; II 86; VI 1450, 1503; VIII 666; X 326; XIII 1090) erhebt sich die Frage, ob nicht zu viel des Guten geschehen ist. Denn wenn es sich lediglich um einen Anklang, um Parallelstellen oder um Texte, die bloß sachlich-inhaltlich dasselbe ausdrücken, handelt, kann ein stattdessen Autorenregister nur das Ergebnis haben, daß ein falscher Eindruck entsteht. Vielleicht wäre es besser gewesen, sich mit den Fällen einer Übereinstimmung im Wortlaut zu begnügen. Die Suche nach wortgetreuen Übernahmen aus den Kirchenvätern ist zwar mühsam, langwierig und oft undankbar, aber bei Rupert keineswegs aussichtslos. So stammen z. B., um Haackes Apparat zu vervollständigen, im dritten Buch der Johanneserklärung zwei Stücke unterschiedlicher Länge aus dem Matthäuskommentar von Hieronymus (III 116–128 *plerique arbitrantur . . . in facie, 177–207 sciendum . . . e templo*: Hieronymus, *In Mt* 3 [zu 21, 15] CC 77, 189, 1364–1376; [zu 21, 13] CC 77, 186, 1300–187, 1330 = PL 26, 157 C–158 A, 155 C–156 C). Von Gregor d. Gr. rühren im selben Werk nicht allein XI 1648–1650 (*Hom. in ev.* 2, 30, 2 PL 76, 1221 B) her, wie Johs. Möllerfeld SJ beobachtet hat (Theol. Revue 66 [1970] 475), sondern auch I 540–541 (*creator . . .*

est) und 547–549 (et . . . sustinet) (*Moralia* 16, 31, 38 PL 75, 1140 A). Die langen Zitate sind um so aufschlußreicher, als sie mitunter wichtige Rückschlüsse auf Ruperts Arbeitsmethode gestatten; ein *mihi videtur* bei Hieronymus verwandelt sich beispielsweise in das Urteil *prudentialibus autem videtur* (III 119). Durch den Nachweis der wirklichen Vorlage kommen gegenüber dem Apparat der Ausgabe die beiden Möglichkeiten einer Korrektur zur Geltung: im Falle Gregors muß der jüngere Autor, hier Benedikt von Aniane (I 547), als Quelle ausscheiden; im Falle von Hieronymus ist dagegen der Kirchenvater, obwohl der spätere, der Vermittler: so kann also von einem Rückgriff Ruperts auf Papias Grammaticus (III 194) keine Rede mehr sein. Daß Haacke die Frage der Zwischenglieder nicht aus dem Auge verloren hat (siehe u. a. VI 1398), verdient besonderes Lob.

Beiden Ausgaben ist eine Einleitung des Herausgebers vorangeschickt, in der die Hss. beschrieben werden und die Bedeutung der edierten Schriften umrissen wird. Gern nimmt man bei *De victoria* die sorgfältigen Ausführungen über Aufbau und Gliederung zur Kenntnis. Daß der Johanneskommentar etwas kurz abkommt, dürfte zu einem guten Teil an dem unbefriedigenden Forschungsstand liegen, da die wissenschaftliche Untersuchung der Exegese des 11./12. Jahrhunderts bisher über die Diskussion von Einzelthemen kaum hinausgegangen ist. Das Buch von G. Richter, das im Sinne solcher Detaillierung Ruperts Ähnlichkeit mit seinem Zeitgenossen Bruno von Segni aufdeckte (Die Fußwaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung [Biblische Untersuchungen 1], Regensburg 1967, 87 f., 254, 260) kam erst so kurz vor dem Abschluß der Edition heraus, daß es aus zeitlichen Gründen nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Möglich gewesen wäre immerhin der Hinweis, daß der mehrfache Einschub deutlich abgegrenzter, thematisch geschlossener Exkurse (II 137–685; VI 737–827, 1159–1664; VII 564–675; X 2434–2496) ein gutes Beispiel für den Ursprung der Quästionenliteratur aus den Bibelkommentaren abgibt; in Verbindung mit der sehr verdienstlichen Charakteristik der Theologie Ruperts, die Haacke nutzt, Mißverständnisse aus der Einordnung des Kölner Abtes in die sog. „monastische Theologie“ abzuwehren (*De vict.*, Einl. XXII f.), hätte sich hier die gegenwartsbezogene Seite der Schriftstellerei des Kölner Theologen neu beleuchten lassen.

Den Schluß der zwei Bände bilden mehrere Register; einer Zusammenstellung der Bibelzitate folgen eine Liste der im Apparat genannten Autoren und ein Verzeichnis der Namen, das leider auf Vollständigkeit verzichtet – so sucht man vergebens im Johanneskommentar u. a. *Babylonia* IV 1575; *Plato* VI 1331; *Rhenus* VI 1255; *Roma* IV 1540, in *De victoria Minerva* 280, 18; *Sellum* 159, 19; *Zambri* 159, 15; ferner bei Antiochus Epiphanes 279, 5; *Baasa* 158, 15, 31; 159, 15; *Jehu* 159, 18, 28; *Othoniel* 125, 7. Im Namenregister des Monumentabandes bricht die Problematik der Schreibweise kraß auf. Nachdem der edierte Text für die biblischen Namen die Form der mittelalterlichen Zeugen beibehalten und bisweilen sogar auf Vereinheitlichung verzichtet hat, so daß derselbe Name in verschiedener Gestalt auftritt (u. a. *Chatmus* 88, 30; *Cathmus* 109, 31), entscheidet sich das Register für die Fassung der Vulgataedrucke (z. B. *Jehu* statt *Jheu* im Text); die Folge ist, daß manche Namen nun in einer dritten Form auftreten (vgl. 438 *Cadmus*). Für ein viertes Register schließlich gehen die zwei Editionen getrennte Wege. Dem Johanneskommentar ist ein recht brauchbarer Überblick über die verwerteten liturgischen Stücke beigegeben, während *De victoria* den alten Wunsch nach einem Wort- und Sachverzeichnis erfüllt. Mag es auch die eine oder andere Lücke aufweisen (es fehlen u. a. *bestiola* 225, 22; bei *sacramentum* die Stelle 384, 5; das Stichwort *omnipotens* erfährt lediglich das Vorkommen am Ende des Werkes und verzichtet auf frühere Fundstellen wie 34, 14; 210, 18; 213, 19; 222, 17), so erlaubt doch erst ein derartiges Hilfsmittel die volle wissenschaftliche Erschließung des reichen theologischen Inhaltes. Wenn Rupert z. B. bei der Erklärung von Joh. 6, 20 f. auf den Sündennachlaß im Bußsakrament und die Frage der *peccata actualia* eingeht (VI 762) oder sich im Zusammenhang mit Joh. 2, 1 an Nonnen wendet und ihnen den Besuch von Hochzeiten widerrät (II 1694 ff.), dann bleibt es ohne

Register dem Zufall überlassen, ob solche Ausführungen entdeckt werden. Die Sammlung jener Stellen, an denen sich der Kölner Abt auf *doctores* bezieht oder Häretiker behandelt (die Angabe S. 832 reicht nicht aus, siehe ferner u. a. V 125 f.), könnte möglicherweise für die Quellenfrage wertvolle Dienste leisten. Nachdem nun schon zwei Bände der Rupertedition im *Corpus Christianorum* ohne ein entsprechendes Register herausgekommen sind (und für den neuen Teilband von *De Trinitate* gilt dasselbe), darf man wohl den Vorschlag äußern, bei Abschluß der Ausgabe dem Schlußband einen genügend breit angelegten Inhalts- und Begriffsindex für alle Bände zusammen mitzugeben. Empfehlen würde sich bei Ruperts Vorliebe für Worterklärungen ein besonderes Verzeichnis der griechischen und hebräischen Ausdrücke; so begegnen im Johanneskommentar (neben einigen Bezeichnungen für Personengruppen, die bereits im Namenregister erfaßt sind) u. a. I 1337 f. *paranymphus*, *xenia*, *eulogia*; 1547 *symmistes*; II 1717 f. *phrenesis*, *lethargus*, 1805 *Theotokos*, 2240 *Epithalamium*; III 2092 *catechizatio*; VII 544 *diabolus*, 1602 *haemorrhoida*; VIII 1 *agon*; XI 1386 *paraclesis*, 2109 *apotheca*; VII XIII 736 *spatharius*; aus Hieronymus stammen die III 186–196 auftretenden *strophæ*, *collybista*, *collyba*, *tragema*.

Als Ausdruck des Interesses an dem großen, alle Förderung verdienenden Unternehmen der Rupertausgabe seien ein paar Versehen und sinnstörende Druckfehler notiert: Johanneskommentar: I 22 fehlt im Apparat das Zitat aus Donatus; VI 1608 ist zu lesen *monumentum* (vgl. 1615, 1617); bei Horaz (S. 453 I 22; S. 830) muß es statt *Serm.* natürlich *Sat.* heißen; im Apparat ist ändern V 108:221 B; XIII 1090: In Mt. 4, 27, 33; in IV reicht der Augustinustext bis 2004; im Register S. 829 ist bei Hieronymus IV 115 falsch; einige weitere Druckfehler bei B. Smalley, *The Journal of theological studies* n. s. 21 (1970) 209; *de vict.*: 208, 4–10, fehlt ein Vergleich mit der Laurentiusvita; S. XLIX lies unter B 10 in Z. 2: 1487 und Hain; SS. XLI und LII lies bei A 3 und C 2: *OSB*; 458 gehört die Zahl 225, 19 noch hinter *monomarchia*. In beiden Bänden ist stets die Spalte aus dem Mignedruck, niemals aber die Bandzahl der *Patrologia Latina* angegeben.

Köln/Bonn

Matthäus Bernards

Alfons Müller: *Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Neue Folge, Band 2) München-Paderborn-Wien (Verlag Ferdinand Schöningh) 1967. XXIV, 280 S., kart. DM 32.–.

Der Verf. hat sich mit der vorliegenden Arbeit die Aufgabe gestellt, „den Versuch eines Beitrages zur Erforschung“ der mittelalterlichen Tauftheologie und ihrer Entwicklung zu erbringen (V). Bei der Bedeutung, die Albertus Magnus in dem zur Hochblüte der scholastischen Theologie führenden Entfaltungsprozeß zukommt, kann eine solche Untersuchung an sich nur dankbar begrüßt werden.

Als Quellen der Darstellung kommen in Betracht: die *Summa De sacramentis*, das 4. Buch des Sentenzenkommentars sowie die entsprechenden Erörterungen in den Schriftkommentaren Alberts. Das darin enthaltene Material zur Tauflehre wird vom Verf. lückenlos erhoben und, im wesentlichen der Stoffanordnung des Sentenzenkommentars folgend, in 11 Kapiteln und 38 übersichtlich gegliederten Paragraphen vorgelegt. Folgende große Themen werden behandelt: die Johannes-taufe, die Definition der Taufe, Einsetzung, Materie, sacramentalia, Form, Spender, Empfänger und Wirkungen der Taufe, der sakramentale Charakter und zum Abschluß die Beschneidung in ihrem Verhältnis zur Taufe bzw. im Rahmen einer Verhältnisbestimmung von alt- und neutestamentlicher Heilsordnung.

Eine zutreffende Würdigung der Tauflehre Alberts erfordert eine angemessene Berücksichtigung sowohl der von ihm vorgefundenen Tradition als auch einen Vergleich mit der theologischen Literatur seiner Zeit. Verf. legt aufs letztere das Schergewicht. Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas von Aquin kommen ausgiebig zu Wort. Auch die weitere Entwicklung (Richard von Mediavilla

und Duns Skotus) wird zum Vergleich herangezogen. Leider berücksichtigt Verf. neben der Sentenzenglosse Alexanders von Hales nicht auch dessen (zwischen 1220/36 verfaßte und seit 1960 im Druck vorliegende) *Quaestiones „antequam esset frater“* (Ed. Quaracchi); das ganze 4. Buch der *Summa Halensis* hingegen ist nicht authentisch und erst 1255/60 unter Leitung Wilhelms von Melitona kompiliert, dessen *Quaestiones de sacramentis* (verf. 1245/49) ebenfalls unberücksichtigt geblieben sind (Ed. Quaracchi 1961). Von den vor Albert schreibenden Theologen des 13. Jh.'s werden (außer Alexander von Hales) nur Guido von Orchelles und Wilhelm von Auxerre (vereinzelt auch Wilhelm von Auvergne) befragt. Handschriftliche Quellen werden nicht herangezogen. Auf diese Weise kann natürlich die Eigenleistung Alberts hinsichtlich der Entwicklung der scholastischen Tauftheologie nicht im vollen Umfang gewürdigt werden. Man mag diese Einschränkung des Verf. bedauern, wenn auch angesichts der primären Zielsetzung, „eine systematische Darstellung von Alberts Tauflehre“ zu geben (VI), verständlich finden. Um so schwerer wiegt dann jedoch, daß diese Darstellung nicht nur manche Ungenauigkeiten, sondern auch gravierende Fehlinterpretationen enthält. Nur die wichtigsten Ausstellungen seien im folgenden erwähnt.

S. 33 f.: (*virtus baptismi in proposito existentis habitu ... vel actu* meint nicht: „eine bereits in habitu existierende taufliche Sakramentskraft“ oder „ein taufliches Wirken in actu“, sondern: den habituell oder aktuell (bzw. wie es *De sacram.* heißt: den implizit oder explizit) vorhandenen Vorsatz zum Empfang der Taufe, in dem die Kraft der Taufe schon wirksam ist. – S. 74 f.: Bezüglich der Frage nach der Möglichkeit einer (gültigen) Taufspendung bei Nennung nur einer göttlichen Person besteht kein sachlicher Unterschied zwischen *De sacram.* und IV Sent. Beide Male geht es um die Interpretation einer zugunsten einer solchen Möglichkeit vorgebrachten Ambrosius-Sentenz, für deren richtiges Verständnis Albert IV Sent. zwei Deutungsmöglichkeiten vorbringt; anderenfalls müsse sie als absolut falsch abgelehnt werden. Aber auch schon in *De sacram.* nr. 41 (ad 6) will Albert das Ambrosius-Zitat nur *secundum quid*, nicht *simpliciter* gelten lassen. Keineswegs will er hier die Möglichkeit einer solchen Taufspendung konzedieren (75). Er schließt: *Unde etiam Ambrosius non dicit, quod simpliciter plenum sit sacramentum, sed quod plenum est fidei sacramentum, idest sacramentum quantum ad fidem, non tamen simpliciter*. Wenn Verf. zudem aus dieser Stelle herausliest, daß Albert hier „zwischen *sacramentum simpliciter* und *sacramentum quantum ad fidem*“ unterscheide, so beruht dieses Mißverständnis auf einer grammatikalisch falschen Beziehung sowohl des *simpliciter* wie auch des *quantum ad fidem*. Das Bezugswort für beides ist *plenum*, nicht *sacramentum*. Der richtige Sinn also: *sacramentum non est simpliciter plenum, sed (solum) quantum ad fidem*. – S. 79: Hinter der Schulfrage nach der Taufe „im Namen Jesu“ oder „im Namen Christi“ vermutet Verf. bei Albert die Unterscheidung „zwischen dem historischen Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens“ und kommt dann zu der seltsamen Aussage: „Nur Christus, nicht jedoch die historisch erfäßbare Persönlichkeit Jesu... konnte die Taufe... einsetzen“; wenn dennoch (nach Albert) auch eine Taufe „im Namen Jesu“ angenommen werden könne, „so wegen der zwischen Jesus und Christus herrschenden ‚Personalunion‘“. Zwar sagt Albert, daß Christus nur seiner Gottheit nach die Gewalt hatte, Sakramente einzusetzen. Das hat aber mit der vom Verf. angenommenen Unterscheidung nichts zu tun. – S. 108–110: Sowohl in *De sacram.* als auch IV Sent. vertritt Albert mit der „traditionellen Theologie“ (110) die Auffassung, daß mit Ausnahme der *potestas auctoritatis* (Rechtfertigungsgewalt) alle übrigen *potestates*, welche die scholastische Theologie beim Taufgeschehen zu unterscheiden pflegte, also auch die *potestas excellentiae*, an sich auch einem bloßen Menschen hätten mitgeteilt werden können: (Deus) *potuit conferre, sed non contulit*. Der Satz in *De sacram.* nr. 57 (ad 4): *si esset potestas excellentiae data, adhuc gratia non esset nisi a Deo*, stellt gerade nicht die Unvereinbarkeit „mit der Tatsache einer unmittelbaren Gnadenmitteilung durch Gott allein“ (110) fest, sondern besagt, daß selbst im Falle der Mitteilung einer solchen *potestas* an einen bloßen

Menschen die Gnade dennoch von Gott allein gegeben würde. – S. 118: Der *Terminus res et sacramentum* meint nicht die „Taufe in ihrem sakramentalen Vollgehalt“ (s. auch Anm. 1), sondern in einem terminologisch ganz präzisen Sinn: das Mittlere zwischen *sacramentum tantum* und *res tantum*, d. h. bei den charakterisierenden Sakramenten: den sakramentalen Charakter, der bei Albert auch nie „als Bezeichnung für das Ganze des Taufgeschehens“ (27) steht. – Ebd.: Bei der Bestimmung der *fectio* muß es statt „gültigen“ richtig: „fruchtbaren Empfang“ heißen. – S. 126: Die Annahme des Verf., daß Albert bei fiktivem Taufempfang, bei dem zwar der Charakter eingepreßt, aber die Gnade nicht mitgeteilt wird, „sich den *effectus totus* ... in *potentia* mit der Realisierung sakramentaler Zeichensetzung gegeben denkt“, ist von den Voraussetzungen der Sakramententheologie Alberts her kaum möglich, da die Gnade selbst immer nur unmittelbar von Gott allein mitgeteilt wird und das Sakrament hinsichtlich der Gnade nach Albert keine instrumental-effektive, sondern nur eine dispositive Ursächlichkeit (ut *causa dispositiva* in *subjecto*) ausübt. Darum schreibt Albert dem Charakter *cessante fictione* nur eine solche Ursächlichkeit zu quo *ipsum* est *causa*, *scilicet disponens*, et *Deus tunc efficit gratiam* (IV d. 4 a. 4 ad 4). Aus diesem Grunde spricht „Albert *cessante fictione* nicht von einer Neuschöpfung des Effektes“. – S. 127 f.: Nach Verf. soll Bonaventura die Kausalität des Charakters hinsichtlich der Sündentilgung (*recedente fictione*) als *causa efficiens* bestimmen. In Wirklichkeit aber stuft Bonaventura die Kausalität der Sakramente und des sakramentalen Charakters noch viel niedriger ein als Albert. Bonaventura gibt nämlich der Meinung den Vorzug, welche die Wirksamkeit der Sakramente aufgrund bloß äußerer *assistentia* bzw. *pactio divina* erklären möchte (IV d. 1 p. 1 a. 1 q. 4; pag. 23 sq.). Bezüglich des Charakters lehnt er eine *dispositio necessitatis* ab und läßt nur eine *dispositio congruitatis* gelten (IV d. 6 p. 1 a. 1 q. 2; pag. 140), während Albert von einer *dispositio quae est necessitas* spricht (IV d. 1 a. 5 ad qc. 2 ad 1; ebd. d. 4 a. 4 ad 7). „Bonaventura übersieht“ auch nicht die Vermittlungsfunktion des sakramentalen Charakters (127), vielmehr übersieht Verf. eine entsprechende Aussage Bonaventuras: *gratia non est effectus immediatus, sed mediante caractere* (IV d. 6 p. 1 a. 1 q. 6 ad 2). Man darf also eine einzelne Stelle nur aus dem gesamten Kontext deuten. – S. 136 f.: *Baptismus flaminis* meint primär die Geisttaufe und dann auch (im Unterschied zu *baptismus fluminis*) die Begierdetaufe; im letzteren Sinne ist sie mit dem *baptismus paenitentiae* identisch. Daß Albert *De sacram.* zwischen *baptismus flaminis* und *baptismus paenitentiae* unterscheidet, ist nicht verwunderlich, weil er hier die neun Taufarten bespricht, die Johannes Damascenus aufzählt (*De sacram.* nr. 48); so übrigens auch, was Verf. übersieht, in IV Sent. d. 4 a. 6; nur sagt Albert hier statt *baptismus flaminis*: *baptismus in Spiritu sancto et igni*. Daß damit nicht die Firmung gemeint ist, sagt Albert *De sacram.* nr. 54 (ad 21) ganz eindeutig. – S. 149–151: Über den Zeitpunkt der Beseelung spricht Albert sich im Anschluß an Aristoteles und Augustinus ebenfalls ganz eindeutig aus: am 40. bzw. 45. Tag nach der Empfängnis (*De incarn.* nr. 20; III d. 2 a. 8). – Über Alberts Auffassung von der *sanctificatio in utero* hätte auch *De incarn.* nr. 11–16 befragt werden müssen. – Eine „Unfähigkeit (Mariens) zur Setzung eines sündhaften Aktes“ (151 Anm. 7) lehnt Albert ausdrücklich ab und schreibt ihr aufgrund ihrer dreifachen Heiligung eine tatsächliche Sündenlosigkeit und ein völliges Freisein von der Konkupiszenz zu, während ihr das *posse peccare ex libertate arbitrii* verblieben sei (III d. 3 a. 24). Dagegen gesteht er Jeremias und Johannes d. T. nicht nur „die Möglichkeit“ zur läßlichen Sünde zu (ebd.), sondern ist sogar von deren Tatsächlichkeit überzeugt. – S. 154: Hier ist ohne Umschweife und Harmonisierungsversuche festzustellen, daß Albert die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis nicht vertreten hat. – S. 170: Die Ausführungen des Verf. sind hier nur schwer verständlich. Albert interpretiert II Sent. d. 24 a. 2 ad 1 das Axiom: *vulneratus in naturalibus, spoliatus in gratuitis* doch gerade gemäß der (älteren) Auffassung, wonach Adam nicht in der *gratia gratum faciens* erschaffen wurde; *secundum hanc opinionem* folgert er, *quod* (Adam) *non fuerit spoliatus gratuitis quae haberet, sed quae*

habitus erat, si stetisset. Gemäß dieser Auffassung lehnt er dann auch die Verdienbarkeit der Gnade ab: (Adam) non potuit proficere ad meritum (ebd. sol.). Genau das, nämlich die Unverdienbarkeit der Gnade, ist auch die Meinung Alexanders von Hales (Glossa II; Quaestiones). Die vom Verf. in diesem Zusammenhang angeführte Stelle aus dem 2. Buch der Summa Halensis gehört zu den nicht authentischen Teilen (vgl. Doucet, Proleg., 356). Zu dieser ganzen Frage wäre eine eingehende Untersuchung erforderlich. – Die Albert zugeschriebene Summa de mirabili scientia bedarf noch hinsichtlich der Echtheitsfrage einer exakten Untersuchung. – S. 185: Verf. unterstellt hier Albert die Meinung, daß „jemand, der nicht mit der fictio belastet ist, die gratia virtutum haben kann, ohne (!) die nötige Disposition zu besitzen, welche für einen fruchtbaren Empfang der Sakramentsgnaden notwendig ist“. Richtig ist: daß ein schon vor dem (aktuellen) Sakramentsempfang Gerechtfertigter und mit der gratia virtutum et donorum Beschenkter sehr wohl in potentia recipiendi gratiam sacramentalem sein könne. Verf. übersieht, daß das an dieser Stelle stehende non tamen oportet quin als doppelte Verneinung eine Bejahung ergibt. – Ebd.: virtus in munere (im Unterschied zu virtus in usu) meint nicht: „virtuelles (potentielles) Vermögen“, sondern, wie Albert De sacram. nr. 45 und IV d. 4 a. 13 ausdrücklich sagt: Tugendhabitus (im ganz präzisen Sinn). Von daher lösen sich auch die Gegensätzlichkeiten, die nach Verf. zwischen den Aussagen Alberts u. U. festzustellen seien. – S. 194–196: Die Ausführungen über „Alberts Stellungnahme zu der pactio divina“ können ersatzlos gestrichen werden, weil die Sache, die hier verhandelt wird: „Glaube der Gesamtkirche in seiner Beziehung zur pactio divina“ (194), wobei der Glaube der Kirche als „ein subjektiv-objektives Prinzip“ zu verstehen sei, im Schrifttum Alberts kein fundamentum in re hat. Interessanterweise bringt Verf. auch keine einzige Belegstelle für Alberts angebliche Auffassung bei, sondern nur ein Zitat aus Bonaventura. Dieser aber versteht unter der pactio divina, wie schon angedeutet, die Wirksamkeit der Sakramente aufgrund einer Willensverfügung Gottes, eines Kontrakts (pactio), wodurch Gott sich an die von ihm eingesetzten Zeichen bindet und ihnen so eine wirksame Hinordnung (efficacem ordinationem) auf die Mitteilung der Gnade verleiht: ex tali pactione astrinxit se quodam modo ad dandam gratiam suscipienti sacramentum (IV d. 1 p. 1 a. 1 q. 4). Dementsprechend sagt Bonaventura im Tauftraktat, daß die christlichen Sakramente (im Unterschied zu den alttestamentlichen) ihre Wirksamkeit non tantum habent a fide, sed etiam a pactione divina, quae ipsum opus operatum ordinavit ad gratiam percipiendam... Dominus enim pactum fecit, cum dixit Marci ultimo: Qui crediderit et baptizatus fuerit... (ebd. d. 3 p. 1 a. 1 q. 3 ad 3). Das ist nun gerade nicht Alberts Auffassung! – Korrekturbedürftig sind auch die Ausführungen S. 196–199: Bei Hugo von St. Viktor spielt der Glaube für die Wirksamkeit der Sakramente eine viel größere Rolle, als es nach dem Verf. den Anschein hat. Von einer Überbetonung des „objektiven“ Prinzips (196) kann bei ihm schon deshalb nicht gesprochen werden, weil Hugo gar nicht vom Ursache-Wirkungs-Schema und vom opus operatum ausgeht (vgl. H. R. Schlette, in: ZkTh 81 [1959] 67–100; 163–210; bes. 80 und 182–186). Dagegen steht Duns Scotus, was Verf. nicht bemerkt hat, mit seiner Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente viel mehr auf der Linie Bonaventuras. – S. 206 f.: „Alberts Ablehnung einer Bestimmung des Charakters als Form“. Verf. übersieht völlig, daß Albert sich hier gegen die Einordnung des Charakters in die vierte species qualitatis (= figura) wendet, auch im Sinne einer figura bzw. quantitas spiritalis (intelligibilis, intellectualis). Albert sagt: Et quod quidam dixerunt de figura intellectuali, aut non intelligo, aut non est verum, quod dixerunt. Mit einer „forma intelligibilis“ (im Sinne des Materie-Form-Schemas), wie Verf. meint, hat das nicht das geringste zu tun. Die Argumentation Alberts ist vom Verf. überhaupt nicht verstanden. Im übrigen wurde diese von Albert abgelehnte Bestimmung des Charakters von Alexander von Hales vertreten. – S. 208: Thomas fordert nicht „eine Relation für die Relation, damit der Charakter als Relation bestehen kann“, sondern er fordert ein Relationsfundament. – S. 213 Anm. 4: Für eine sachlich zutreffende Interpretation

von Alberts Wesensbestimmung des sakramentalen Charakters scheint dem Verf. die distinkte scholastische Begrifflichkeit zu fehlen. Sonst könnte er hier nicht eine Differenz zwischen den Aussagen Alberts konstatieren. IV Sent. d. 4 a. 5 heißt es: *Licet character secundum nomen sit in praedicamento relationis...*, tamen secundum id quod est, est habitus... Unter dem *quod est* versteht Verf. das So-Sein! Albert unterscheidet hingegen sowohl in *De sacram.* nr. 218 wie auch IV Sent. exakt zwischen dem Subjekt (Fundament) der Relation (*quod est ad aliud*) und der Relation als prädikamentaler Bestimmung (*quo aliquid est ad aliud*). Insofern sagt Albert folgerichtig (und sich immer gleichbleibend), daß der Charakter secundum esse quod importat, non dicit ens in praedicamento relationis (IV d. 6 a. 3 sol.). Unter der Rücksicht des Subjekts, in dem er fundiert, und damit seinem konkreten Sein nach ist er nach Albert (in einem von ihm genau spezifizierten Sinn) als *Habitus* zu bestimmen. Fragt man jedoch präzise nach der prädikamentalen Einordnung des Charakters, nach seiner kategorialen Wesensbestimmung (und darum geht es genau in dem erwähnten Artikel), so ist er nach Albert der Kategorie der Relation (und nicht der Qualität) zuzuordnen; in diesem Sinne, als Akkizient der Relation, besagt der Charakter (absolut und abstrakt betrachtet) den modus dispositionis quo relativum dicitur ad aliquid (ebd. sol.). Es geht m. a. W. also um die konkrete und die abstrakte Bestimmung des Charakters. Albert illustriert das an dem Beispiel: *pater – paternitas*. Von hierher sind nun auch die Ausführungen des Verf. S. 208 und 215 zu korrigieren und zu präzisieren. – S. 213 f.: Die Darlegungen über „die Struktur des *fundamentum characteris*“ (*Habitus*) widersprechen im Entscheidenden den Aussagen Alberts, der diesen *Habitus* ausdrücklich als *habitus imperfectus* kennzeichnet. Bei Albert findet sich nichts von einem „Durchstoß vom habituellen Vorfeld zum habituellen Zentralkern“ (214). Desgleichen sind die Ausführungen über Bonaventura (215) auf ihre Richtigkeit hin zu überprüfen. – S. 219: Der Charakter ist nach Albert kein „wirkursächlicher Faktor des Gnaden-geschehens“; weiter unten spricht Verf. richtig von der *causalitas dispositiva*. – S. 221 f.: *Character (est) signum omnis virtutis* heißt nicht: „hinsichtlich des virtuellen Vermögens“; *virtus* heißt hier präzis: Tugend; ähnlich S. 233. – S. 225: *Character est distinctio...* *impressa animae rationali secundum imaginem* heißt nicht: „der Charakter (ist) der *anima rationalis* in einer abbildhaften Weise eingepreßt“, gemeint ist nicht die „Bilderscheinung des Charakters“, sondern richtig: er ist der Geistseele eingepreßt gemäß ihrer Ebenbildlichkeit, d. h. sofern die Seele Ebenbild der *trinitas increata* ist. Näherhin ist diese *imago* bestimmt durch den Ternar: *memoria – intellectus – voluntas* (= *potentiae imaginis = trinitas creata*). Darauf basiert die ganze Erörterung bei Albert. Weil Verf. das nicht bemerkt, sind seine weiteren Ausführungen (225–227) zum großen Teil falsch. – S. 229: Die „durch den Charakter gegebene Unterscheidung“ secundum statum *fidei* bringt keine „Betonung der subjektiven Aktsetzung (des Glaubens), des persönlichen Glaubensvollzuges“ zum Ausdruck. Der Terminus: *status fidei* meint in einem objektiven Sinne: den Glaubensstand. Demgemäß werden drei Glaubensstände unterschieden entsprechend den drei Charakteren. Das Mißverständnis des Verf. durchzieht die ganzen folgenden Darlegungen (bis S. 237). – S. 236: *Characteres differunt in essentia* meint nicht „die essentielle Veränderlichkeit des Charakters“. – S. 237: *Status autem fidei est diversus: et ideo character est diversus* bedeutet nicht, „daß dem veränderlichen *status fidei* der veränderliche Faktor innerhalb des Sakramentscharakters entspricht“. – Das möge genügen. – Zum Schluß noch ein sinnstörender Druckfehler: S. 35, Z. 18 v. o., muß es *unius* heißen (statt *minus*).

Die Arbeit enthält zu viele und zu schwerwiegende Mängel, als daß sie als förderlicher Beitrag zur Albert-Forschung gewertet werden könnte.

Bonn

Hans Jorissen

Johannes Schneider: *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Neue Folge, Band 3). München-Paderborn-Wien (Verlag Ferdinand Schöningh) 1967. 310 S., kart. DM 32.-.

Das hier angezeigte Buch erfüllt in musterhafter Weise die Zielsetzung des Verf., einen Beitrag „zur Erhellung der Vorgeschichte der thomanischen Synthese des Liebesbegriffs“ zu leisten, dadurch „zugleich aber auch die Stellung Alberts des Großen in der mittelalterlichen Geistesgeschichte zu verdeutlichen“ (7). Die Darstellung zeichnet sich aus durch eine solide Kenntnis der ideen- und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, angefangen von der antiken griechischen Philosophie (Plato, Aristoteles, Neuplatonismus) über die patristische (Augustinus, Boethius, Ps.-Dionysius) und arabische Vermittlung (Avicenna, Averroes) bis zur Hochscholastik (mit Ausblicken auf die deutsche Mystik: Meister Eckhart, Johannes Tauler, und auf Nikolaus von Kues); durch exakte Begriffs- und Textanalysen, durch einen umfassenden Überblick über das umfangreiche Werk Alberts des Großen und nicht zuletzt durch Prägnanz und Verständlichkeit der Sprache. Die einschlägige Literatur ist nicht nur im Quellen- und Literaturverzeichnis erwähnt, sondern in der Untersuchung des Verf. auch gründlich verarbeitet. An ungedruckten Quellen werden ausgiebig verwertet: die *Summa de bono* Philipps des Kanzlers, die *Summa Rolands* von Cremona, die Sentenzenkommentare Hugos von St. Cher und Odo Rigaldis, die Dionysiuskommentare von Robert Grosseteste, Thomas Gallus (= von Vercelli), Ps.-Petrus Hispanus, schließlich die (nur in Auszügen veröffentlichte) *Summa de bono* des Albert-Schülers Ulrich von Straßburg. Ferner sind in die Untersuchung einbezogen: Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Johannes von Rupella, Bonaventura, Thomas von Aquino. Dem Verf. steht somit ein hinreichendes Textmaterial zur Verfügung. Die für die Untersuchung besonders wichtigen, aber bei Anfertigung und Veröffentlichung der Arbeit noch ungedruckten Kommentare Alberts: den (ersten) Kommentar zur Nikomachischen Ethik und den Kommentar zu *De divinis nominibus*, konnte Verf. nach den Editionsmanuskripten des Albertus-Magnus-Instituts zu Bonn bearbeiten. Mittlerweile liegen beide Werke in der meisterhaften Edition des genannten Instituts vor (Ed. Colon. XIV und XXXVII).

Die subtilen Untersuchungen des Verf. können hier nur in einem groben Überblick vorgestellt werden. Nach einer ersten, allgemeinen Bestimmung des Liebesbegriffs in der Psychologie Alberts (§ 1: 9–21) behandelt § 2 in gedrängter Kürze den „Begriff des Guten vor Albert“ (22–38): bei Plato, Aristoteles, Plotin, Proklus, Ps.-Dionysius, Avicenna, Averroes, Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, Philipp dem Kanzler, Alexander von Hales. § 3 untersucht den „Begriff des Guten bei Albert“ (39–106). Verf. behandelt zunächst (nach einem kurzen Hinweis auf Alberts früheste Schrift: *De natura boni*; vgl. 22) dessen erste systematische Darstellung in der *Summa de bono* (39–49), um dann die hier gefundenen Aspekte im übrigen Schrifttum Alberts im einzelnen zu verfolgen: Gottes Vollkommenheit, Gottes Gutheit als Kausalität, die Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott, den allgemeinen Begriff des Guten, die Gutheit als Transzendentalbegriff im Vergleich zum Seinsbegriff und zu den Begriffen der Einheit und Wahrheit; eine eingehende Behandlung erfährt der im Neuplatonismus mit dem Begriff des Guten unlösbar verbundene Begriff der Schönheit. Eine Zusammenfassung (98–100) der „leitenden Gedanken“ („Das Gute in seinem eigentlichen Begriff fällt für Albert mit der *causa finalis* zusammen“, 98) leitet zu einem Vergleich mit Ulrich von Straßburg und Thomas von Aquino über (100–105). § 4 entfaltet den „allgemeine(n) Begriff der Liebe“ (106–114). § 5: „Die ekstatische Neigung der Liebe“ (115–135). § 6: „Die Lehre von der Freundschaft“ in ihrer Bedeutung für die Theologie der Liebe (136–177). § 7: „Erkenntnis und Liebe im Zustand der Vollendung“ (178–211). § 8: „Die Liebe in der Trinität und in der Beziehung des Geschöpfes zur Trinität“ (212–226). § 9: „Die Tugend der Liebe“ (227–292): Natürliche Liebe und *caritas*,

die Lehre von der natürlichen Gottesliebe vor Albert, das Verhältnis der caritas zur natürlichen Neigung (Natur-Gnade-Problem), Nächstenliebe und Selbstliebe in der caritas, die Liebe als forma virtutum, Liebe und Lohnstreben, das Wesen der Liebe als Tugend. Ein Rückblick (293–300) faßt die Ergebnisse der Arbeit nochmals gut zusammen. Albert handelt in seinen verschiedenen Schriften mehrfach über die Liebe, „ohne jedoch je eine volle Systematik des Begriffs zu geben . . . Der einzige theologische Traktat über die Tugend der Liebe im Sentenzenkommentar ist vor den philosophischen Hauptwerken entstanden und vor allem ohne Kenntnis der vollständigen Nikomachischen Ethik. Das hat zur Folge, daß für den Begriff der Freundschafts- und Gottesliebe hier die Gedanken der theologischen Überlieferung der Vorzeit dominieren, wobei das augustinische *frui* im Vordergrund steht, schließlich daß die Ideen der Dionysiuschriften zwar nicht fehlen, aber doch die eingehenden Begriffsanalysen des Kommentars, den Albert wenig später ausarbeitet“ (293). Von einer eigentlichen Lehrentwicklung „in der Erklärung des Liebesbegriffs“ kann bei Albert wegen der Verschiedenheit der Ausführungen je leitenden Gesichtspunkte nicht gesprochen werden. Unterschiede zwischen den beiden Kommentaren zur Nikomachischen Ethik lassen sich nach dem Verf. dadurch erklären, daß der „zweite im Zug der Aristotelesparaphrase geschriebene Kommentar aus der Spätzeit (Alberts) die Dionysiuskommentare voraussetzt und . . . vielleicht deshalb stärker unter dem Einfluß neuplatonischer Gedanken (steht), die ihn gelegentlich vom Text abschweifen lassen und zu selbständiger Spekulation führen; er vermeidet hier aber auch Interpretationsfehler des 1. Kommentars. Eine gewisse Ungenauigkeit in den Begriffen, so wenn die Liebe einfach als ein Überfließen des Liebenden zum Geliebten hin bezeichnet wird, kann möglicherweise der i. a. weniger systematischen Art der Schriftkommentare und mancher anderer Schriften zugerechnet werden; es besteht aber auch die Möglichkeit, daß neuplatonische Ideen, etwa aus dem *Liber de causis*, Anregung zu solcher Ausdrucksweise geben“ (293 f.). Auf das Problem der *Summa theologica* (S. de mirabili scientia dei) geht Verf. S. 294 f. kurz ein. Was Alberts Beitrag zur Entfaltung der Lehre vom Guten und von der Liebe angeht, so urteilt Verf. abschließend: „Albert sucht anders als sein Schüler Thomas von Aquin nicht nach neuen Lösungen und Synthesen, sondern sammelt zunächst die ganze Fülle des von ihm großenteils erstmalig erschlossenen Materials. Durch die Anwendung ontologischer Begriffe vertieft er aber doch die Gedankenführung und bahnt so die in der Folgezeit ausgeprägten Theorien an. Besonders in der Erklärung des 4. Kapitels (aus) *De divinis nominibus* und der Freundschaftslehre der Nikomachischen Ethik liefert er der Folgezeit und vor allem seinem Schüler Thomas wesentliche Elemente für die Theorie der Gottesliebe als Freundschaft. Seine Gedanken in den genannten Kommentaren werden zwar an sich noch nicht für den theologischen Liebesbegriff ausgewertet“ (295), jedoch „ist seine Lehre von der Liebe im wesentlichen die Vorbereitung der Synthese des Aquinaten“ (300).

Der Leser wird dem Verf. für die umfangreichen Textmitteilungen in den Anmerkungen dankbar sein. Das gilt insbesondere für das nur handschriftlich überlieferte Quellenmaterial. Die Nachprüfung der Texte aus der *Summa de bono* Philipps des Kanzlers nach der vom Verf. benutzten Hs. Vat. lat. 7669 ergab jedoch eine so unverhältnismäßig große Zahl von Auflösungs- und Lesefehlern, daß dadurch das Vertrauen in die korrekte Wiedergabe der übrigen, nicht im einzelnen nachgeprüften handschriftlichen Texte stark erschüttert ist. Diese Unkorrektheit muß als ein erheblicher Mangel der sonst vorzüglichen Arbeit gekennzeichnet werden. Die wichtigsten Fehler seien im folgenden angeführt. Die Zeilenzählung bezieht sich jeweils auf die betreffende Anmerkung. Interpunktionsfehler sind nur dort vermerkt, wo es der Sinn erfordert. Zuvor sei noch darauf hingewiesen, daß es sich bei der genannten Hs. um ein gut durchkorrigiertes Exemplar handelt.

S. 35, Anm. 75, Z. 2: *illam* + *rationem*. – Z. 5: *actus*¹ + *indivisus* a *potentia marg.* – *potentia* (im Drucktext) + *secundum quod potentia superscr.* – Z. 7: statt *primus*, lies *primo*. – Ebd. Anm. 76, Z. 3: *enim* + *secundum*. – Komma hinter: *bonum*³ (statt hinter *est*). – Z. 5: statt *cetera*, lies: *alia*. – S. 36, Anm. 78, Z. 1:

Folioangabe muß lauten: Ib vb. – Z. 3: lies: Relinquit + enim. – Z. 5: streiche: in². Z. 6: statt dicitur, lies: dicit ens. – S. 188, Anm. 56, Z. 6: statt etiam, lies: de. – S. 234, Anm. 32, Z. 3: statt naturale, lies: utile. – Z. 4: Punkt hinter: diligentis. – Statt Deum, lies: Unde (ratio). – Z. 7: lies: caritatis. – S. 235, Anm. 35, Z. 2: statt nos, lies: nobis. – Z. 5 streiche: vel². – Statt intellectiva, lies: intelligentia. – Z. 7: diffusivum + esse. – Z. 8: statt diffusivum, lies: dignum. – Z. 9: statt quantum, lies: quoniam. – Z. 10: ita + duplex. – Ebd. Anm. 36, Z. 1: Folioangabe gehört hinter secundum. – Z. 7: Komma hinter: subiecto. – finem² + dico *marg.* – Ebd. Anm. 37, Z. 3: statt aliquo, lies: alio. – Statt quo, lies: quod. – Statt apud additum, lies: superadditum. – Z. 5: Komma hinter erroris; tilge: et. – S. 236, Anm. 37 (Forts.), Z. 1: est + in appetitu sequente cognitionem et aliud est *marg.* – Z. 2: statt idem, lies: se. – Ebd. Anm. 38, Z. 4: statt super² lies: supra. – Z. 7: streiche naturali *exp.* – Z. 11: statt intensionis, lies: infusionis (entsprechend ist auch die diesbezügliche Interpretation im Haupttext, S. 236, Z. 8 v. o.: „Die Anspannung . . .“ zu korrigieren). – Z. 12: gloriam + et. – Ebd. Anm. 39, Z. 1: statt Respondetur, lies: (Ad primum) respondendum est. – Z. 2: incorruptionis + sue (= suae). – Z. 3: streiche: ordo *exp.* – Z. 4: statt statutum, lies: supra dictum. – S. 246, Anm. 79, Z. 5: statt secundum, lies: propter. – Z. 6: statt unum, lies: minus. – Statt opponitur, lies: obicitur. – Z. 7: dilectione + proximi. – Statt responsum, lies: respondendum. – Ebd. Anm. 80, Z. 2: statt quam, lies: qui. – Statt iste, lies: ille. – S. 258, Anm. 141, Z. 2: streiche: divino . . . Deum (stammt aus der vorausgehenden Zeile der Hs.). – Statt i.e., lies: scilicet. – Z. 4: Komma hinter: finem¹ – Statt beatitudinem, lies: beatitudini. – Streiche: ita. – Ebd. Anm. 142, Z. 3: statt actualiter, lies: actuali. – Z. 5: statt etiam, lies: erit. – Ebd. Anm. 143, Z. 1: statt varietur, lies: numeretur (entsprechend im Haupttext zu korrigieren). – Z. 3: finis, + ergo idem motus. Praeterea, . . . – Z. 4: statt vero, lies: non. – Z. 6: statt exemplum, quod, lies: proximum, qui. – Komma hinter: aliqui. – Z. 7: statt Qui tamen, lies: quod cum. – Z. 8: proximum, + quid. – Streiche: non. – Z. 10: statt motus, lies: modus. – Statt dicit vulgaris, lies: dicitur vulgariter. – S. 259, Anm. 144, Z. 2 (und 6): statt opponitur, lies: obicitur. – Z. 3: statt determinata, lies: diversificata (entsprechend ist der Haupttext zu korrigieren). – Z. 5: statt ante, lies: cuius. – Z. 7: statt ante . . . quam, lies: aut . . . aut. – Z. 8: se, + et. – S. 262, Anm. 160, Z. 1: lies: equaliter sit imago Dei. – Ebd. Anm. 161, Z. 1: streiche: enim *exp.* – Z. 1/2: statt habitudine, lies: beatitudine. – S. 264, Anm. 174, Z. 1: lies: f. 99 vb. – S. 273, Anm. 217, Z. 4: propter + deum. – Z. 5: statt predicare, lies: predicatio. – Z. 6: statt sumitur, lies: invenitur. – Ebd. Anm. 218, Z. 3: statt subitudine, lies: in habitudine. – Z. 7: bonum,¹ + et. – Statt bonum,² lies: bona. – S. 277, Anm. 238, Z. 1: lies: f. 94 vb. – Ebd. Anm. 239, Z. 3: streiche: est.¹ – Z. 5: statt cum cognoscente, lies: sive cognoscere. – Statt eius, lies: erit. – Z. 7: statt tamen, lies: sive. – Streiche: Strichpunkt hinter: desiderium. – Z. 8: Komma hinter: eius.

Es muß jedoch angemerkt werden, daß diese Lesefehler die sachliche Richtigkeit der Interpretation in keinem der angeführten Fälle beeinträchtigt haben. Deshalb wird der wissenschaftliche Ertrag der Arbeit dadurch sachlich nicht gemindert.

Einige Druckfehler: S. 58, Anm. 91, Z. 3 v. u.: i.e. (statt: i.a.). – S. 59, Anm. 97, Z. 3: et (statt: er). – S. 88, Anm. 216, Z. 3: Si (statt: Sie); Z. 4: consequentem (statt: consequentum). – S. 113, Z. 22 v. o.: casus (statt: causus). – S. 115, Z. 17 v. o.: Es muß wohl heißen: Gegensatz (statt: Gegenstand). – Ebd. Anm. 2, Z. 4: ἐπιστρεπτικός (Setzerfehler). – S. 192, Z. 22: νοῦς (Setzerfehler). – S. 278, Z. 1: Ziel (statt: Ziele). – S. 291, Anm. 299, Z. 5 v. u.: praecipue (statt: praecipe). – S. 294, Z. 16: Es muß wohl heißen: Gottesliebe (statt: Gotteserkenntnis). Die entsprechende Anmerkung liefert zum Gesagten keinen Beleg.

Bonn

Hans Jorissen

Hermann Otto Schwöbel: *Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der Römischen Kurie im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses. 1330–1346.* (= Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit. 10) Weimar (Hermann Böhlau Nachfolger) 1968. XXVI, 490 S., DM 55.–

Das Buch, ursprünglich angeregt von E. E. Stengel, ist aus einer Dissertation hervorgegangen, die schon 1963 in Marburg vorgelegt wurde. Die etwa zehn Jahre, die von der ersten Konzeption bis zur Veröffentlichung verstrichen sind, haben es deutlich geprägt, allein schon darin, daß die bisherigen Forschungen, auch die ältere Literatur, in bemerkenswerter Vollständigkeit intensiv genutzt und verarbeitet wurde. Die dichte, faktengesättigte Darstellung zeigt zudem die intime Vertrautheit des Vf. mit den Quellen der behandelten Epoche. Die ursprüngliche Fragestellung, die zunächst dem kaiserlichen Bevollmächtigten Marquart von Randegg gegolten hatte, und sich erst im Laufe der Arbeit auf die allgemeinere Problematik der Rekonziliationsbemühungen Ludwigs des Bayern mit der Kurie in Avignon ausweitete, ist in der Organisation des Stoffes noch zu bemerken. Der Ansatz bei der Analyse der einzelnen Beratergruppen am Hofe des Bayern, der allein aus den unfruchtbaren abstrakten Streitigkeiten um die Bewertung der Persönlichkeit und Politik dieses Kaisers herausführen kann, wird aber nicht entschlossen verfolgt, da sich das Interesse des Vf. mehr und mehr der Frage zuwandte, wie die Formen des kanonischen Absolutionsprozesses, die den Verhandlungen zwischen Ludwig und den avignonesischen Päpsten den Rahmen gaben, den freien Spielraum für politische Entscheidungen und mögliche Kompromisse vorgeprägt und damit eingeschränkt haben, so daß das schließliche Scheitern der Rekonziliationsbemühungen weniger in den persönlichen Motiven der Verhandelnden gesucht werden könnte als in der (ungeeigneten) Form ihrer diplomatischen Kontakte.

Über wenige diplomatische Haupt-Aktionen des Mittelalters haben wir so vielfältige Zeugnisse wie über die Bemühungen des deutschen Herrschers, nach dem Eklat seiner Kaiserkrönung durch Senat und Volk von Rom 1328 und nach dem vergeblichen Versuch der Einsetzung eines franziskanischen Gegenpapstes (Nikolaus V.), mit den Päpsten in Avignon doch noch ins Reine zu kommen. Schw. wählt aus verständlichen Gründen den Weg, die Analyse unserer Hauptquellen, der Gesandtschaftsakten der kaiserlichen Bevollmächtigten (S. 40–158), von der eigentlichen Darstellung der Verhandlungen (S. 161–421) zu trennen. Das macht es zwar unvermeidlich, daß die einzelnen Phasen jeweils zweimal, in kritischer Quellenanalyse und in synthetischer Darstellung, behandelt werden, entlastet aber die Rekonstruktion des historischen Ablaufs von den diffizilen Problemen der historisch-philologischen Quellenscheidung.

Schw. geht von der These aus, die stets erneuten Anläufe zu Rekonziliationsverhandlungen seien von vornherein auf ein bedenkliches Gleis geschoben worden, als sich der Bayer schon sehr bald nach den ersten noch über die deutschen Fürsten laufenden Kontakten des Jahres 1330 vor die Forderung der Kurie gestellt sah, seine Lösung aus dem über ihn verhängten Kirchenbanne auf dem durch das kirchliche Recht vorgezeichneten Weg einer kanonischen Absolution zu erlangen, die naturgemäß Reue und Besserungswillen des Gemaßregelten voraussetzte und damit bei den umstrittenen theoretischen und praktischen Fragen der Politik den Kaiser in die Zwangslage brachte, durch Vorausleistungen seine ernststen Absichten und seine wahre Bußfertigkeit allererst zu beweisen, bevor überhaupt über päpstliche Reaktionen zu sprechen war. Schon H. S. Offler hat (DA 8, 1951), auf diese Sachlage die Diskrepanz zwischen den großen Zugeständnissen Ludwigs in seinen Prokuratorien für die Gesandten in den Jahren 1336 und 1341 und den wesentlich weniger weitgehenden Gesandtschaftsinstruktionen zurückgeführt und damit dieses alte Forschungsproblem aus der Unterscheidung von päpstlicher (Maximal-)Forderung, der in den Prokuratorien entsprochen werden mußte, und kaiserlicher Konzessionsbereitschaft, deren Grenzen in den Instruktionen abgesteckt wurden, neu beleuchtet. Schw. hält sich in diesem Punkt mit Recht an die wesentlichen Ergebnisse Offlers (vgl. aber die Modifikationen, z. B. S. 435–42).

Die minutiöse Darstellung der Verhandlungen im einzelnen ist ohne Frage das Hauptverdienst der gediegenen Studie (die u. a. zum ersten Male einen Hs.-Fund Stengels verwerten konnte; in einem von Schw. nicht näher bezeichneten Ms. der Landesbibliothek Kassel, das offenbar als ein Seitenstück zu Ms. jur. 25 derselben Bibliothek angesehen werden kann, hatte dieser „die Kopien zweier lateinischer ‚Procuratorien‘ Ludwigs d. B. gefunden, die sich . . . als die ursprünglichen Texte der notariellen Entwürfe von 1344 erweisen“ [S. 142]. Eine Edition dieser Stücke, die für den noch ausstehenden Band II, 2 der *Nova Alamannie* vorgesehen war, ist wohl noch von Schw. zu erwarten, der wesentliche Passagen bereits in den Anmerkungen abgedruckt hat). Drei Exkurse, von denen besonders die philologisch-kritische Analyse „Zur Filiation der überlieferten Prokuratorientexte“ (S. 461–74) wichtig ist, ein ausführliches Namen- und Sachregister (S. 479–90) und ein umfangliches Quellen- und Literaturverzeichnis vervollständigen das Buch.

Hier kann nicht die Darstellung Schw.s in ihre Verästelungen hinein verfolgt werden. Auf eine Einseitigkeit bei der Schilderung der Rekonziiliationsbemühungen Ludwigs, insbes. in den Jahren 1335–37, muß allerdings hingewiesen werden. Das Scheitern dieser Verhandlungen wurde bisher eindeutig im Zusammenhang der politischen Intervention des französischen Königs gesehen (vgl. S. 176, A. 10; 241 ff., 270 ff.). Schw. versucht nun, die Bedeutung dieser Demarche herunterzuspielen, indem er den Abbruch in erster Linie aus den Bedingungen der gewählten Prozedur zu erklären versucht. Durch eine verharmlosende Übersetzung der entscheidenden Sätze in einem Brief Benedikts verschiebt er bereits die Ausgangslage (S. 243 mit A. 267 f.; die in A. 267 zitierte Passage legt den Satz in A. 268 „super eodem tractatu, adhibitis oportunis cautelis et provisionibus, prout dominus ministraverit, procedatur“ eindeutig als Verzögerungsversprechen aus, so daß Schw.s Paraphrase, Benedikt habe erklärt, „unter der Beobachtung angemessener Vorsicht die Verhandlungen vor sich gehen zu lassen“ schon stark abschwächt. Von einer „erstaunlichen Festigkeit gegenüber Philipp VI.“ wird man gewiß in diesem Punkt nicht sprechen dürfen. Vgl. dann noch weitergehend S. 245, 262 u. ö.). Darüber hinaus ist an Vf. die Frage zu stellen, inwiefern er den Charakter seiner Quellen als diplomatischer Akten und Kanzleierzeugnisse methodisch immer ernst genug genommen hat. Die dort vorgetragenen Begründungen werden von ihm oft allzu gutgläubig als die persönlichen Motivationen der Handelnden angesetzt, ein gewiß auch für das Mittelalter nicht unproblematisches Verfahren. Der Ausfall fast aller politischen Analyse der Ereignisse und ein bloßes Abstellen auf die Schwierigkeiten der Prozedur allein erklärt doch zweifellos nicht hinreichend den Abbruch der Verhandlungen 1337 und die neuen Wege, die Ludwig 1337/38 gegangen ist. So wenig erfolgreich die Bemühungen dieser Jahre im Hinblick auf ihr Ziel, die Absolution, auch gewesen sein mögen, 1338 wurde reichsrechtlich eine Klärung erreicht, die ganz gewiß nicht im Interesse der Kurie lag. Nun ist dieser letzte Punkt gewiß auch für Schw. unstrittig, es fragt sich aber, ob er in der Fixierung seines Blickes auf die Verhandlungsformen nicht doch den politischen Verhandlungsspielraum der Kurie zu gering einschätzte. Wenn er einmal (S. 432) die Alternative aus der Sicht Ludwigs als „Unterwerfungsfrieden“ oder „Ausgleichsfrieden“ beschreibt, so ist ja auch für die Kurie nicht von vornherein die zweite Möglichkeit durch das gewählte Verfahren ausgeschlossen. Daß die kuriale Verbindung von Approbations- und Vikariatstheorie dem römischen König und Kaiser gegenüber, wie sie Johann XXII. energisch formuliert und verfolgt hatte, auch unter Benedikt XII. nicht mehr in Frage gestellt werden sollte, war das eigentliche Hindernis einer Einigung. Erst die unbefangene Diplomatie Karls IV. sollte dann faktisch (aber auch nicht ausdrücklich) eine Entscheidung dieser Streitfrage gegen die Kurie herbeiführen.

In der Behandlung der verschiedenen Beratergruppen am Hofe Ludwigs d. B. gebraucht Schw. häufiger das Schema, die „radikalen Theoretiker“ oder „fremdländischen Ideologen“ auf der einen Seite den „deutschen Realpolitikern“, „politischen Realisten“ und „kanonistisch gebildeten Reichsrechtsdenkern“ auf der anderen Seite gegenüberzustellen (vgl. z. B. S. 18 ff., 22, 173, 278, 424). Nun wird man gewiß den Einfluß der Minoriten und den des Marsilius (die jedoch nicht in eine Linie

gebracht werden dürfen) von dem der Helfer in den Rekonziliationsverhandlungen unterscheiden können, es fragt sich aber, ob die angeführten Kategorien zu einem Verständnis der Auseinandersetzungen am Hofe hinreichen. Durchaus konnten die Wortführer der Minoriten auch Argumente der kanonistisch gebildeten Reichsrechtsexperten aufnehmen (wie es etwa Okkham getan hat), und andererseits hat sich auch die luxemburgische Partei bei den Ereignissen des Jahres 1338 nicht abseits gestellt. Wenn die von den Minoriten postulierte Politik gegenüber dem Häretiker auf dem Stuhl Petri etwa mangels politischer und militärischer Macht nicht realisierbar war, so hatten doch auch die Verhandlungen der „Realpolitiker“ nicht zum Erfolg geführt. Beide Konzeptionen standen für Ludwig zur Wahl, und er hat auch auf beiden Wegen versucht, sich aus seiner verfahrenen Situation zu lösen. (Neben den von Schw. dargestellten Verhandlungen wären die Konzilspläne von 1334, die Ständetagspolitik und das englische Bündnis 1338/40 und schließlich der coup in der Tiroler Frage als Alternativ-Aktionen deutlicher zu konturieren.)

Die eigentliche Bedeutung dieser Auseinandersetzung scheint mir auch weniger in dem Kampf zwischen radikaler Theorie (so radikal war Okkams Theorie gar nicht, und Marsilius gewann auch in der Maultaschaffäre seinen Einfluß nicht zurück, den er 1328 kurz auf Ludwigs Politik hatte nehmen können) und pragmatischer Jurisprudenz. Letzten Endes waren alle diese Experten darauf angewiesen, die von ihnen vorgeschlagene Politik juristisch abzusichern und zu begründen. Bis zu seinem Tode 1340 stand den Minoriten etwa in Bonagrata von Bergamo ein Jurist zur Verfügung, der sich gewiß mit Marquart von Randegg messen konnte und der auch im Jahre 1338 (um es vorsichtig auszudrücken) einen sichtlichen Einfluß auf reichsrechtlich relevante Erklärungen des Hofes gewann. Wichtiger als die nicht qualitativ zu fassenden Differenzen zwischen den Beratergruppen dürfte also das gemeinsame Moment aller dieser Berater sein, die Tatsache, daß sie alle Experten waren, „periti“, wie sie die zeitgenössische politische Theorie nannte. Daß die politischen Handlungsalternativen sich auf verschiedene, jeweils universitär gebildete, juristisch argumentierende Expertengruppen beziehen läßt, ist das eigentlich Auffällige an diesen Auseinandersetzungen des 14. Jhs. Damals waren es vor allem die Kanonisten, die das Gewicht der Juristen in der Politik, wie es heute noch zu beobachten ist, repräsentieren (während die Legisten etwa für die oberitalienischen Kommunen eine wichtigere Rolle spielten). Darin ist Schw. durchaus recht zu geben, aber es sind die Juristen auf beiden Seiten.

Ein weiteres Moment soll noch angedeutet werden. Die Form des kanonischen Absolutionsprozesses, die für die Verhandlungen so merkwürdig ungeeignet scheint, ist nicht zufällig. Mit der Durchbildung der Primatsvorstellung zum universalen, monarchischen Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs in der Kirche und in der Christenheit war die Juridifizierung des Kirchenbegriffes so weit fortgeschritten, daß sich selbst der frühere Magister der Theologie Jacques Fournier als Papst Benedikt XII. nicht aus der rein juristischen Betrachtung zu befreien vermochte. Daß diese Tendenz nicht zwangsläufig war, könnte eine Analyse der zeitgenössischen Theorie und Frömmigkeitsgeschichte zeigen, daß sie andererseits erst im sog. großen Schisma am Ende des 14. Jhs. ihre politische Bedeutung weitgehend verlor, zeigt die historische Mächtigkeit dieser Entwicklung.

Mit diesen Bemerkungen sollte auf die Dimensionen hingewiesen werden, in welche die von Schw. so eingehend und differenziert nachgezeichneten Geschehnisse ablaufen. Der Respekt, den seine bedeutende Leistung abnötigt, konnte und sollte damit nicht geschmälert werden.

Berlin

Jürgen Miethke

Reformation

Johannes Zeschick OSB: Das Augustinerchorherrenstift Rohr und die Reformen in bairischen Stiften vom 15. bis zum 17. Jahrhundert (= Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung Nr. 21). Passau (Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung) 1969. XXIII, 142 S., 4 Abb., kart. DM 19.—.

Die Geschichte der regulierten Chorherrenstifte begegnet seit einiger Zeit wieder einem größeren Interesse der Kirchen- und Landeshistoriker. Handelt es sich hier doch um zahlreiche, wenn auch meist nicht allzu starke Gemeinschaften, die Seelsorge und wissenschaftliche Bemühungen, Chorgebet und *vita canonica* miteinander verbanden und für das flache Bauernland die religiös-geistlichen Mittelpunkte darstellten. In dem beständigen Auf und Ab der Geschichte des religiösen Lebens waren auch diese Stifte zeitweilig einer gründlichen Neubesinnung auf ihre Aufgaben, einer umfassenden Reform, bedürftig. Sie ging von einzelnen Zentren aus und wirkte sich in großen Reformwellen auf weitere Stifte aus. Es gelingt der vorliegenden Arbeit, die niederbayerische Kanonie Rohr als solches, und zwar sekundäres Reformzentrum nachzuweisen, das selber über Indersdorf den Geist der Raudnitzer Reform übernahm und weitergab. Dabei wird sichtbar, daß einige landläufige Vorstellungen von dem absoluten Eigenleben dieser nicht durch Kongregationen und ähnliche Einrichtungen zusammengeschlossener Stifte nicht zutreffen. Es gibt gemeinsame Entwicklungslinien, weit über Landes- und Diözesangrenzen hinaus, durch die Übernahme von Statuten und die Verschickung von Chorherren zur Einübung in das reformierte Leben – die Parallele zur gleichzeitigen Reformbewegung der Benediktiner fällt in die Augen. Dies zu belegen halfen dem Verf. zahlreiche Handschriften der verschiedenen Stifte in- und außerhalb Bayerns, Handschriften, die wie die Dresdener F 172^b weit außer Landes gekommen sind.

Die Darstellung reicht von der grundlegenden Visitation von 1438 über die Blütezeit Rohrs gegen Ende des 15. Jhs., über die Wirren der Reformation, die Konsolidierung des Stiftes im Zeitalter der tridentinischen Reform und die Schrecken des Dreißigjährigen Krieges bis zu der zweiten Niederbrennung Rohrs durch die kaiserlichen Truppen im Jahre 1646 und schließt mit einem kursorischen Ausblick bis zum Ende des 17. Jhs. Neben den eigenen Schicksalen stehen die Ausstrahlungen des Stiftes, das schon im letzten Viertel des 15. Jhs. und wiederum in der tridentinischen Reform ein „seminarium Praelatorum“ war. Von überallher werden Chorherren aus Rohr als Pröpste postuliert. Der Kreis geht von Augsburg (St. Georg) über Rottenbuch und Schlehdorf bis Herrendiemsee und Reichenhall (St. Zeno) und schließt St. Mang in Regensburg und kleinere Kanonien mit ein. Die Wiedererweckung des pastoralen Eifers führte auch zu zahlreichen neuen Kirchbauten in den inkorporierten Pfarreien. Daß auch Wissenschaft und Bildung ihren Platz in Rohr innehatten, dafür zeugt der Besitz einer Handschrift des Nibelungenliedes und der Briefwechsel des Propstes Wolfgang mit Reudlin. Nach 1540 dringt der Geist der Reformation ein. Im ganzen verlassen in 30 Jahren acht bis zehn Chorherren die Kanonie, und noch 1559 besitzt keiner der Chorherren einen katholischen Katechismus und versieht ein lutherischer Schulmeister den Chordienst, freilich nicht die Unterweisung der Kinder zu den Sakramenten. Über die schwere Zeit half nur die Regeltreue der übrigen Chorherren, die nach dem Verf. keineswegs die Abwertung als Formalismus verdient. Die positive Einschätzung des bayerischen Staatskirchentums (G. Pfeilschifter) erfährt auch hier ihre Bestätigung. Der Dreißigjährige Krieg bricht als gewaltige Katastrophe über ein wohlgeordnetes und blühendes Stift herein. Noch 1630 sind bei der Neubesetzung der Propstei 16 wahlberechtigte Kapitularen anwesend. Aber vier Jahre später muß der Propst für das Mahl anläßlich seiner Benediktion selber für sich und seine Begleitung das Essen nach Regensburg mitbringen und im Stift muß der letzte Rest der Kirchenzier verkauft werden.

Die in einem eigenen Abschnitt die Ergebnisse zusammenfassende Arbeit ist ein gutes Paradigma für die monographische Behandlung einzelner Stifte und Klöster. Der Verf. weiß, daß erst nach Erstellung vieler ähnlicher Arbeiten ein abschließendes Urteil, etwa auch über die Geschichte des bayerischen Staatskirchentums gegeben werden kann. Zur Geschichte Rohrs wird man nicht mehr viel Neues beitragen können. Es fällt auf, daß der Verf. bei den zahlreichen eingesehenen Handschriften aus der Bayerischen Staatsbibliothek die Pollinger (clm 11723) übersah, die von dem Pollinger Crispinian (Kager) 1473 in Rohr geschrieben wurde. Von seinem sonst sehr besonnenen Urteil, das gegen Schlagworte ein gesundes Mißtrauen beweist (z. B. S. 42 zu „dilapidator“), hätte man S. 38 eine andere Formulierung erwartet als „das Hexenwesen hatte einen solchen Umfang angenommen“. Die Geringschätzung der Arbeit des Kardinals Branda (S. 7 A. 6), der ja neben der Reform auch mit der Hussitenpredigt beauftragt war, scheint nicht ganz gerecht. Am gleichen Tag, an dem der Kardinal die Statuten für Rebdorf und drei weitere Stifte erließ, schrieb er auch die Reformbestimmungen für Pillenreuth, von seiner Tätigkeit in der Mainzer Diözese ganz zu schweigen.

Gröbenzell

Hermann Tüchle

Probeartikel zum Sachregister der Weimarer Lutherausgabe (Abt. Schriften): Luther: Sol, Ratio, Erudio, Aristoteles. Im Auftrag der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers unter der wissenschaftlichen Leitung von Heiko A. Oberman bearb. v. Mitarbeitern der Abteilung „Register“ am „Institut für Spätmittelalter und Reformation“ in Tübingen (= Sonderdruck aus „Archiv für Begriffsgeschichte“ Band XIV, Heft 2 und Band XV, Heft 1). Bonn (Bouvier Vlg.) 1971. S. 172–265, 7–93., kart. DM 9.–.

Das seit langem geplante Register zur WA hat eine wechselvolle Geschichte gehabt. Ursprünglich war G. Buchwald mit der Ausarbeitung des Registers betraut worden. 1948 erschien als Band 58, 1. Teil der WA ein Registerband, der zahlreiche Belege von Luthers Aussagen über seinen äußeren und inneren Werdegang sowie über seine persönliche Stellung zur Umwelt, aber auch Personen- und Ortsnamen verzeichnete. Die Anlage und die Durchführung von Buchwalds Register haben dann manche Kritik gefunden. Nach reiflichen Überlegungen hat sich die Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers entschlossen, Buchwalds Register nicht weiter zu veröffentlichen, da die Grundsätze dieses Registers angesichts des heutigen Standes der Lutherforschung nicht mehr akzeptabel seien und ein unzureichend aufgebautes Register vor allem im Blick auf jüngere Wissenschaftler zu ungunsten Fehlentwicklungen führen könne. Andererseits ist das Fehlen eines größeren Registers zu Luthers Werken von vielen Seiten auf das lebhafteste bedauert worden. Die Register der Walchschen und der Erlanger Ausgabe können nicht einmal als eine „erste Hilfe“ angesehen werden.

Was kann und soll ein Register zu den fast 70 Bänden der WA, Abt. Schriften, leisten? Jeder Versuch, einen Plan für ein derartiges Register aufzustellen, steht vor fast unüberwindlichen Schwierigkeiten. Falls sämtliche Fundorte auch nur der wichtigeren Begriffe – Namen sollten in jedem Fall vollständig verzeichnet werden – geboten werden, wird der Umfang so groß, daß mit einem solchen Register kaum noch zu arbeiten ist. Andererseits läuft jede Auswahl Gefahr, subjektive Entscheidungen zu treffen. Die Frage, welche Begriffe und welche Fundorte wirklich wichtig sind, ist nicht immer sicher zu beantworten. Die Anforderungen, die von der Forschung an ein solches Register gestellt werden, werden sich im Laufe der Zeit ändern. Die Anlage eines solchen Registers muß darum möglichst unabhängig von bestimmten Richtungen der Luther-Interpretation sein. Im übrigen zwingt der Umfang der WA zu einer Auswahl schon der Stichwörter.

Im Tübinger „Institut für Spätmittelalter und Reformation“ hat man 1961 mit den Vorarbeiten für ein Register begonnen. Neben den vorgesehenen Registern der Bibelstellen, der von Luther zitierten Schriftsteller, dem Ortsregister und dem Per-

sonenregister ist besondere Sorgfalt auf die Vorbereitung des Sachregisters verwandt worden. Man beschloß, für die Registrierung noch einmal alle Bände der WA durchzuarbeiten. Bis 1969 sind 21 Bände der WA für das Register exzerpiert worden. Auf der Grundlage dieser Vorarbeiten sind nunmehr im Probeartikel vier Schlagwörter behandelt worden. Man erhofft sich von der Öffentlichkeit förderliche Kritik, um gegebenenfalls die Methodik des Registers noch zu verbessern.

Das Hauptproblem bei dem Sachregister ist die Gliederung bei den einzelnen Schlagwörtern. Sie ist hier im wesentlichen nach systematischen Kategorien vorgenommen worden, innerhalb der Untergliederungen jedoch teilweise auch nach historisch-genetischen Gesichtspunkten; das letzte gilt vornehmlich für die Artikel Ratio und Aristoteles. Was die endgültige Länge der einzelnen Artikel betrifft, so ist noch alles offen. Die Probeartikel sind außerordentlich umfangreich: Sol umfaßt in Band XIV S. 177–191; Ratio S. 192–265; Erudio in Band XV S. 7–50; Aristoteles S. 51 bis 93. Das Material aus den Jahren 1509–1522 ist vollständig herangezogen, aus dem späteren Schrifttum hauptsächlich die große Galaterbrief-Vorlesung, aber auch eine Reihe anderer Schriften sowie im Blick auf den Artikel Ratio noch die besonders wichtige Disputation *De homine* (1536).

Jeder Artikel hat zunächst einen „Vorspann“ (Einleitung), wo knapp einige Hinweise auf die wichtigsten Bedeutungsnuancen sowie auf die Gründe für die Gliederung gegeben werden. In den einzelnen Registerartikeln sind die Belege fortlaufend numeriert. Am Fuße jedes Beleges ist neben dem Fundort in der WA auch das Abfassungsjahr der betreffenden Schrift, aus welcher der Beleg stammt, genannt, außerdem ist gegebenenfalls vermerkt, ob es sich um eine Nachschrift („N“) oder um eine Bearbeitung durch einen fremden Autor („B“) handelt. Der Druck ist außerordentlich klar und übersichtlich.

Die Anlage wie die Gliederung der vorgelegten Artikel bieten ein Höchstmaß an Präzision bei der Erfassung der verschiedenen Bedeutungsnuancen. Was die Sprache der Begriffe angeht, so kann sie in den Fällen, wo deutsche und lateinische Termini nebeneinander begegnen wie bei Ratio/Vernunft, auch nur deutsch und lateinisch sein; so hat man sich hier auch mit Recht entschieden. Die knappen Hinweise auf die Begriffsgeschichte sind zureichend. Wünschenswert ist freilich, daß im „Vorspann“ auf besonders wichtige Textkomplexe aufmerksam gemacht wird. Dadurch würde gerade im Blick auf die Tatsache, daß bei Luther häufig Äußerungen aus bestimmten, einzelnen Anlässen begegnen, eine Hilfe für die Heraushebung besonders wichtiger Aussagen gegeben.

Bei allen vier Artikeln ist die Untergliederung durchweg gelungen. Freilich hat man der Schwierigkeit, die durch die Auseinanderreißung längerer Textzusammenhänge auf Grund verschiedener Bedeutungsnuancen entsteht, nicht immer genug Rechnung getragen. In dem von Karl-Heinz zur Mühlen bearbeiteten Artikel Ratio gilt dies vor allem im Hinblick auf Luthers wichtige Ausführungen in der Disputation *De homine* (1536; WA 39 I, 175–177). Entsprechend der systematischen Untergliederung des Sachregisters sind die einzelnen Belege verschiedenen Zusammenhängen eingeordnet, und zwar: (Ratio) WA 39 I, 175, 9 unter Nr. 8; 175, 11, 16 unter Nr. 112; 175, 20, 22 unter Nr. 113; 175, 24 unter Nr. 208 und 288; 176, 15 unter Nr. 148; 176, 25 unter Nr. 20; 176, 27 unter Nr. 54; 177, 13 unter Nr. 114; (Rationale) 175, 4 unter Nr. 406. Hier sollten mindestens Querverweise gegeben werden. Noch besser wäre es, wenn an einer Stelle ein größerer Zusammenhang zitiert werden könnte. Auch könnte in vermehrtem Maße bei bestimmten Belegen auf andere Unterabschnitte der Gliederung verwiesen werden, um die manchmal kaum zu unterscheidenden Bedeutungsnuancen in ihrer inneren Zusammengehörigkeit deutlich werden zu lassen. Vor welchen Schwierigkeiten der Bearbeiter hier stand, kann man freilich daraus ersehen, daß allein das Inhaltsverzeichnis des Artikels Ratio über 3 Seiten umfaßt. Die anderen Bearbeiter – Werner Bohleber für Sol, Heiko Jürgens für Erudio und Gottfried Rokita für Aristoteles, Aristotelicus, Aristotelicotatos, Aristoteleskunst – hatten hier vergleichsweise geringere Probleme zu bewältigen.

Grundsätzlich, so scheint es, befindet man sich bei der Arbeit am Register auf dem einzig möglichen Weg. Allerdings stellt sich die Frage nach dem Umfang und den zu erwartenden Kosten des Sachregisters. Für den endgültigen Druck sollte man in manchen Fällen auf die vollständige Wiedergabe des jeweiligen Textes verzichten und nur den Fundort angeben. Auch so wird der Umfang schon ungemein groß werden. Deshalb ist zu überlegen, ob man nicht nur eine begrenzte Zahl wichtiger Begriffe in das Sachregister aufnehmen und die Registerartikel jeweils in einer eigenen Lieferung ausgeben sollte. Für die Auswahl der Stichwörter bedürfte es dann freilich noch einer sorgfältigen Planung.

Im ganzen kann man das „Institut für Spätmittelalter und Reformation“ nur dazu beglückwünschen, daß die Vorarbeiten für das Register zur WA so weit gediehen sind, daß in hoffentlich nicht zu ferner Zeit mit dem endgültigen Druck der ersten Registerartikel begonnen werden kann.

Hamburg

Bernhard Lohse

John M. Headly (Hrsg.): *The Complete Works of St. Thomas More. Volume 5: Responsio ad Lutherum, Part I-II.* New Haven/London (Yale University Press) 1969. Bd. I: XIII, 711 S., geb. Bd. II: VII, S. 715–1036, geb. I u. II S. 270.–

Der Kanzler Thomas Morus, den Heinrich VIII im Jahre 1534 wegen seines Widerstandes gegen die Suprematsakte und wegen seiner Ablehnung der Politisierung der Kirche hinrichten ließ, hat immer wieder das Interesse der Historiker und Kirchengeschichtler hervorgerufen. Durch die Verbindung mit dem englischen Reform-Katholizismus des beginnenden 16. Jahrhunderts, wie er durch die Namen John Colets oder des Erzbischofs Warham verkörpert wird, und auf Grund seiner persönlichen Freundschaft mit Erasmus von Rotterdam gehört Thomas Morus – und das offenbart nicht nur sein bekanntestes Werk, die „Utopia“, – zu den bedeutsamsten Gestalten im Umbruch vom Mittelalter zur Reformation und Neuzeit und ist in diesem universalen Sinne jüngst gewürdigt worden vor allem durch das große Werk von Germain Marc'Hadour, *L'Univers de Thomas More* (Paris 1963).

Die vorliegende Ausgabe von John M. Haedley macht ein Werk des Thomas Morus neu zugänglich, das nur auf dem Hintergrund des englischen und europäischen Reform-Katholizismus des 15. und 16. Jahrhunderts verstanden werden kann; die „*Responsio ad Lutherum*“ vom Jahre 1523. In dieser Schrift erhebt sich zum ersten Male die Stimme derjenigen Kreise, die eine Reform der Kirche bejahten, aber Luthers Weg entschieden ablehnten. Insbesondere Luthers Traktat „*De captivitate Babylonica* . . .“ (1520) erschien diesen Kreisen eine Unmöglichkeit, wie denn Thomas Morus an diesem Traktat mit seiner Kritik an Luther besonders einsetzt. Es sind insbesondere drei Problemkreise, die Thomas Morus an Luther kritisiert: 1. Die Tatsache, daß Luther so deutlich die Offenbarung Gottes mit der hl. Schrift identifiziert (vgl. in der vorliegenden Ausgabe vor allem I, S. 85, 5–108, 3). 2. Die angebliche Unklarheit, wie die Gnade Gottes und die Verantwortlichkeit des Menschen zu verbinden sind (I, S. 235, 1 ff.) 3. Die Behauptung, Luthers Ideen führen zu einem Umsturz auf allen Gebieten (I, S. 685, 1 ff.).

Thomas Morus stimmt in diesen und anderen Vorwürfen mit der Kritik John Fisher's an Luther (1521) und vor allem mit Erasmus von Rotterdam und dessen Hauptschrift gegen Luther „*De libero arbitrio*“ (1524) überein. Freilich will auch in Ergänzung bedacht sein, wie stark z. B. die *Schriftauffassung des Thomas Morus mit der Schriftlehre der Täufer und Spiritualisten des 16. Jahrhunderts übereinstimmt*, vgl. etwa die Aussage: „In corde igitur, in ecclesia Christi manet inscriptum verum evangelium Christi: quod ibi scriptum est ante libros evangelistarum omnium“ (I, S. 100, 24–27).

Die historischen Zusammenhänge sind in der vorliegenden Ausgabe ausschnittsweise im 2. Teil in einem gesonderten Band in der „Introduction“ (S. 715–847) enthalten, der außer dieser Einleitung noch einen Kommentar (mit den Textbelegen) und einen Index enthält. Leider sind die Zusammenhänge des Thomas Morus

mit der Reformtheologie des Erasmus und John Colets nicht ausführlich behandelt worden, wobei für John Colet die gediegenen Editionen von LUPTON, die jetzt auch wieder in Nachdrucken vorliegen, eine gute Grundlage geboten hätten. Den Kommentar mit den Stellen-Belegen hätte man sich nützlicher am unteren Rande der Seiten des ersten Bandes (unter dem eigentlichen Text) vorgestellt. Die englische Übersetzung, die im ersten Band jeweils parallel zum lateinischen Text der Responso abgedruckt ist, hat sehr gediegen Schwester Scholastica Mandeville angefertigt.

Marburg/Lahn

Ernst-Wilhelm Kohls

Wilhelm Borth: Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht (= Historische Studien H. 414). Lübeck und Hamburg (Matthiesen) 1970. 184 S., kart. DM 26.–.

Die Anfänge der Reformation werden in dieser Arbeit „vor allem als rechtlich-politisches Problem“ angegangen. Der Nachdruck liegt dabei auf der rechtlichen Seite. Die politischen Fragen werden dagegen nicht so ausführlich berücksichtigt. Z. B. werden die Auswirkungen der europäischen Politik auf die Reformation – etwa der Gegensatz zwischen Franz I. und Karl V. oder die Verhältnisse in Spanien am Anfang der zwanziger Jahre – nur gelegentlich oder auch gar nicht erwähnt. Auch die Spannungen zwischen der kaiserlichen Gewalt und den Forderungen der Stände werden nicht immer in ihrem Gewicht berücksichtigt, das sie für die Luthersache besaßen. Die rechtliche Seite erfährt dagegen erhebliche Aufhellungen, weil der Verfasser die Probleme in das Spätmittelalter zurückverfolgt und aufzeigen kann, daß das im 16. Jahrhundert bezeugende Verhältnis von Staat und Kirche dort bereits vorgezeichnet war. Benutzt werden lediglich gedruckte Quellen, die allerdings recht umfassend herangezogen werden. So weist der Verfasser z. B. nach, daß es für den Protest Friedrichs des Weisen gegen die Publikation der Bannandrohungsbulle durch Eck in Kursachsen ohne obrigkeitliche Genehmigung bereits spätmittelalterliche Vorbilder gibt. Friedrich ist auch nicht der einzige gewesen, der gegen das Vorgehen des Ingolstädter Professors Widerspruch einlegte – auch die bayrischen Herzöge haben dies getan. Erwünscht ist auch die Klärung der rechtlichen Seite des Wormser Ediktes. Borth zeigt, daß Kalkoff und Paulus den Kern der Sache verfehlten, als sie die rechtliche Ungültigkeit bzw. Gültigkeit behaupteten. Das Wormser Edikt ist nichts anderes als ein kaiserliches Mandat, das nur dadurch ins Zwielicht geriet, daß der Kaiserhof aus Gründen politischer Opportunität mit den Ständen darüber Verhandlungen führte, die die rechtliche Gültigkeit der im Namen des Kaisers ausgesprochenen Acht aber nicht berührten. Der Verfasser endet mit dem Regensburger Konvent, weil hier „die Luthersache von einer reichsrechtlichen Angelegenheit zu einer primär ‚einigungsrechtlichen‘ Frage geworden“ sei: Das Reich hat die kirchliche Einheit weder bewahren noch wiederherstellen können. Es beginnt nun das Zeitalter der konfessionellen Bündnisse. Wenn man auch sagen muß, daß noch nach 1524 Versuche zur Einigung gemacht wurden, so kann doch zugestanden werden, daß das erste konfessionelle Bündnis einen tiefgreifenden Einschnitt hervorgerufen hat.

Bei der Benutzung der Literatur hätte mehr Sorgfalt walten können. Z. B. sollte für die Luther-Biographie nicht mehr Köstlins Werk in der 4. Auflage von 1889, sondern in der 5. von 1903 (überarbeitet von Kawerau) benutzt werden. Auch diese ist ja anerkanntermaßen schon betagt genug! Über etliche Lücken der Darstellung ist man überrascht. Z. B. wird Baintons These, die 1958 (!) geäußert wurde, Luther habe in Worms 1521 nicht als gebannt gelten können, weil die Bannbulle nicht von Alexander publiziert worden sei, nicht erwähnt. Lediglich von der Bannandrohungsbulle ist die Rede, als sei sie das letzte Wort Roms gewesen. Auch die Arbeiten von Gerhard Hennig über „Cajetan und Luther“ von 1966, von Kurt-Victor Selge über die gleiche Frage im Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung von 1969 oder von mir über die römische Kurie und die Reformation 1523–1534 aus demselben Jahr blieben dem Verfasser offenbar unbekannt. Mit ihrer Hilfe hätte

hier und da eine Überinterpretation der Quellen vermieden werden können. So wird z. B. die kuriale Politik vom April 1524 ab als grundsätzlich gewandelt hingestellt. In Wahrheit hat Rom pragmatisch gehandelt und sich schon vor den Erfahrungen des 3. Nürnberger Reichstages beweglich auf die neue politische Lage einzustellen versucht. Auch bei den Urteilen über Miltitz, der in ein recht günstiges Licht gerückt wird, hätte man mehr Differenzierungen gewünscht. So wird z. B. das Stillhalteabkommen nicht erwähnt, durch das der römische Sondergesandte sicher die kurialen Anweisungen überschritt. Nicht alle Einzelheiten sind zuverlässig, und ein Hang zur Formalisierung läßt sich nicht übersehen. Jedoch möchte man an vielen Stellen das Gespräch mit Borth aufnehmen, was zeigt, daß sein Ansatz trotz aller Wiederholungen von Bekanntem die Diskussion und die Erkenntnis dieses geschichtlichen Abschnittes zu erhellen vermag.

Erlangen

Gerhard Müller

Valerandus Pollanus: *Liturgia Sacra* (1551–1555). Hrsg. v. A. C. Honders (= *Kerkhist. Bijdragen* I) Leiden (Brill) 1970. 270 S., geb. Gld 56.-.

Unter den Agenden des 16. Jahrhunderts nimmt die durch Martin Bucer für Straßburg erstellte schon allein deswegen eine hervorragende Stelle ein, weil sie über Calvins Genfer Ordnungen auf die gesamte reformierte Kirche eingewirkt hat; zugleich aber sind zahlreiche direkte Übernahmen und Bearbeitungen des Straßburger Kirchenbuches nachweisbar. Zu ihnen zählt die Bearbeitung des Valérand Poulain, die uns in vier Versionen aus den Jahren 1551 bis 1555 bekannt ist. In der vorliegenden Textausgabe werden vollständig wiedergegeben die erste lateinische Fassung aus dem Jahr 1551, mit der Poulain Einfluß auf die Reformation in England genommen hat, und in paralleler Anordnung des Textes die ein Jahr später erschienene französische Form, die für seine Wallonische Flüchtlingsgemeinde in Glastonbury bestimmt war. Die Änderungen der beiden während seiner Frankfurter Gemeindeführung veranstalteten lateinischen Ausgaben aus den Jahren 1554 und 1555 sind in einem Apparat übersichtlich angeordnet oder vollständig abgedruckt, sofern sie neue Stücke gegenüber dem älteren Text enthalten, so daß wir zum ersten Mal die charakteristischen und einflußreichen liturgischen Arbeiten von Poulain in einer Ausgabe vor uns haben. Die kirchengeschichtliche Bedeutung von Verfasser und Werk, für das neben dem Straßburger auch das Genfer Vorbild nachgewiesen wird, und das in den Niederlanden, Schottland und Deutschland nachwirkte, wird einleitend gewürdigt. Es bleibt zu wünschen, daß diese vorzügliche Textgestaltung und Edition eines wichtigen liturgiegeschichtlichen Textes in den *Kerkhistorischen Bijdragen*, deren ersten Band wir hier zu begrüßen haben, beibehalten und fortgesetzt wird.

Bornheim-Merten

H. Faulenbach

Christopher Hollis: *Die Jesuiten. Söhne des Heiligen Vaters*. Aus dem Englischen von Stephan Zickler. Hamburg (Hoffmann und Campe) 1970. 310 S., geb. DM 25.-.

Die Jesuiten sind offensichtlich immer noch so attraktiv, daß man über sie Bücher schreibt und in andere Sprachen übersetzen läßt. Das Original (*A History of the Jesuits*, London 1968) ist eine amüsante, mit kritischem Wohlwollen geschriebene Story – etwa im Stil von Fülöp-Miller – mit manchen Rückblenden (bis zur Konstantinischen Wende und in die Zeit der Kreuzzüge!) und geistreichen Exkursen. Das Ergebnis ist eine etwas lückenhafte und ziemlich subjektiv gefärbte Darstellung der Ordensgeschichte, wobei leider nicht wenige der Einzelinformationen, die dem Text Farbe geben sollen, sich bei einer genaueren Kontrolle als falsch oder ungenau erweisen. Nur einige Beispiele, aus zwei Seiten zusammengestellt (S. 22 f.): daß der Orden „in Spanien erst Jahrhunderte später heimisch geworden“ sei, ist unrichtig; nicht 1539, sondern bereits spätestens ein Jahr zuvor war es klar, daß

die Palästina-reise nicht durchgeführt werden konnte; daß die Ordensbezeichnung „Compagnia“ ein „militärischer Terminus“ sei, wird durch die Wiederholung nicht richtiger.

In der Übersetzung wird das Buch nun noch weniger brauchbar. Nicht nur weil sich eigentliche Übersetzungsfehler eingeschlichen haben: S. 31 heißt es, daß Bobadilla an die Nuntiatur zu Nürnberg berufen wurde, während der Originaltext richtig sagt, er habe den Nuntius nach Nürnberg begleitet. S. 33 ist die Rede von einem Kolleg in Halle, in Wirklichkeit ist es Hall in Tirol. S. 47 heißt es, Franz Xaver habe drei Tage lang „Bekenntnisse“ (hearing their confessions = Beicht hören) gehört. Der „malerische Pater“ Wadding auf S. 89 wird im Original „colourful“ genannt. „Festung Santo Angelo“ steht S. 172 statt Engelsburg. Die typisch englische Einrichtung der „public schools“ wird S. 246 mehrfach mit „öffentliche Schulen“ übersetzt, während sie in Wirklichkeit Privatschulen besonderer Art sind.

Empfindlicher ist, daß es dem Übersetzer und dem Verlagslektor nicht gelungen ist, die – im Original verständliche und berechtigte – ausgesprochen englische Ausrichtung etwas auszugleichen. Zur Illustration des Gesagten sei auf die Bibliographie (S. 295–297) hingewiesen: abgesehen von eigentlichen Ungereimtheiten („Archivum Romana S. J.“ für „Acta Romana“ und „Archivum Historicum S. J.“ oder der in einer spanisch-italienischen Mischsprache angeführte Titel des Werkes von Astrain) werden original deutsche Titel wie Böhmer und Fülöp-Miller mit den jeweiligen englischen Ausgaben angegeben, während maßgebende Autoren deutscher Sprache wie Duhr, Hugo Rahner und Schurhammer ganz fehlen. Wie auch bei anderen Übersetzungen wird der gefällige, mitunter leicht ironisierende Stil des Originals schwerfällig und gezwungen. Typisch englische Besonderheiten werden verallgemeinert oder kommentarlos übernommen (so die Studien an einer „weltlichen Universität“ als normaler Abschnitt der Ausbildung, S. 25, oder die für einen deutschen Leser unverständliche Erwähnung des Namens von Peter Levi, 280). Es würde zu weit führen, alle festgestellten Irrtümer hier aufzuführen. Das Buch bedeutet keinen wesentlichen Beitrag zur Historiographie des Jesuitenordens.

Rom

Burkhardt Schneider S. J.

Neuzeit

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, hrsg. vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e. V., Schriftleitung: Dr. Augustinus Kurt Huber, Königstein/Taunus. I. Bd. Königstein/Taunus (Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer) 1967. 212 S., 2 Karten. – II. Bd. Königstein/Taunus (Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer) 1971. 344 S.

Professor Dr. A. K. Huber, seit 1961 Inhaber des kirchengeschichtlichen Lehrstuhls an der Philos.-Theol. Hochschule in Königstein/Taunus, begann 1967 mit der in unregelmäßigem Abstand erscheinenden Reihe oben bezeichneten „Archivs“, dessen II. Bd. 1971 erschienen ist. Es soll der wissenschaftlichen Erforschung und Darstellung des in besonderer Weise geprägten sudetendeutschen Kirchentums dienen und damit „Fragen an seine Geschichte, deren Gestaltungskräfte und Wege“ (Vorwort des Hrsgb., I. Bd., S. 5) aufwerfen und untersuchend klären und darstellen.

Der Inhalt der beiden bisher erschienenen Bände ist verheißungsvoll. Bereits die erste Arbeit im I. Bd. behandelt „Die Diözesanorganisation von Böhmen, Mähren, Schlesien“; ihre Verfasser bieten darin mit umfassenden Literaturangaben eine informative Grundlage zum Verständnis der Entwicklung zu den beiden Kirchenprovinzen Böhmen und Mähren. Die Überschneidungen der damals preußischen Südostgrenze Schlesiens und des Breslauer Bistums mit seinem sudetendeutschen

Anteil (Kommissariate Tschechisch-Ostschlesien und Tschechisch-Westschlesien) und dem Olmützer und dem Prager Diözesananteil in Schlesien (Bezirke Leobschütz/Katscher und Bezirk Grafschaft Glatz) werden dargelegt; dadurch wird ein lehrreicher Einblick vermittelt in das aus dem Mittelalter herrührende und bis zur Gegenwart nicht formell geordnete verwickelte Grenzproblem der Bistumsgrenzen über die seit 1763 geltenden Staatsgrenzen hinaus (S. 9–40). – In einem geistesgeschichtlichen Überblick „Der sudetendeutsche Katholizismus“ stellt der Hrsgb. die Frage, wie es zu einem, im Gegensatz zum reichsdeutschen andersartig geprägten katholischen Bewußtsein des sudetendeutschen Kirchenvolkes kommen konnte, und nennt „Kräfte, Strukturen und Probleme“ dieser Entwicklung (I. Bd., S. 41–61).

Großen Raum beansprucht in beiden Bänden dieses „Archivs“ die Wiedergabe von Quellenmaterial zur Geschichte hervorragender Persönlichkeiten. Im I. Bd. bieten die S. 62–184 nach einer ausführlichen biographischen Einleitung und Würdigung durch den Hrsgb. 54 Briefe und 2 Dokumente des 1931 zur Resignation veranlaßten Prager Erzbischofs Franz Kordač (1919–1931, + 1934), die den Zeitraum der Jahre 1870–1916 umfassen, gerichtet an Rektoren, Lehrer und Mitbrüder des römischen „Collegium Germanicum-Hungaricum“, ehemals Ausbildungsstätte des späteren Erzbischofs von Prag. – Ähnlich dankbare Anhänglichkeit an dieses Kolleg in Rom wie Erzbischof Kordač bewahrte sein Leben hindurch der bekannte Moraltheologe, Schriftsteller und Politiker in Prag, Karl Hilgenreiner (1867–1948), Mitherausgeber des „Kirchlichen Handlexikons“ (1904–1912); seine „Lebenserinnerungen“ füllen die S. 189–329 des II. Bandes. Bei aller Achtung vor dem löblichen Streben nach vollständiger Wiedergabe historischer Zeugnisse und geschichtlich bedeutsam gewordener Texte wären nach Meinung des Rez. mancherlei Kürzung oder Zusammenfassung dieser weitschweifig werdenden Selbstbiographie angemessen gewesen; ihre Lesbarkeit hätte dabei gewinnen können.

In Bd. II finden sich bemerkenswerte Einzelheiten zum „Prager Emaus-Kloster“, bekannt geworden durch die schlesische Abtei Grüssau, jetzt Wimpfen i. T., der Benediktiner und Abt Alban Schachleitner, der 1920 auf Emaus resignierte (*Wilhelm Pfeiffer*, S. 9–35), über „Geistliches Lied und Kirchenmusik bei den Deutschen in böhmischen Ländern“ (*Rudolf Quoika*, S. 62–76), zwei Arbeiten zu der Frage: „Wird die katholische Kirche Johannes Hus rehabilitieren?“ (*Jaroslav Kadlec*, S. 173–180; *Paul De Vooght*, S. 181–188, französisch), endlich zum Deutschen Ritterorden, den Prämonstratensern in Böhmen und zu dem recht unbekannt bisher gebliebenen Problem „Deutsche Ordensfrauen in den böhmischen Ländern“ (*Illuminata Hart*, S. 88–153) mit acht wichtigen Zusammenstellungen und Übersichten betr. Schicksal der Niederlassungen und der Schwestern, die bis 1950 reichen, eine methodologisch eindrucksvolle Studie, der erstmals eingehende Kenntnis vom Schicksal dieser Ordensgemeinschaften im böhmischen Raum zu entnehmen ist.

Rezensionen und eine Bibliographie 1969/70, sowie ein deutsch-tschechisches Ortsregister runden den gehaltvollen II. Bd. dieses „Archivs“ ab. Dem Hrsgb. und seinen Mitarbeitern ist ein guter Fortgang dieser historisch und zeitgeschichtlich wichtigen Serie zu wünschen.

Bochum

Alfred Sabisch

Michel Nuttinck: *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard Van Espen*. Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain (1646–1728). (=Recueil de travaux d'histoire et de philologie, Louvain Publications Universitaires), 1969, LXVIII–717 S., kart. 900 FB. IVe série, fascicule 43).

Le personnage de Zeger-Bernard Van Espen est très actuel dans l'Eglise catholique contemporaine. Tant par ses idées que par son comportement, le grand canoniste de Louvain s'insère parfaitement dans le courant post-conciliaire: il prône un juste équilibre entre la primauté pontificale et la collégialité épiscopale, un retour à la pureté des institutions primitives, une certaine épuration du culte des saints et des autres pratiques religieuses, une séparation plus nette du pouvoir spirituel et du pouvoir politique. Il ne se contentait pas d'exposés théoriques; tout le

crédit dont il jouissait, il le mettait au service de la cause qu'il soutenait. Il était réellement ce que l'on appelle aujourd'hui un homme "engagé". Prenant parti dans les controverses (jansénisme, gallicanisme, juridictionnalisme) qui agitaient son milieu à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle, Van Espen était nécessairement en butte aux critiques et aux délations: effectivement, il fut loué par les uns et contesté par les autres. Dans ces conditions, l'image qui nous en a été transmise ne pouvait être que partielle: elle était fonction de l'optique de l'auteur.

C'est ainsi qu'au XVIII^e siècle parurent deux travaux sur Van Espen, l'un dû à la plume du gallican Dupac de Bellegarde (1717-1781), l'autre à celle de l'antijanséniste Backhuysen (1687-1779). Pour le premier, Van Espen était le héros qui a su résister aux prétentions illégitimes de la cour de Rome et qui, pour cette raison, a été la victime innocente des flatteurs de la curie romaine et des jésuites. Pour l'autre, Van Espen était le fils indigne de l'Eglise, qui avait soutenu les prétentions de la puissance séculière contre l'autorité de l'Eglise et qui avait encouragé le clergé janséniste d'Utrecht dans la voie du schisme. Cette double façon d'apprécier la vie et l'oeuvre du canoniste de Louvain était devenue traditionnelle. Dans les milieux catholiques, on ne se souvenait que de sa désobéissance à l'Eglise et de ses idées régaliennes; dans les milieux libéraux on ne voyait que le défenseur des libertés religieuses locales et individuelles face à un ultramontanisme conservateur de mauvais aloi.

Trois études récentes apportèrent quelques mises au point fort utiles sur des aspects particuliers de la vie et de l'oeuvre de Van Espen. Ces études ont été publiées par B. Van Bilsen en 1944, par L. Ceyssens en 1953 et par G. Leclerc en 1964. Cette dernière contribution était la plus importante; elle concernait certaines positions doctrinales de Van Espen, dont elle s'efforça de donner une vue impartiale, afin de rectifier l'image déformée à laquelle la polémique nous avait habitués. Un travail critique d'ensemble, portant aussi bien sur la biographie que sur la doctrine de l'éminent canoniste, s'imposait donc. Ce grand et utile travail a été réalisé par M. Michel Nuttinck sous la direction éclairée de M. le Professeur Roger Aubert.

Zeger-Bernard Van Espen est né le 8 juillet 1646 à Louvain. Il était le neuvième enfant des époux Van Espen, dont le mari licencié en droit exerçait sans doute la profession d'avocat; la famille était aisée. Vers 1656, le jeune Van Espen fut envoyé au collège des prêtres de l'Oratoire situé à Tamise, à une vingtaine de kilomètres d'Anvers. Bien qu'on ne sache pratiquement rien sur les années passées chez les oratoriens, il n'est pas exclu que Zeger-Bernard ait reçu à Tamise une éducation de base qui le prédisposait à accueillir avec sympathie les idées concernant la théologie augustinienne et la morale rigoriste. Après le séjour à Tamise, le jeune Van Espen commence en 1663 les études universitaires dans sa ville natale. Ces études dureront douze années et se termineront en 1675 par la promotion doctorale: deux ans à la faculté des Arts, cinq ans de préparation à la licence *in utroque iure*, cinq ans en vue du doctorat. Ordonné prêtre dès 1673, il obtint un canonicat à Aire en Artois, dans le diocèse de Saint-Omer, qu'il cumulera à partir de 1674 avec un second canonicat à l'église Saint-Pierre de Louvain. En cette même année 1674, avant même sa promotion doctorale qui n'aura lieu que le 22 octobre 1675, il devint professeur extraordinaire de droit canonique à l'Université de Louvain. Durant toute sa carrière universitaire, il restera dans cette fonction subalterne de professeur extraordinaire, en raison de l'opposition que ses idées suscitaient dans certains milieux antijansénistes. Cela n'empêcha pas qu'on lui confia des fonctions administratives comme celles de doyen de la faculté de droit canonique, qu'il occupa dix fois; en revanche, on ne lui confia jamais le rectorat de l'Université, ni même la fonction de vice-recteur, bien qu'il représentât à diverses reprises sa faculté au groupe des cinq électeurs chargés d'élire le recteur. Van Espen assura son enseignement à l'Université de Louvain jusqu'à ce que les difficultés suscitées à la suite du schisme d'Utrecht, dont il se fit le défenseur, et son refus de se soumettre à la bulle *Unigenitus* l'amènèrent à une douloureuse rupture avec l'Eglise et le forcèrent à choisir le chemin de l'exil; il se réfugia en février 1728 à

Maastricht, qu'il quitta le 15 juillet pour Utrecht, où on l'accueillit avec enthousiasme. Il se retira ensuite au séminaire que les "jansénistes" d'Utrecht venaient de fonder à Amersfoort pour y assurer la formation de leurs jeunes recrues. Il ne profita pas longtemps de la tranquillité de la retraite à Amersfoort; il y mourut quelques mois plus tard, le 2 octobre 1728, âgé de quatre-vingt trois ans, muni des derniers sacrements, que lui conféra un prêtre de la jeune Eglise d'Utrecht.

Durant sa longue carrière universitaire, Van Espen publia de nombreux travaux qui tous furent suscités, plus ou moins directement, par les préoccupations de l'heure auxquelles l'Université de Louvain se trouvait mêlée: la querelle janséniste, en tout premier lieu. Comme il s'agissait, à propos du jansénisme, d'opposer un frein à l'intervention de Rome, les théories gallicanes et régaliennes offraient un appui efficace. Aussi est-ce dans ces différentes directions que s'orienta Van Espen. Ses travaux sont nés de l'intérêt qu'il prenait à la vie de l'Eglise de son temps et c'est avec le souci de servir réellement l'Eglise qu'il s'adonna aux longues recherches historiques pour retrouver la véritable tradition ecclésiastique. Il lui importait de montrer, à l'aide des sources anciennes, la place effective des évêques diocésains à côté de celle de l'évêque de Rome. Il ne niait pas la primauté romaine, mais il s'efforçait de mettre en évidence le rôle des évêques, si effacé à son époque, alors qu'autrefois il avait été si important. Il lui tenait également à coeur de fixer la place respective des deux puissances, la spirituelle et la temporelle. De ces préoccupations sont nés les travaux sur les anciennes collections canoniques: *Le Brevis commentarius ad Decretum Gratiani* et le *Commentarius in canones iuris*, ainsi que l'oeuvre monumentale sur les institutions de l'Eglise: *Le Ius ecclesiasticum universum*. En ce domaine de la recherche historique, Van Espen n'a pas fait oeuvre de pionnier, mais il a le mérite d'avoir introduit les résultats de ses recherches historiques dans son enseignement et dans ses publications concernant les institutions de l'Eglise pour les ramener à une tradition plus authentiquement ecclésiale. Les polémiques ont conduit Van Espen quelquefois à durcir ses positions et à mettre l'accent davantage sur l'autorité des Eglises locales afin de mieux en souligner la réalité en face de l'autorité romaine qu'il n'était pas question de contester. Si on examine ses positions doctrinales à la lumière des textes de Vatican II, elles paraissent parfaitement équilibrées.

Pour donner une image complète de Van Espen, telle qu'elle apparaît à travers sa vie, son enseignement et ses travaux, M. Nuttinck a suivi pas à pas le professeur de Louvain durant sa longue carrière universitaire, aux prises avec les nombreuses difficultés soulevées par les querelles doctrinales de l'époque. Il n'a pas traité successivement la vie, puis l'oeuvre; les deux se compénètrent à tel point qu'on ne peut les séparer. Aussi est-ce à juste titre que M. Nuttinck présente les nombreuses publications de Van Espen dans l'ordre chronologique de leur parution, en les situant dans le contexte de la vie de l'auteur. C'est ainsi qu'il a divisé son travail en huit chapitres, qui recouvrent, chacun, une tranche de la vie et de l'oeuvre de l'éminent canoniste. A titre d'information, nous donnons l'intitulé des différents chapitres; on peut ainsi se faire une idée de l'ampleur et de l'intérêt du travail réalisé par M. Nuttinck. Chapitre Ier: les années de formation (1646-1675). Chapitre II: premières oeuvres et premières controverses (1675-1690). Chapitre III: solidarités jansénistes (1690-1700). Chapitre IV: le *Ius ecclesiasticum universum* (1700). Chapitre V: les premières tribulations (1700-1711). Chapitre VI: l'avocat des causes jansénistes (1711-1725). Chapitre VII: le douloureux dénouement (1724-1728). Chapitre VIII: oeuvres posthumes ou d'attribution incertaine. Est-il besoin d'ajouter que l'ouvrage contient, entre autres, un catalogue exhaustif des oeuvres de Van Espen, comprenant 97 numéros.

Il est heureux que ce beau travail ait vu le jour à Louvain. L'université de Louvain se devait de rendre un juste hommage à celui qui fut l'un de ses grands maîtres dans les premières décennies du XVIIIe siècle et dont elle a droit encore aujourd'hui d'être fière.

Strasbourg

René Metz

Historia Residentiae Walcensis Societatis Jesu ab Anno Domini 1618. Geschichte der Jesuitenresidenz in Walcz (Deutsch-Krone) 1618–1773, hrsg. von Max Rohwerder unter Mitwirkung von Anneliese Triller (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 4). Köln-Graz (Böhlau) 1967. XII, 325 S., 5 Bildtaf., kart. DM 42.–.

Deutsch-Krone, bis 1945 eine Kreisstadt mit etwa 20 000 Einwohnern in der ehemaligen Grenzmark Posen-Westpreußen, 1303 begründet mit den Namen „Arneskrone“ oder „Walcz“, behielt die polnische Namensform bis in die Neuzeit bei und heißt seit 1945 wiederum Walcz. Von 1618 bis 1773, dem Jahr der Aufhebung des Jesuitenordens durch Klemens XIV., ein Jahr nach der 1. polnischen Teilung, bestand hier eine Jesuitenresidenz, also eine kleine Niederlassung mit 6 bis 10 Ordensleuten, kein Kolleg mit großen Baulichkeiten, höheren Studien und Noviziat bzw. Klerikat. Die nach den Ordensbestimmungen seit 1565 streng vorgeschriebenen „Jahresberichte“, für Provinzialat und Generalat der Ordensleitung bestimmt, sind mit kleinen, kriegsbedingten Ausnahmen für diese 155 Jahre des Bestehens der Residenz in Walcz erhalten geblieben; sie werden vom Bearbeiter in mustergültiger Edition der lateinischen Originaltexte vorgelegt. Kurze Inhaltsregesten in deutscher Sprache vor jedem Bericht gestatten eine Übersicht, am Ende des Bandes orientiert ein Sachregister über die Zusammenhänge wichtiger Sachfragen.

Seit 1368 Immediatstadt der Krone Polens, waren Stadt und Bezirk Walcz seit etwa 1535 protestantisiert worden. Erst im Zuge der unter König Zygmunt III. (1588–1632) einsetzenden Gegenreformation wurde die Stadt allmählich wieder altgläubig, seit 1602 mit einem katholischen Pfarrer, seit 1618 mit der neu begründeten Jesuitenniederlassung. Welche gegenreformatorische Wirkung diese gegen Pommern und Brandenburg vorgeschobene Position der Gesellschaft Jesu auslöste, geht aus den Jahresberichten deutlich hervor. Rege Predigtstätigkeit in polnischer und ebenso eifrig in deutscher Sprache, die Einführung der Volksmissionen in Walcz und vielen anderen Orten der näheren und weiteren Umgebung, Exerzitienkurse für Weltpriester, seit 1662 Aufbau einer Lateinschule mit einem vom Adel gewünschten Konvikt für Söhne von Standespersonen und den damals berühmten Schuldramen bei besonderen Anlässen, kurz: ein lebendiges katholisches Leben entfaltete sich in Stadt und Umgebung, getragen von Eifer und pastoraler Klugheit der Jesuiten.

Nach dem Willen des Ordensgründers sollte jede Niederlassung der Jesuiten basieren auf Stiftung oder Schenkung von Gelände oder Baulichkeiten, festangelegten Zins- oder Renteneinnahmen, Vermächtnissen und milden Gaben; solche zu erbitten, galt als unstatthaft, sie anzunehmen war erlaubt. Daher erforderte die Leitung eines Ordenskollegs oder einer Residenz gewisse ökonomische Fähigkeiten, gutes Verhältnis zum ländlichen Adel und der angesehenen Bürgerschaft eines Gemeinwesens und klugen Wirtschafts- und Erwerbssinn in der Verwaltung.

Diese Jahresberichte sind nach feststehendem Formular angelegt. Am Beginn wird seit etwa 1650 nach den Namen des Ordensgenerals, des Provinzials und des Hausoberen oder Superior die Anzahl der Ordensmitglieder in der Residenz angegeben. Sind die Berichte ausführlich verfaßt, so wird jeder Monat mit seinen Ereignissen geschildert; umfassen sie, in der großen Mehrzahl, das Gesamtjahr, so wird zunächst über das geistliche Leben, die Seelsorgstätigkeit, die Schule berichtet; daran schließen sich Angaben über die wirtschaftlichen Verhältnisse, Bauten, Verluste, Zahlungen u. ä. Fast niemals fehlt, gemäß der Weisung des Generalates in Rom, irgend etwas „Erbauliches“, zur Nachahmung Anregendes, sei es Bekehrung von Irrgläubigen, aufsehenerregende Konversionen auf dem Sterbebett, Zahlen der gehaltenen Predigten, der Beichttätigkeit, der Kommunikanten, Beschreibung feierlicher Prozessionen, Heilerfolge durch das „Ignatiuswasser“ oder Auflegen einer Reliquie des Stifters, Besuche von hochgestellten Gönnern, Bekehrung von zum Tode verurteilten Häftlingen, Vorbereitung von zum Feuertod bestimmter Hexen, Heilung von Besessenen u. a. m.

Vom 7. Mai 1671 datiert die sogen. „Gründungsurkunde“ des polnischen Königs Michał Wiśniowiecki (1669–1673) für ein Jesuitenkolleg mit einer Stanislaus

Kostka-Kirche in Wałcz. Die Bezeichnung dieses Dokumentes (Abb. nach S. 64) erscheint irreführend. Der König „begründete“ keine Jesuitenniederlassung, diese bestand bereits seit 1618, sondern forderte die Behörden der Stadt Wałcz auf, den Jesuiten einen geeigneten Bauplatz zur Errichtung einer Stanislaus Kostka-Kirche und eines neuen Schulgebäudes zur Verfügung zu stellen; der Orden werde die Grundstücke zum geltenden Preissatz käuflich erwerben; dem König liege an einer Verbreitung der Verehrung des Stanislaus Kostka, eines jugendlichen Jesuiten (+ 1568), dessen Kanonisation er eifrig betrieb; die Heiligsprechung erfolgte 1726, gemeinsam mit dem hl. Aloisius Gonzaga. Gegen den hartnäckigen Widerstand des damaligen Pfarrers der Stadt Wałcz Johann Kasimir Minzenberg, der nicht mit Unrecht Schmälerung seiner Pfarrechte und Vernachlässigung der Stadtpfarrkirche durch diesen Kirchenbau und seine Anziehungskraft auf die Gläubigen und ihre Opferbereitschaft fürchten mußte, ist der königliche Vorschlag verwirklicht worden, freilich nicht ohne daß höchste Staatsbehörden in Warschau damit befaßt werden mußten. Jedoch wurde an der neuen Kirche ein Jahrhundert später immer noch gebaut, während das neue, Kollegium genannte Schulgebäude seit langem schon benutzt werden konnte.

Die Berichte bieten eine Fülle von Namen aus fast zwei Jahrhunderten, geben Auskunft über die Adelsfamilien des Landes, bezeugen den Beginn von Barockkultur und -frömmigkeit, weisen hin auf mancherlei Formen und Arten des gebräuchlichen Volkstums und auch dessen abergläubischer Entartung, z. B. Zauberei mit konsekrierten Hostien. An keiner Stelle wird ein Gegensatz zwischen Polen und Deutschen bemerkbar; die zweisprachige Grenzbevölkerung, ähnlich auch in Oberschlesien, hatte ihre Gottesdienste in der Pfarrkirche und bei den Jesuiten in der gewünschten der beiden Landessprachen; niemand nahm Anstoß beim Nachbarn, wenn er deutsch sprach statt polnisch und umgekehrt. Auch die seit 1772 einrückende preußische Infanterie wird nicht unbillig in den Berichten erwähnt oder geschmäht. Jedoch klingt in der Schilderung der letzten Jahre vor der 1. polnischen Teilung und der ein Jahr später erfolgenden Aufhebung des Jesuitenordens eine Vorahnung von Veränderungen auf, durch die politisch und kirchlich eine neue Lage entstehen mußte. – Von den 51 Superioren der Jesuiten in Wałcz von 1618 bis 1773 (S. 298) weisen 14 rein deutsche Familiennamen auf.

Dem Bearbeiter dieser „Historia“, langjährigem Oberstudiendirektor des Staatlichen Gymnasiums in Deutsch-Krone, der Fortsetzung des einstigen Jesuitenkollegs in Wałcz, gebührt wissenschaftlicher Dank für die mühevolle Editionsarbeit an den Texten, ebenso dem Hrsg. der „Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands“ für die Aufnahme dieses Werkes in seine Reihe und die vorzügliche Ausstattung des Bandes.

Bochum

Alfred Sabisch

Gottfried Lorenz: Das Erzstift Bremen und der Administrator Friedrich während des Westfälischen Friedenskongresses. Ein Beitrag zur Geschichte des schwedisch-dänischen Machtkampfes im 17. Jahrhundert (= Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der neueren Geschichte e.V. Bd. 4) Münster (Aschendorff) 1969. XXII, 264 S., kart. DM 44.–.

Das Erzstift Bremen begann während des 30jährigen Krieges eine sehr wesentliche Rolle zu spielen in dem damaligen heftigen dänisch-schwedischen Machtkampf. Eine dänische Einflußsphäre im Erzstift und damit leicht im ganzen niedersächsischen Kreis hätte der dänischen Königsmacht stark vergrößerte Ressourcen gegeben in der drohenden Auseinandersetzung mit Schweden, das deshalb sehr interessiert war, das Stift selbst in die Hand zu bekommen.

Da die Bremenproblematik in Relation zum nordischen Machtkampf bisher in der Forschung vernachlässigt wurde, ist es zu begrüßen, daß Gottfried Lorenz sich in seiner Dissertation darum bemühte, diese in der Zeit vom Frieden zu Brömsebro 1645 bis zum Westfälischen Frieden 1648 zu behandeln. Das Buch ist in drei Teile gegliedert.

Im Teil A (S. 7–51) wird eine sehr detaillierte und pädagogisch breit angelegte Übersicht über den Verlauf des Machtkampfes gegeben, der mit der von Christian IV. 1618 mit Ernst und bald mit Erfolg durchgeführten Offensive in Nordwestdeutschland einsetzte. Dadurch sicherte dieser seinem Sohn Friedrich 1621 das Koadjutorium im Erzbistum Bremen, bis er seinen Einfluß südlich der Herzogtümer im dänisch-schwedischen Thorstenssonkrieg 1643–45 ganz verlor. In diesem Krieg nämlich eroberten die Schweden 1644 das Stift von Friedrich, der hier 1635 Administrator geworden war, um die Oberhand im Machtkampf gegen Dänemark und somit die Herrschaft in der Ostsee zu gewinnen. Unter geringen Einwänden gegen diese Übersicht kann gesagt werden, daß der Verf. (S. 16) das Hauptmotiv zu dem Eingriff Christians IV. in den Kaiserkrieg 1625–29, den er verlor, vergißt, nämlich die Eifersucht gegen Schweden und die Furcht vor einem schwedischen Direktorium.

Im Teil B (S. 52–114) wird von der recht peripheren Plazierung des Erzbistums unter den langwierigen dänisch-schwedischen Friedensverhandlungen in Brömsebro berichtet (Kap. I); außerdem vom Kampf um Bremervörde und vom Versuch Erzbischof Friedrichs und Christians IV., das Stift zurückzugewinnen, was jedoch vergebens war (Kap. II); schließlich von der Gesandtschaft in Stockholm im Winter 1645–46, die den Erzbischof abfertigen ließ, um mit den Schweden über die Restitution des Erzbistums zu verhandeln. Das waren Verhandlungen, welche der Verf. von Seiten der Schweden und besonders von Seiten des Reichskanzlers Axel Oxenstiernas „im ganzen als Spiegelfechtereie“ bezeichnet (Kap. III) – mit Recht, da dieser Dänenhasser und überwiegend nordisch orientierte Politiker nicht daran dachte, das für den Machtkampf mit Dänemark strategisch so wichtige Gebiet abzugeben.

In dem zentralen Teil C (S. 115–89) geht er endlich sehr kurzentschlossen (Kap. I) auf die schwedisch-kaiserlichen Verhandlungen in Osnabrück um das Schicksal Bremens ein; danach behandelt er sehr eingehend (Kap. II, III und IV) Friedrichs Politik während dieses Friedenskongresses, teils ehe er Thronfolger in Dänemark wurde, teils vor und nach dem Tode Christian IV. Der Verf. zeigt, welch geringen Spielraum Friedrich hatte, da er nicht im Stande war, auf die Abmachungen weder in Wien, Stockholm oder Kopenhagen Einfluß auszuüben. Dazu zeigt er, welch große Bedeutung die genannten Änderungen in Friedrichs konstitutioneller Stellung in Dänemark für seine Politik und deren Verlauf auf dem Friedenskongreß bekamen, als es nämlich seinem Kanzler Dietrich Reinkingk gelang, ihm für die Abtretung des Stiftes eine Erstattungssumme zu sichern; aber auf welche Weise dies fehlschlug, als er selbst Thronfolger wurde, folglich versorgt war und ihm deshalb wegen des Kaisers und Schwedens keine Erstattung mehr zukommen lassen konnte.

Der Verf. hat ungedrucktes Quellenmaterial im Reichsarchiv in Kopenhagen und im Niedersächsischen Staatsarchiv in Stade ausgenützt, nicht dagegen jedoch in Stockholm, ungünstig, was das letztgenannte anbelangt. Der Verf. begründet dies damit, daß die Bremen-Problematik für Schweden nur eine unter anderen und wichtigeren Fragen war (S. 4). Das widerspricht aber etwas seiner Hervorhebung der großen strategischen Bedeutung des Stiftes im schwedisch-dänischen Machtkampf (S. 1), für dessen Geschichte der Verf. gerade gewünscht hat, einen Beitrag zu geben. Und dieser Machtkampf kann nicht richtig verstanden werden ohne eine eingehende Analyse der Motive für die Handlungen des nordischen Staatsmannes; gerade die ungedruckten Stockholmer Materialien hätten dazu beitragen können.

Der Verf. hat sich unterdessen in Übereinstimmung mit der mehr traditionellen Geschichtsforschung mehr für den äußeren Geschehensablauf interessiert, für die Handlungen Dänemarks, Schwedens und besonders Erzbischof Friedrichs, viel weniger in Übereinstimmung mit der modernen politologischen Forschung für die Beschlußfassung (the decision-making process) mit Gewicht auf der Aufdeckung der Motive. Dementsprechend hat der Verf. sich nicht sehr viel um die Personendarstellungen der leitenden Politiker gekümmert. So ist die Charakteristik des Erzbischofs durch die Überbetonung seiner „Entschlußlosigkeit“ (S. 139, vgl. S. 15) nicht genügend nuanciert. Der Verf. hätte sich fragen sollen: „Warum war Friedrich damals so unentschlossen?“ Ein anderes charakteristisches Beispiel für das ge-

ringere Interesse des Verf. für die Motive findet man auf S. 138, wo er als eine Art Erklärung für Christian IV. Zurückhaltung, Friedrich zu stürzen, über die Finanznot schreibt: der König „scheint . . . auch nicht mehr viel Interesse an der Bremer Frage gehabt zu haben“. Warum?

Dies hängt damit zusammen, daß der Verf. in zu hohem Grade die Entwicklung des Machtkampfes vom staatstragenden Gesichtspunkt aus betrachtet hat, Dänemark als ein Ganzes, Schweden ebenso, wenn auch in geringerem Grade. Allerdings werden die Gegensätze zwischen Kriegs- und Friedenspartei in Schweden genannt, ebenso der Einfluß des dänischen Reichsrates auf Christian IV. und Friedrichs Politik, aber in der Regel zu sporadisch (siehe so S. 105 f., 142 f., 86 f., 174 f.). Zumal wirkte der konstitutionelle Machtkampf zwischen Rat und König in Dänemark auf Verlauf und Gestaltung der dänischen Außenpolitik stark ein, welches in sehr hohem Grade betont werden sollte. So wird nicht erwähnt, daß es ein Haupthintergrund für den Widerstand des Rates gegen die aktive Deutschlandpolitik der Königsmacht war, daß diese, wenn sie glücken sollte, dem König einen weit größeren Spielraum für die Außenpolitik als bisher auf Kosten des Rates geben, und damit auch zu einer Verminderung der Macht des Rates nach innen gegenüber der Königsmacht führen würde. Das sollte „im Grunde genommen“ (S. 62) ebensogut wie wenigstens das geringe Interesse des dänischen Ratsgesandten für Bremen in Brömsebro erklärt haben.

Diese kritischen Bemerkungen sollen jedoch nicht verdunkeln, daß der Verf. innerhalb seines Rahmens ein gutes Buch geschrieben hat, das nicht zuletzt gründlichen Bescheid über Friedrichs Politik und die rechtlichen Probleme in Verbindung mit dem wechselvollen Schicksal des Erzstiftes gibt. Der Verf. hat seine Quellen ebenfalls im Ganzen vorsichtig und kritisch benützt und ist gut orientiert in der Literatur. Schließlich verdient genannt zu werden, daß er in einem langen Exkurs (S. 224–48) zu einer zweifellos richtigeren Abschätzung von Dietrich Reinkingks Staatsgedanken als der herrschenden gekommen ist.

Århus

Leo Tandrup

Walter Grossmann (Hrsg.): Johann Christian Edelmann. Abgenötigtes Jedoch Andern nicht wieder aufgenötigtes Glaubens-Bekentniß – Faksimile-Neudruck der Ausgabe 1746 mit einer Einleitung von W. Grossmann (= Johann Christian Edelmann Sämtliche Schriften in Einzelausgaben, Bd. IX), Stuttgart-Bad Cannstatt (Friedrich Frommann Verlag) 1969. 328 S. u. Register, geb. DM 78.–.

Zu den frühen und radikalen Vertretern der deutschen Aufklärungstheologie gehört Joh. Christian Edelmann (1698–1767), der wesentliche Anregungen von Spinoza und dem englischen Deismus empfangen hat. Der Religionsspötter Edelmann, der große Teile des Bibelglaubens und der kirchlichen Lehren verneinte, galt, wie W. Grossmann in seiner Einleitung sagt, bei seinen Zeitgenossen als „eine Art wilde Abenteuergestalt, der der verruchte Kettermantel um die Schultern hing“ (S. VI). Viele Schmähschriften wurden gegen ihn gerichtet und sein persönliches „Glaubens-Bekentniß“, ein Werk von 328 Druckseiten, zusammen mit anderen seiner Schriften im Mai 1750 in Frankfurt am Main auf Befehl der Kaiserlichen Bücher-Commission öffentlich verbrannt.

W. Grossmann hat in einer instruktiven Einleitung den Anlaß zur Entstehung des Edelmannschen „Glaubens-Bekentniß“ und die Umstände, die zur Veröffentlichung führten, dargelegt, wobei wir auch wichtige Einblicke in die religiösen und kirchenpolitischen Zustände der vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts gewinnen. Weil die deutsche Theologie damals noch ganz bewußt eine rechtläubige und bekenntnistreue Theologie sein wollte und als solche weithin an den überlieferten Glaubenslehren festhielt, stieß Edelmann bei der Geistlichkeit und den kirchlichen Behörden auf entschiedene Ablehnung. Sehr engagiert polemisiert er nun seinerseits gegen die „finstere Theologie der neuern Christen, die sich die ungegründeten Phantasien ihrer Pfaffen als göttliche Offenbarungen aufdringen lassen“ (S. 36). Got-

tesbegriff und Atheismus, Schriftautorität und allgemeine Offenbarung, Erbsünde, Wunder, Auferstehung sowie die Jenseits- und Teufelsvorstellungen sind Themen, die Edelmann behandelt hat. In seinen Darlegungen verfällt kirchliche Christologie einer fast vollständigen Ablehnung. Edelmann sieht in Jesus lediglich „einen von Gott gekommenen und mit ausnehmenden Kräften und Tugenden begabten Lehrer“, der sich in seiner Verkündigung nachdrücklich für die aufklärerischen Ideale der Toleranz, Gedankenfreiheit, Liebe und Leutseligkeit eingesetzt hat. Jesu Hauptabsicht war es, die durch törichte Gottesvorstellungen „unter einander zertrennten Gemüther der Menschen in Liebe wieder mit einander zu vereinigen und alle Religions-Zänckereyen gänzlich aufzuheben“ (S. 143).

Obwohl der Edelmannsche Streit eine Zeit lang die Gemüter bewegte, ist seine theologische Leistung bald in Vergessenheit geraten. Auch in den Darstellungen der Geistes- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts hat Edelmann bisher nur wenig Beachtung und Würdigung erfahren. Er darf als ein Vorläufer des Reimarus angesehen werden, denn er hat wohl als erster Deutscher den Versuch unternommen, ein radikales und rein immanentes Jesusbild zu zeichnen. Es sind freilich nicht nur „Schmähschriften“ gewesen, mit denen die Vertreter der zeitgenössischen Theologie auf Edelmanns Veröffentlichungen reagiert haben, sondern auch ausführliche gelehrte Auseinandersetzungen historischer und systematischer Art, wie sie z. B. von dem Hallenser Theologen S. J. Baumgarten in den Vorreden zu verschiedenen Werken publiziert worden sind. Hier eröffnet sich noch ein weites Feld für die kirchen- und theologiegeschichtliche Forschung. W. Grossmann hat das Verdienst, durch die dreizehnbändige Gesamtausgabe der Edelmannschen Schriften eine entscheidende Voraussetzung für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser seltenen Persönlichkeit des 18. Jahrhunderts geschaffen zu haben.

Bochum

Gottfried Hornig

Christoph Karl Rüdiger Olearius: Die Umbildung der altprotestantischen Urstandslehre durch die Aufklärungstheologie. München (theol. Diss.) 1968. 224 S., kart.

Die Glaubwürdigkeit theologischer Lehre hing schon immer ganz wesentlich davon ab, was und wie sie vom Menschen redete. Diesem Lehrstück, das zwischen der Gottes- und Schöpfungslehre einerseits und andererseits der Christologie und Rechtfertigungslehre traditioneller Weise angeordnet wird, wendet sich die vorliegende Untersuchung mit der Absicht zu, die Umbildung der altprotestantischen Urstandslehre durch die Aufklärungstheologie im deutschsprachigen Raum nachzuzeichnen. Der Ausgangspunkt sind Vertreter der Spätorthodoxie, bei denen im wesentlichen zwei dogmatische Motive, die diesen Lehrpunkt gestalten, erhoben werden: Einmal wird von ihnen die ursprüngliche Unschuld des Menschen betont, da Gott nicht Urheber der Sünde sein kann, und zum andern ist der Gedanke der durch die Sünde verlorenen Vollkommenheit des Menschen als Gegenpol zur Erlösungslehre ausgeformt. Da die biblische Textbasis schmal ist, war hypothetischer Erwägung und dogmatisch beeinflusster logischer Schlußfolgerung Tür und Tor geöffnet, so daß unrealistische Züge die altprotestantische Lehre auszeichnen. Diese Tendenz wird weitergebildet durch theosophische Theorien, die die altprotestantische Ansicht ins Phantastische steigern, und die dadurch als der extreme Gegensatz zur rationalistischen Fortbildung des Lehrstückes zu kennzeichnen sind. Mit der Frühaufklärung verlagert sich das Interesse von den Erörterungen über den möglichen Urzustand des Menschen und der Ursache seines Falles auf seine gegenwärtige Lage und den Grund allen Übels. Die supranaturale Betrachtungsweise des Menschen weicht einer natürlichen, so daß beispielsweise die Erbsündenlehre abgelöst wird durch das Aufzeigen der Ursachen des moralischen Fehlverhaltens, für das man psychologische Faktoren verantwortlich weiß. Trotz retardierender Kräfte setzt sich diese vielschichtig vollzogene Entwicklung bis zu den späten Vertretern aufklärerischer Positionen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts fort, bei denen der Urstand schließlich als Stand kindlicher Unschuld gewürdigt werden kann. Das Ergebnis dieser

ständig zunehmenden Ablösung der orthodoxen Lehre, die durch eine veränderte Exegese der ersten Kapitel der Genesis entscheidend gefördert wird, ist es, daß dem Zustand der Protoplasten die Funktion eines Bildes ethischer Vollkommenheit abgesprochen wird, also ein wesentliches Element der altprotestantischen dogmatischen Lehre aufgegeben ist, während das Motiv, Gott nicht als Urheber der Sünde erscheinen zu lassen, vielfach anerkannt bleibt; doch hat sich auch dabei das Interesse von den ersten Menschen auf die Menschheit insgesamt verlagert, so daß den Theologen am Ende des nachgezeichneten Entwicklungsganges eine weltzugewandtere Sicht des Menschen möglich wird.

Die Abhandlung zeichnet eine umfangreiche und bis in Einzelheiten vordringende Quellenkenntnis und Vorstellung aus, die eine der Weitläufigkeit des Themas angemessene Erörterung eines Ausschnittes der Veränderungen und Entwicklungen in der neueren Theologiegeschichte erlaubt. Auf Kritik stoßen wird dabei der Einsatz der Monographie bei Vertretern der ausgehenden Orthodoxie wie S. J. Baumgarten; die „Klassiker“ der Orthodoxie werden nicht befragt, um einen gegen jeden Zweifel erhabenen Ausgangspunkt zu gewinnen, dem nicht der Geruch des Überganges zur Aufklärung selber schon anhaftet. Bedauerlich ist auch ein fehlendes Einzeichnen des theologischen Fortschrittes in das allgemeine Menschenbild der Aufklärung, was für eine Bewertung des Erreichten unerlässlich ist. Die Einflüsse der philosophischen Strömungen auf die Theologie werden leider nur gelegentlich sichtbar; auch die vom Ausland einwirkenden Kräfte werden nicht beachtet. Bedenklich ist die geringe Differenzierung des behandelten Zeitabschnittes, die einfach nicht durch eine formale Bestimmung wie frühe und spätere Aufklärungstheologie zu leisten ist. Ferner wäre eine Erörterung der Relevanz des dogmatischen Fortschrittes im Zusammenhang der aufklärerischen theologischen Lehrsysteme wünschenswert gewesen, zumal das behandelte Lehrstück in ständiger Korrespondenz zum „zweiten Teil“ theologischer Aussage über den Menschen, der Erwählungs- und Rechtfertigungslehre, steht. Auch der Einbezug des veränderten Naturbildes oder der Frömmigkeitshaltung hätte dienlich sein können, wenn diese Arbeit der Gefahr abstrakter gedanklicher Einlinigkeit hätte entgehen wollen. Obgleich wir diese Vorbehalte zu nennen haben, wird man die Monographie wegen ihrer Aufarbeitung entlegenen Materials zur Erhellung der vorgestellten Spezialfrage gerne benutzen.

Bornheim-Merten

H. Faulenbach

Hans Joachim Schoeps (hsg. u. bearb.): *Neue Quellen zur Geschichte Preußens im 19. Jahrhundert*. Berlin (Haude und Spenerische Verlagsbuchhandlung) 1968. 487 S., geb. DM 24.80.

Mit diesem Buch, in dem Schoeps an seine früher erschienene Quellensammlung ‚Aus den Jahren preußischer Not und Erneuerung‘ (1963) anschließt, wird eine Verbreiterung der Quellenbasis vorgenommen, die den Historiker und Kirchengeschichtler gleichermaßen interessieren darf. Wer mit dem Verfasser die Tatsache beklagt, „daß die Forschungen auf dem Gebiet der brandenburgisch-preußischen Geschichte, die früher in hoher Blüte standen, seit 1945 stark zurückgegangen sind“ – so im Vorwort (S. 7; cf. auch sein Vorwort zu: ‚Preußen – Geschichte eines Staates‘, S. 9 f.) – wird diese Publikation begrüßen. Dies zumal da der Verfasser sich mit der Geschichte Preußens in mehreren Veröffentlichungen ausführlich beschäftigt hat (‚Das andere Preußen‘; ‚Das war Preußen‘; ‚Unbewältigte Geschichte‘), kontroverser Fragen hier nicht geachtet.

Die Problematik preußischer Geschichtsschreibung – seit Aufhören der Existenz Preußens ein gewandelter historiografischer Begriff – ist komplex. Sie betrifft nicht nur das mühsame Geschäft der Entmythologisierung vaterländischer Geschichtsschreibung in Preußen-Deutschland und, gleichsam als Kehrseite, die notwendigen Versuche einer ‚Richtigstellung‘ gegenüber einem nur allzu erklärlichen Mißverständnis Preußens und alles Preußischen, wobei der Historiker hier selbst wieder der Gefahr apologetischen Mißverständnisses ausgesetzt ist: Es ist auch eine mühsame Arbeit, aus Archiven und Privatbeständen Materialien zu gewinnen, zumal

nach Bombenkrieg und Auslagerungen immer noch große Schwierigkeiten bestehen, eine Übersicht über noch Vorhandenes – zT in Merseburg und somit schwer zugänglich – zu gewinnen.

Korrespondenzen, Tagebuchausschnitte, Berichte, Denkschriften, Gutachten und andere Dokumente sind in dem Buch vorgelegt. Sie gruppieren sich um die Ereignisse der Reformzeit, der Zeit der Restauration und Reaktion – wobei mehrere Metternich-Briefe (S. 169–236) einen Schwerpunkt des gesamten Buches bilden – und reichen bis in die Jahre nach der Reichsgründung hinein. Die Korrespondenz zwischen Friedrich Wilhelm IV. und dem Staatsminister Ernst von Bodelschwingh (S. 370 ff.; auch sie bildet einen Schwerpunkt dieses Bandes), einige bisher nicht bekannte Bismarck-Briefe, aber auch verschiedene Schriftstücke aus der Demagogenverfolgung und ein unbekannter Agentenbericht über Heinrich Heine verdienen ebenso Interesse wie die Dokumente aus mehr regionalen Bereichen, die hier vorliegen, Schriftstücke und Briefe zur Kirchen- und Schulpolitik und anderen Fragen und Themen jener Jahrzehnte.

Insgesamt darf das Buch, in dem sich neben den Genannten Namen wie die Steins und Hardenbergs, Schleiermachers und Natorps, F. J. Stahls und der Gerlachs finden, um nur einige zu erwähnen, als eine Fundgrube für jeden bezeichnet werden, der sich mit den Geschehnissen und Problemen im Preußen des 19. Jahrhunderts beschäftigt.

Asperg/Württ.

Herwart Vorländer

Johannes Müller: Die Vorgeschichte der pfälzischen Union. Eine Untersuchung ihrer Motive, ihrer Entwicklung und ihrer Hintergründe im Zusammenhang der allgemeinen Kirchengeschichte (= Untersuchungen zur Kirchengeschichte, Bd. 3). Witten (Luther-Verlag) 1967. 461, 166 S., DM 60.–.

Die vorliegende – ohne Verschulden der Redaktion verspätet angezeigte – Veröffentlichung bietet eine materialreiche Studie zu einem der entscheidenden Abschnitte pfälzischer Kirchengeschichte. Indem der Verf. der kirchlichen Entwicklung im pfälzischen Raum von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Jahre 1818 nachgeht, erhebt er einen sowohl von der territorialen als auch allgemeinen kirchengeschichtlichen Forschung bisher mehr tangierten Zeitabschnitt zur Aufgabe. Die Untersuchung Joh. Müllers erweist sich nicht nur für die Beurteilung der von ihm nicht mehr behandelten Unionsvereinbarungen der Kaiserslauterner Generalsynode von 1818 als wertvoll; sie ist zugleich auch für das Verständnis der Entwicklung, die zu der heutigen Form der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz hinführte, und für die Einsicht in das geistige Gepräge und die theologische Eigenart dieser Landeskirche unentbehrlich, da die Grundlagen hierzu in dem von Joh. Müller bearbeiteten Zeitraum gelegt wurden.

Die Untersuchung, die 1964 – ein Jahr vor dem Tode des Verfassers – von der Evang.-Theol. Fakultät Münster als Habilitationsschrift angenommen wurde, untergliedert sich in zwei Hauptteile. In ihnen geht der Verf. vorwiegend vier Problemkreisen nach: 1a) der Nivellierung des konfessionellen Gefüges in den pfälzischen Territorien während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (47–126), 1b) den ersten Ansätzen zur Union unter der französischen Herrschaft (127–213), 2a) der kirchlichen Reorganisation in den linksrheinischen Gebieten unter den Generalkonsistorien Worms und Speyer (223–286), 2b) der im Zuge der dritten Säkularfeier der Reformation von 1817 aktivierten pfälzischen Unionsbewegung, die zur Entstehung zahlreicher, örtlicher Partikularunionen führte (327–414).

Zur Deskription der konfessionellen Lage in den verschiedenen pfälzischen Territorien während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts analysiert der Verf. eine Anzahl zeitgenössischer reformierter und lutherischer Kirchenordnungen, Katechismen, Agenden und Gesangbücher. Müller findet hierbei eine „Doppelgleisigkeit kirchlicher Entwicklung“ (113). Einerseits hielt man aus vorwiegend rechtlichen Erwägungen an den reformatorischen Bekenntnisgrundlagen fest, andererseits entwickelten sich bei beiden protestantischen Konfessionen neue kirchliche Formen im

Geiste der Aufklärung, die gegen Ende des Jahrhunderts eine konfessionelle Nivelierung und gegenseitige Annäherung erbrachten (z. B. die von dem kurpfälzischen Kirchenrat K. B. List ausgearbeitete lutherische Agenda von 1783 oder das kurpfälzisch-reformierte Gesangbuch von 1785; vgl. S. 96 ff. u. 108 f.). Die Ausführungen des Verf. erweisen sich in diesem Zusammenhang nicht nur für die Unionsgeschichte, sondern auch für die noch wenig erforschte pfälzische Gesangbuch- und Katedrismengeschichte in Detailfragen als aufschlußreich. Gemessen an dem Titel der Veröffentlichung vermißt man allerdings in diesem Teil der Untersuchung ein differenzierteres Eingehen auf die politischen Zusammenhänge der kurpfälzisch-konfessionellen Entwicklung während des 18. Jahrhunderts (eine gute Ergänzung hierzu bietet inzwischen der Aufsatz von G. A. Benrath, Die geschichtlichen Voraussetzungen der pfälzischen Kirchenvereinigung, in: Blätter f. pfälz. KG u. relig. Volkskunde [= BLPfKG], 1969, S. 5 ff.). Wegen der fehlenden konfessionspolitischen Analyse vermag auch die Auffassung des Verf., daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Aufrechterhaltung der äußeren Trennung trotz innerer Angleichung der beiden protestantischen Konfessionen letztlich den „nichttheologischen Faktoren“ zuzuschreiben sei (vgl. S. 123 u. 429), nur teilweise zu überzeugen. Bei der Behandlung der französischen Herrschaft über die linksrheinischen Territorien bietet der Verf. jedoch mit der Darstellung der Auswirkungen der französischen Revolution auf die pfälzischen Gebiete (135 ff.) und mit einer Zeichnung von Napoleons Verhältnis zu den christlichen Kirchen (142 ff.) eine ansprechende Eingliederung der politischen Komponenten. Von ihrem Kolorit her verdeutlicht sich sowohl der unter dem unionsfreundlichen Generalkommissär für die ehemals deutschen Gebiete, Jeanbon St. André, 1802/03 erfolgte Aufbruch zur Bildung erster Unionsgemeinden in den Städten Mainz, Koblenz, Köln, Aachen und die Entstehung einer Verwaltungsunion in dem Arrondissement Simmern – als auch der Abbruch dieser Entwicklung durch das Wirksamwerden der von Paris aus verfügten „Organischen Artikel“ (1802), die eine konfessionelle Trennung anordneten.

Vor allem im zweiten Hauptteil der Untersuchung, der den Ereignissen ab 1814/15 gewidmet ist (214 ff.), kommen die profunden Quellenkenntnisse des Verf. zum Tragen. Durch die Erschließung zahlreicher, bisher ungenutzter Archivalien vermag der Verf. die grundlegenden Forschungen von G. Strutz zu dem Wormser Generalkonsistorium von 1815/16 (G. Strutz, Ein Beitrag zur prot. Kirchengeschichte während der gemeinschaftlichen Österreichisch-Bayerischen Administration (1814–1816), in: BLPfKG 1955, S. 1 ff.; 33 ff.; vgl. auch 113 ff.) zu ergänzen und über die bisher wenig bekannte Tätigkeit des Generalkonsistoriums Speyer, das ab Mai 1816 für das unter der Bezeichnung „Rheinkreis“ an Bayern zugeschlagene Gebiet der heutigen Pfalz zuständig war, ein genaueres Bild zu vermitteln. In Anlehnung an das Unionsprogramm des Göttinger Kirchenhistorikers G. J. Planck beabsichtigte die Speyerer Kirchenleitung durch Verwaltungsmaßnahmen eine Konsensunion herbeizuführen (276). In einem die Arbeit abrundenden größeren Teilabschnitt (327–414), in dem der Verf. wiederum hauptsächlich aus unbearbeiteten Quellen schöpft, wird jedoch aufgewiesen, daß dieser Plan des Ende 1817 der Münchner Oberbehörde unterstellten Konsistoriums (!) Speyer vereitelt wurde und eine von den Gemeinden ausgehende Unionsbewegung zum „Sieg“ gelangte. In der Verdeutlichung der von den Gemeinden ausgehenden Unionskräfte liegt der Schwerpunkt, auf den die Arbeit abzielt. Daß der Verf. bei den Generalkonsistorien Worms und Speyer auf die territorialen und politischen Verschiebungen und auf die Eingliederung des pfälzischen Kirchenlebens in die protestantische Gesamtgemeinde Bayerns eingeht, sei hier der Kürze halber nur angedeutet. Die übergreifende Darstellung der im Zuge der dritten Säkularfeier der Reformation in Nassau und Preußen unternommenen Unionsschritte (288–303), deren Auswirkungen auf das pfälzische Gebiet gut herausgearbeitet werden, läßt ein interessantes, kontrastierendes Bild für die pfälzischen Ereignisse entstehen. Aktiviert zwar durch die 1817 in Nassau und in preußischen Teilgebieten abgeschlossenen Unionen und durch die Kabinettsorder Friedrich Wilhelms III. vom 27. 9. 1817, sowie durch das praktische Erleben kirchlicher Ge-

meinschaft bei der Jubelfeier der Reformation, kam es zwischen November 1817 und Februar 1818 in ca. 25 pfälzischen Gemeinden zur spontanen Bildung örtlicher Partikularunionen. Gleichzeitig erhob sich aber auch noch von den Gemeinden her gegen die Speyerer Kirchenleitung eine starke Opposition mit einem eigenen Unionsprogramm. Entsprechend dem zeitgenössischen kollegialistischen Kirchenverständnis forderten die oppositionellen Kräfte, daß eine kommende Konsensusunion nicht durch einen rechtlich-administrativen Akt, sondern durch den freien Entschluß der Kirchenmitglieder herbeigeführt werden sollte (339). Indem nun der bayerische König eine Befragung der Gemeinden anordnete, bei der sich dann die überwältigende Mehrheit der Gemeindeglieder für eine Union entschied (373–397), setzte sich nach Ansicht des Verf. die Konzeption der von den Gemeinden ausgehenden Kräfte durch (414).

Dieses Ergebnis macht deutlich, daß neben dem nassauisch-preußischen Unionstyp, bei dem die Verwirklichung der Union von der weltlichen Obrigkeit initiiert wurde, der pfälzische Unionstyp als eigenständige Ausprägung zu beachten ist, bei dem der entscheidende Wille zum Unionsabschluß von den Gemeinden ausging. Allerdings, wenn der Autor in der Zusammenfassung (415 ff.) formuliert: „Das Zustandekommen der pfälzischen Union muß als Ergebnis der geduldigen Bemühungen der pfälzischen Unionsbewegung angesehen werden“ (419), dann wäre gerade hier ein subtiler Umgang mit dem Begriff „Unionsbewegung“ sehr zu wünschen gewesen. Nirgendwo genau definiert dient dieser Begriff innerhalb der Arbeit zur Subsumierung verschiedenartigster Elemente (vgl. S. 149, 181, 241, 276, 285, 288, 330 ff., 350, 371, 414), für die ein sachlicher Zusammenhang und zeitliche Kontinuität nur partiell aufgewiesen werden. In der Literatur ist öfters der „rein politische Ursprung“ der zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstandenen Unionen betont worden, so daß jenes Unionsgeschehen primär als eine dem Staate opportune Kultusvereinigung erschien (vgl. K. Barth, *Die Möglichkeiten einer Bekenntnis-Union*, in: *EvTh* 1935, S. 1 ff., hier S. 7; – K. D. Schmidt, *Die konfessionelle Gestaltung Deutschlands. Nichttheologische Faktoren bei Separationen und kirchlichen Zusammenschlüssen*, in: *ThLZ* 1952, Sp. 129 ff., hier Sp. 135). Daß diese Sicht trotz der mannigfachen politischen Einflüsse zumindest für den pfälzischen Bereich der Modifikation bedarf, hat die vorliegende Untersuchung – vor allem mit der Analyse der verschiedenen Partikularunionen – deutlich gezeigt.

Einige Druckfehler, bzw. Fehldatierungen, die auffielen, seien ergänzend vermerkt. S. 91: Die kurpfälzisch-lutherische Gebetssammlung mit dem Titel „Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung zu Gott . . .“ erschien nicht 1740, sondern 1742. – S. 246, Anm. 12 muß es 1799 statt 1899 heißen. Ludwig Friedrich Schmidt verstarb bereits 1857. – S. 251: Von den beiden Datierungen für das bayerische Religionsedikt des Jahres 1809 ist diejenige vom 4. März unzutreffend, der 24. 3. ist richtig. – S. 254, Anm. 33 verweist nicht auf S. 45, sondern auf S. 35 des Dokumentenanhanges. – S. 278, Anm. 7: statt 1812 muß es 1817 heißen. – S. 283, Anm. 14 bezieht sich nicht auf S. 275, Anm. 2, sondern auf S. 281, Anm. 12, wo das betreffende Reskript vom 27. 4. 1818 genannt wird.

Zu dem überaus reichen Anmerkungsapparat und dem umfassenden Literaturverzeichnis hätte man sich ein Orts- und Namensregister gewünscht. Das Fehlen jeglichen Registers macht sich bei eingehender Lektüre deutlich verspürbar. Eine Entschädigung hierfür bringt in gewisser Weise eine angefügte Dokumentensammlung von 161 Seiten, die eine Anzahl bisher nicht publizierter Akten – vor allem instruktive Texte der erreichbaren Partikularunionen – enthält und dem Leser weitere Einblicke in die pfälzischen Unionsbemühungen ermöglicht. Manches spricht dafür, daß der Verf. noch die eine oder andere Unebenheit (so fehlt z. B. die S. 392, Anm. 219 für den Dokumentenanhange angekündigte „Zusammenstellung der Abstimmungsergebnisse“) für die Drucklegung überarbeitet hätte, wenn ihm selbst die Veröffentlichung seiner Untersuchung vergönnt gewesen wäre. Verschiedentliche Einwendungen dürfen jedoch nicht darüber hinwegsehen lassen, daß mit der Untersuchung Joh. Müllers die derzeit grundlegende Darstellung zu dem unmittelbaren

Vorfeld der pfälzischen Union gegeben ist – eine Arbeit, die dazu anregt, zugleich nach einer bis heute ausstehenden, die Vorgeschichte der verschiedenen Unionsschlüsse jener Zeit zusammenfassenden Darstellung zu fragen.

Worms

Joachim Ufer

Siegfried Gruber: Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dogmas von 1854 in Deutschland (= Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Band 12) Essen (Ludgerus-Verlag Hubert Wingen) 1970. IX, 156 S., kart. DM 26.–.

Man nennt gerne die Jahre zwischen 1850 und 1960 ein in der katholischen Kirche marianisches und in ihrer Theologie mariologisches Jahrhundert, wie man nicht nur in ihr von unserem Jahrhundert als von einem Jahrhundert der Kirche spricht. Nicht nur die Mariologie findet in den letzten Jahren weniger Interesse, auch die Kirche steht seit dem 2. Vatikanischen Konzil mit seiner Konstitution über die Kirche, in die ja auch das geplante Marienschema integriert wurde, weniger im Mittelpunkt theologischer Arbeit, so daß, will man bei der Ausdehnung von einem Jahrhundert bleiben, man dieses Jahrhundert der Kirche nicht erst an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert oder nach dem 1. Weltkrieg beginnen lassen darf. Den Anfängen beider Bewegungen geht die historische Veröffentlichung von Siegfried Gruber, die aus einer von Hans Joachim Schoeps in Gießen angeregten Arbeit entstanden ist, nach. Ihr im Titel angedeutetes Ergebnis lautet: Gleichzeitig mit der Vorbereitung der Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens durch Pius IX. brach in der katholischen Kirche Deutschlands ein neues Kirchenbewußtsein auf, das sich der Zeit entsprechend naturgemäß restaurativ äußern mußte. Der Autor erarbeitet dieses kaum anfechtbare Ergebnis aus den Quellen und stellt die Genese dieses Bewußtseins dar. Es geht ihm nicht in erster Linie um die theologische Durchdringung des Verhältnisses von Mariologie und Ekklesiologie, sondern um die die Definition betreffenden Vorgänge in Deutschland zwischen 1849 und 1855. Auch die durch die Definition aufgeworfenen Fragen theologischer Erkenntnislehre werden nur am Rande behandelt, stets jedoch theologisch sauber.

Nach einer Darstellung von Marienverehrung und Mariologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland, die das langsame Überwinden einer restriktiven Tendenz der Marienverehrung zeigt, ohne daß in Deutschland nennenswerte mariologische Veröffentlichungen entstanden wären, wird die Reaktion der verschiedenen kirchlichen Gruppen auf das Rundschreiben Pius' IX. „Ubi primum“ (2.2.1849) an die Bischöfe, in dem dieser die Meinung der Bischöfe und ihrer Gläubigen über die Unbefleckte Empfängnis und ihre Definibilität erfragt, beschrieben. Die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets, von denen einige auch ihren Klerus befragen, antworten nicht einheitlich. Neben voller oder zurückhaltender Zustimmung vorgetragene Bedenken beziehen sich weniger auf die Definibilität als auf ihre Opportunität mit Rücksicht auf die Lage in Deutschland. Auch ökumenische Überlegungen spielen eine Rolle, sind jedoch nicht mehr so irenischer Natur wie von aufklärerischer oder romantischer Theologie nahegelegte Bedenken (2. Kapitel). Die Theologen der Universitätsfakultäten, die von Bischöfen um Gutachten gebeten wurden oder sich sonst äußerten, standen dem Plan überwiegend ablehnend gegenüber. Gründe waren nach Gruber ihr biblizistisch anmutendes Schriftverständnis, ihr starrer Traditionsbegriff, die mangelnde Einordnung der Mariologie in die Theologie, die ihnen etwa die Überlegungen des für die Vorbereitung der Definition sehr wichtigen Giovanni Perrone, der am Anfang der Römischen Schule steht, unverständlich erscheinen ließen (3. Kapitel). Nicht nur durch diese Stellungnahme gerieten die führenden Vertreter der damaligen Universitätstheologie langsam im deutschen Katholizismus in die Isolierung. Aus den Organen öffentlicher Meinung in Deutschland ragten die „Historisch-politischen Blätter“ und „Der Katholik“ hervor, der vom Mainzer Kreis getragen wurde. Dieser vertrat konsequent ein durchdachtes Restaurationsprogramm und wurde dadurch führend in der katholischen Bewegung nach 1848, von der sich die sonstige Universitätstheologie fernhielt. Hier

wurde die Definition der Unbefleckten Empfängnis als in einer positiven Darstellung implizierte Verurteilung der Zeitirrtümer herausgestellt, der Zusammenhang von Marienverehrung und Kirchenbewußtsein verdeutlicht. Die öffentliche Meinung außerhalb der katholischen Kirche befaßte sich ziemlich wenig mit dem Plan einer Definition. Wenn sie es tat, erfaßte sie besonders seine ekklesiologische Bedeutung (4. Kapitel). Einer interessanten Einzelheit ist das 5. Kapitel gewidmet. Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, vom Plan einer Dogmatisierung persönlich religiös betroffen, bemühte sich vergeblich, die Kirchen der Reformation zu einem gemeinsamen Glaubenszeugnis zu vereinen. Der Plan scheiterte an der Kluft, die den deutschen Protestantismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts spaltete.

Das Echo auf die Definition entsprach nicht den Befürchtungen der Bischöfe und Universitätstheologen. Die katholische Bewegung und die Volkstheologie der Mainzer Richtung hatten ihr den Boden bereitet. Unter dem Schweigen der Universitätstheologie war das innerkatholische publizistische Echo positiv, gelegentlich überschwänglich. Interessant ist, daß die päpstliche Unfehlbarkeit, die doch eine sachliche Voraussetzung der Definition war, kaum berührt wird, so daß Verfasser entgegen verbreiteter Annahme feststellen kann, daß diese Definition nicht als Vorentscheidung für die Infallibilitätserklärung von 1870 aufgefaßt werden kann. Katholische und nichtkatholische Stellungnahmen stimmen überein, indem sie die Definition nicht nur mariologisch, sondern auch ekklesiologisch werten, und letzteres nicht nur theoretisch, sondern auch als Aufbruch der Kirche zu einem Selbstverständnis auf Grund einer „idealen Restauration“ geistlicher Art, die natürlich die Gefahr eines ökumenischen und kulturellen Ghettos mit sich brachte (6. Kapitel).

Die Arbeit geht methodisch sauber vor. Sie läßt die Quellen reichlich sprechen, so daß sie gelegentlich etwas breit wird. Dieser Gefahr entgehen auch nicht die Zusammenfassungen am Schluß der einzelnen Kapitel. Die großteils unbekannten Beteiligten werden in Fußnoten mit einem Verweis auf weiterführende Biographien und den wichtigsten Lebensdaten vorgestellt. Die Zitation ist, soweit geprüft, zuverlässig, die theologische Terminologie für eine historische Arbeit erfreulich korrekt. Der Ausdruck „supranaturale Spekulation“ (128) ist etwas vage. Mit dem Begriff „societas perfecta“ (ebd.) meint die katholische Gesellschaftslehre nicht eine in ungestörter Harmonie lebende Gesellschaft, sondern ein Gemeinwesen, dem die nötigen Hilfsmittel zur Verfügung stehen, so daß es nicht auf Ergänzung durch andere Gemeinwesen angewiesen ist, also keine Zustands-, sondern eine Wesensaussage. In der Arbeit kommt nicht vor, wieso Perrones Begriff eines impliziten Enthaltenseins einer Glaubensaussage in der Schrift „das Schicksal hatte, dahin mißverstanden zu werden, als wolle er den Verzicht auf ein biblisches Fundament des Dogmas zum Ausdruck bringen“ (18). Unklar ist, wie Michelis, der doch Oswalds (übrigens später wegen einiger Aussagen über das Verhältnis Mariens zur Eucharistie indizierte) Schrift über die Unbefleckte Empfängnis verteidigt hatte, Döllinger eine Abhandlung über die Definition, die aller Voraussicht nach negativ ausfallen mußte, vorschlagen konnte (82). Irrt hier Michelis, Döllinger, wie er sich auch in Kleuten verschätzte, oder der Verfasser? Ein 1954 in Paderborn veröffentlichtes Werk von M. J. Scheeben, *Immakulata und päpstliche Unfehlbarkeit*, war unauffindbar (87). Durch ein Personenregister wäre die Arbeit leichter benutzbar geworden.

Als objektiv berichtende und für alle Beteiligten um Verständnis werbende, nur selten von der Gegenwart her und daher leicht verzerrend beurteilende (etwa 98/99, 122) Arbeit über einen wichtigen Schritt in der Geschichte des deutschen Katholizismus ist die Arbeit sehr wertvoll.

Aachen

H. Hammans

Zeitgeschichte

Claus Motschmann: Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Zusammenarbeit (= Historische Studien, Heft 413). Lübeck/Hamburg (Matthesen) 1969. 148 S., (kart. DM 22.-.

Die evangelische Kirche als konservative Ordnungsmacht, mit deren Vorstellun-gen politischer Umsturz nicht zu vereinbaren war, auch nicht der von 1918 – so kennen wir den Hintergrund des recht mühsamen Verhältnisses, das zwischen dieser Kirche und dem Weimarer Staat bestand. Die Kirchlichen Jahrbücher jener Zeit geben Auskunft über die kühle Distanz, mit der die Landeskirchen dem neuen demokratischen Staat gegenüberstanden, und die Spannungen, die gerade in Preußen zwischen Kirche und Staat die Situation kennzeichneten. Die kirchenpolitischen Maß-nahmen des preußischen Staates – Proklamierung der Trennung von Staat und Kirche durch den Kultusminister Hoffmann bereits Ende 1918, gesetzliche Erleich-terungen des Kirchenaustritts, Schulerlaß, Ernennung eines „Regierungsvertreters für die kirchlichen evangelischen Behörden in Preußen“ etc. – haben zweifellos dazu beigetragen, das Mißtrauen weiter kirchlicher Kreise und ihrer Leitung zu bestärken und die Kirche, von einigen Progressiven abgesehen, in den vergangenheitsorientier-ten und zumal traditionell antisozialistischen Bahnen verharren zu lassen. Daß es daneben auch wichtige „Ansätze einer positiven Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche“ gegeben habe (S. 10), versucht Motschmann in seiner Studie dar-zulegen. Als Quellenmaterial dienten ihm die reichlichen Archivalien des Evangeli-schen Oberkirchenrats im heutigen EKV-Archiv in Berlin sowie kirchliche Gesetz-und Verordnungsblätter, Zeitungen und Zeitschriften, Berliner Gemeindechroniken u. a. sowie, staatlicherseits, die Sitzungsberichte der verfassungsgebenden preußischen Landesversammlung und des Landtags.

Die Untersuchungen, die M. in seiner Publikation angestellt hat, stellen das gän-gige Bild von der Haltung der Kirche zu dem neuen Staat in Frage, lassen jeden-falls eine differenzierte Problematik sichtbar werden, als das bisher der Fall ge-wesen ist – sofern man sich mit dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Weimarer Republik überhaupt ernsthaft beschäftigt hat. Die Fakten – seitens der Kirche Orientierung an der monarchischen Vergangenheit als gottgewollt, Vernei-nung der Revolution von Römer 13 her, Ablehnung von demokratischen und sozia-listischen Bestrebungen – lagen wohl zu deutlich auf der Hand, als daß eine ernst-hafte Nachprüfung der Auffassung von dem notwendig und durchgängig fehlenden konstruktiven Verhältnis zum Weimarer Staat notwendig erschienen wäre. M. hat diese Nachprüfung für einen wesentlichen und repräsentativen Teilausschnitt durch-geführt und neben den nicht bestrittenen Belastungen des Verhältnisses von Kirche und preußischem Staat auch andere Faktoren aufgezeigt, die dieses Verhältnis, in positiverer Weise, mitbestimmen. Von hier aus kommt er zu dem Ergebnis, die ver-breitete These von der wesentlichen Mitschuld der Kirche – bedingt durch ihre „kon-servative und nationale Einstellung“ – an den großen Schwierigkeiten der jungen Weimarer Demokratie halte einer kritischen Prüfung nicht stand und sei „außer-ordentlich interpretationsbedürftig“ (S. 140). Und M. selbst sieht sich aufgrund seines Quellenmaterials legitimiert, dieses, jedenfalls für die Anfangszeit der Repu-blik, geradezu umgekehrt zu interpretieren: Nicht der Staat habe Besorgnisse über einen nationalistischen Kurs der Kirche gehegt; vielmehr habe gerade er Anlaß ge-habt, diese wiederholt an ihre „vaterländischen Pflichten“ zu erinnern.

Das Ergebnis wird am Schluß zusammengefaßt: Es bestanden Möglichkeiten der Verständigung und Zusammenarbeit bei der Lösung gemeinsam interessierender Probleme; als diese werden genannt: Wiederherstellung der staatlichen und gesell-schaftlichen Ordnung, Trennung von Staat und Kirche und die Situation in den Abtretungs- und Abstimmungsgebieten. Es habe sich auf diesen Gebieten, da die Kirche die Regierung sofort als „Obrigkeit“ anerkannte und die Regierung (v. a.

der preußische Kultusminister Haenisch) für die kirchenpolitischen Probleme Verständnis zeigte, eine loyale Zusammenarbeit angebahnt, die allerdings „nicht voll entfaltet“ werden konnte; hierfür aber seien die Gründe nicht allein im Verhalten der Kirche zu suchen, sondern auch in den „Schockerlebnissen“ der Ära Hoffmann, in den „traditionellen Bindungen“ der staatstragenden Parteien SPD, DDP und Zentrum und in den anfangs genannten Versuchen der staatlichen Einflußnahme auf die kirchliche Neuordnung nach 1918 (v. a. durch die DDP). Hinzu kam die Problematik der umstrittenen Kompetenz der drei Staatsminister in evangelicis, der Träger des ehemals landesherrlichen Summepiskopats, in den Abstimmungs- und Abtretungsgebieten, wo der Staat der evangelischen Kirche die Rolle einer „Interessenvertreterin“ der deutschen Belange zuschrieb, aus verschiedenen Gründen jedoch die teilweise gleichlaufenden Interessen von Staat und Kirche nicht zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit genutzt werden konnten.

M.'s Untersuchung erscheint als ein beachtlicher Beitrag zum Gesamthema Staat und Kirche in der Weimarer Republik. Sie bildet zu den herkömmlichen Auffassungen keinen direkten Gegensatz, wohl aber ein vermutlich wichtiges Korrektiv, das zum Weiterforschen anregt.

Asperg/Württ.

Herwart Vorländer

Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940–1945. Eine Dokumentation in Verbindung mit Richard Fischer zusammengestellt von Gerhard Schäfer. Stuttgart (Calwer Verlag) 1968. 507 S., geb. DM 24.–.

Für den mit dem Geschehen zwischen nationalsozialistischem Staat und evangelischer Kirche Vertrauten ist der Name des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm verbunden mit konservativ-lutherischer Staats- und Vaterlandstreue einerseits und mit tiefem kirchlichem Verantwortungsbewußtsein andererseits. Das Erstgenannte dominierte vor allem noch in den frühen Jahren der Hitler-Herrschaft, als der deutschnational geprägte Kirchenmann Wurm, dessen Welt nach eigener Aussage einer Ellipse mit den Brennpunkten ‚Reich Gottes‘ und ‚Vaterland‘ gleich, den nationalsozialistischen Kampf in Anknüpfung an Deutschlands Vergangenheit als „nationalen Freiheitskampf“ begrüßte. Auch die Gewaltmaßnahmen der Gleichschaltung des Jahres 1934 dürften, zumal nach ihrer für die bekenntnisgebundene württembergische Landeskirche schließlich günstigen Wendung, an dieser Grundhaltung nicht viel geändert haben. Erst in dem – wie es von vielen verstanden wurde – ‚entarteten‘ Nationalsozialismus der späteren und zumal der letzten Jahre begann Wurm im NS-Staat den Widersacher der Kirche zu sehen, den es zu warnen und vor dem es notfalls zu warnen galt. Wurm war ein Mann des Ausgleichs und, kirchenpolitisch in der damaligen Zeit des Kirchenkampfes, ein Mann der Mitte. Aber er war ein Mann des mutigen und freien Wortes. Seine unermüdlichen Appelle an Reichsstellen, Minister, an Hitler selbst beweisen es. Es waren Proteste gegen die Unmenschlichkeiten des NS-Staates, gegen Euthanasie, gegen Judenmorde – und immer wieder gegen die staatlichen Übergriffe auf die Kirche. Diese seine Kirche war es, die es ihm zu schützen und zu leiten galt. Das zeigt sein Einsatz für ihre Belange und Rechte und für ihre Wirkungsmöglichkeiten. Das zeigt aber auch sein Bemühen, in den innerkirchlichen Streitigkeiten zu schlichten: durch sein Einigungswerk seit 1941.

Es ist dieser Zeitabschnitt von 1940 bis 1945, aus dem in dem Buch reiches Material ausgebreitet wird: ein Zeitabschnitt einerseits verstärkt sichtbar gewordener Konfrontation von Staat und Kirche, andererseits eines kriegsbedingten ‚Burgfriedens‘, an dem beiden Seiten – wenn auch nicht aus gleichen Gründen – gelegen war. Wir wissen heute von den Überlegungen und Planungen, die Männer wie Hitler, Goebbels und Bormann während dieser Zeit bereits anstellten für die nach dem Endsieg zu treffende Endlösung der Kirchenfrage. Daß Wurm hingegen die Einhaltung dieses Burgfriedens als die vaterländische Pflicht der Kirche ansah, kennzeichnet seine Einstellung ebenso wie die wiederholten Beteuerungen „glühender Liebe“

seinem Vaterland gegenüber, gerade in diesen Jahren gemeinsamer Kriegsnot, und wie sein Angebot an die Staatsführung, kirchlicherseits durch einen literarischen Feldzug gegen England im Januar 1942 moralisch und praktisch zu einem Sieg Deutschlands beizutragen. Umso verständnisloser mußte er der feindseligen Kirchenpolitik des nationalsozialistischen Staates gegenüberstehen, die, wie er nicht müde wurde zu warnen, den Feinden in die Hände arbeite.

Ablehnung nationalsozialistischer Politisierung der Kirche und Bejahung des nationalsozialistischen Staates, das war die Haltung Wurms, wie sie in der von ihm und anderen Kirchenführern am 27. Januar 1934 abgegebenen feierlichen Erklärung deutlich geworden war und in der er sich bis in den Krieg hinein im wesentlichen treu blieb. Als Mann der Kirche sah er sich verpflichtet, dem Staat das zu sagen, was die Kirche, seiner Meinung nach, zu sagen hatte. Das Buch bietet dafür eindrückliche dokumentarische Belege. Daß, von einem sehr anderen Kirchenverständnis her, dem NS-Staat kraft kirchlicher Autorität möglicherweise etwas sehr anderes gesagt werden mußte, war allerdings eine gerade in Wurms württembergischer Landeskirche sehr pointiert und mit entsprechender Polemik gegen den in Obrigkeitsfrömmigkeit verharrenden Landesbischof vertretene Meinung einer in diesem Zusammenhang wohl nicht zu übersehenden Gruppe. Daß Paul Schempp und die „Kirchlich-theologische Sozietät“ – ihr erbitterter Kampf gegen jedes staatliche Kirchenregiment einerseits und gegen Halbherzigkeit ihrer Kirche andererseits – in dem Buch nicht vorkommen, ist umso erstaunlicher und auch bedauerlicher, als gerade der „Fall Schempp“ dem Kirchenkampf in Württemberg einen bedeutsamen Akzent verliehen und durch Ernst Bizers Publikation (Ein Kampf um die Kirche, 1965) und die daran sich anschließende Diskussion die Kirchenkampf-Geschichtsschreibung stark bewegt hat. Wurm hatte Beziehungen zu Widerstandsgruppen. Aber er war kein Mann des Widerstands. Seine im Laufe des Krieges sich wandelnde Einstellung zum nationalsozialistischen Staat ist ablesbar nicht an Aktionen sondern an Hirtenbriefen und seelsorgerlichen Schreiben. Seine mutige Sprache in der Verteidigung kirchlicher Rechte, sein unerschrockenes Eintreten auch dort, wo es nicht um unmittelbar kirchliche Belange ging, sind in der Dokumentation eindrücklich dargelegt. Die (von Schempp u. a. so heftig attackierte) Amtskirchlichkeit, die den Hintergrund einer, wenn auch noch so mutigen, Kirchendiplomatie besten alten Stils bildete, ist in ihrer theologischen Problematik jedoch kaum erfaßt. Dies ist gerade im Hinblick auf den im übrigen sehr großen informatorischen Wert dieses Buches zu vermerken, von dem man gerne hätte wünschen mögen, daß auch die Vorkriegsjahre mit einbezogen worden wären, in gleicher Sachlichkeit und Ungefärbtheit – auch wenn Wurm damals noch nicht, wie nach 1940, Sprecher gewissermaßen der ganzen evangelischen Kirche war.

Die von Fischer und Schäfer zusammengestellte Dokumentation aus landeskirchlichen und privaten Beständen zeigt insgesamt in erfreulicher und ermutigender Weise, daß Kirchenkampf-Geschichtsschreibung, auch wo es sich um Darstellung einer Einzelpersonlichkeit und ihrer Haltung zum damaligen Staat handelt, nicht mehr hagiografischen Charakter zu haben braucht, um uns ihre Bedeutung vor Augen zu stellen.

Asperg/Württ.

Herwart Vorländer

Adolf Freudenberg (Hrsg.): *Rettet sie doch! Franzosen und die Genfer Ökumene im Dienste der Verfolgten des Dritten Reiches.* Zürich (EVZ-Verlag) 1969. 236 S., kart. DM 13.80.

Dieses Buch enthält Berichte aus einer dunklen Zeit, als der deutsche Reichsadler nicht wegen seines gespreizten Gefieders bewundert, sondern wegen seiner brutal zupackenden Raubtierklauen gefürchtet wurde. Es ist ein Stück Kirchengeschichte im Zeichen von Blut und Tränen, aber auch von Furcht und Hoffnung, das hier geboten wird. Nur wenige Jahre umspannen die Berichte aus dem besetzten Frankreich, aber sie sind angefüllt von einem verbissenen Ringen im Untergrund um die Rettung der Verfolgten und Flüchtlinge. Das Buch wurde ursprünglich für Fran-

zosen geschrieben und hatte zum Mittelpunkt das große Rettungswerk der Cimade. Für die deutschen Leser hat der Herausgeber den ökumenischen Zusammenhang mehr hervorgehoben. Adolf Freudenberg, bis 1935 im Dienst des deutschen Auswärtigen Amtes, hat damals diese Tätigkeit aufgegeben, weil er für seine Familie Schlimmstes befürchten mußte, hat dann im schon reifen Mannesalter Theologie studiert und sich besonders in Genf um das Rettungswerk der Ökumene für alle Verfolgten und Flüchtlinge verdient gemacht. Er spricht von sich nur wenig, aber er ist bester Sachkenner, dem mit der Zusammenstellung und Wiedergabe der Berichte das Lob Gottes im Dunkel der Zeit und inmitten des Menschenschungel über alles geht.

Die Berichte selber sind erschütternd und – tröstlich. Für theologische Schreibstrategien eine Medizin. Es würde sich lohnen, das Buch in einem kirchenhistorischen Seminar durcharbeiten. Es ist hier viel zu lernen, was fernere, wenn gewiß auch seriösere Gegenstände so gut wie gar nicht sichtbar machen.

Berlin

Karl Kupisch

Bei der Redaktion eingegangene Erscheinungen (Besprechungen vorbehalten)

Olga Bartholdy: Munkeliv i Løgumkloster. Løgumkloster (J. Th. Arnfred) 1973. 91 S., kart.

Elisabeth Bradler-Rottmann: Die Reformen Kaiser Josephs II. (= Göppinger Akademische Beiträge, Nr. 67). Göppingen (Vlg. A. Kümmerle) 1973. 193 S., kart. DM 25.-.

Werner Bröker: Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert. Dargestellt am ‚Materialisten‘ Karl Vogt (1817–1895) (= Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 35). Münster (Aschendorff) 1973. IV, 260 S., kart. DM 44.-.

Marion W. Conditt: More Acceptable than Sacrifice. Ethics and Election as Obedience to God's Will in the Theology of Calvin (= Theologische Dissertationen, Bd. X). Basel (Friedrich Reinhardt Verlag) 1973. 146 S., kart. ca. DM 16.80.

Barbara Frank: Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 34, Studien zur Germania Sacra, 11). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1973. 465 S., kart. DM 75.-.

Manuel Revuelta Gonzalez: Politica Religiosa de los Liberales en el Siglo XIX. Trienio Constitucional (= Historia de España en el Mundo Moderno, 4). Madrid (Oficina de Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1973. XIII, 515 S., geb. Ptas. 650.

Eduard Thurneysen: Karl Barth „Theologie und Sozialismus“ in den Briefen seiner Frühzeit. Zürich (Theologischer Verlag Zürich) 1973. 46 S. kart.

Harald Wagner: An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum (= Frankfurter Theologische Studien, Bd. 14). Frankfurt/M. (Josef Knecht Verlag) 1973. XIII, 339 S., kart. DM 42.-.

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

Gregor von Nyssa und das Bischofsamt

Von Reinhart Staats

Gregor von Nyssa hat uns ein literarisches Vermächtnis hinterlassen, das seine breite theologische Gelehrsamkeit und zugleich seine tiefe, oft „mytisch“ genannte Frömmigkeit offenbart. Zahlreich sind darum auch die gelehrten Monographien, die allein in unserer Generation die faszinierend schillernde Theologie des großen Kappadoziers untersuchen als eine kirchliche Synthese aus antiken, christlich-orthodoxen und christlich-häretischen Traditionen.¹ Trotzdem sind die mannigfachen Traditionen im Werk Gregors so verarbeitet, daß sie einen neuen und eigenen sprachlichen Ausdruck erhalten haben für das, was jedenfalls seiner Zeit als wesentlich christlich galt.

So viel wir über den Theologen Gregor wissen, so wenig wissen wir über den Kirchenpolitiker und Bischof. Wie hat sich die eigene Theologie im

Der Aufsatz war zunächst ein Vortrag in englischer Sprache auf der „Sixth International Conference on Patristic Studies“ in Oxford, September 1971. Die Anmerkungen spiegeln auch die anschließenden Diskussionen. Hartwig Bernstorff hatte sich um die englische Übersetzung bemüht und konnte dabei zur Korrektur mancher inhaltlicher Mängel beitragen. Ebenso habe ich stud. theol. Martin Papies und Sabine Schnack für Hinweise zu danken. Margarete Kassühlke besorgte, daß ich den Begriffskatalog der „Forschungsstelle Gregor von Nyssa“ an der Universität Münster benutzen durfte. Dieser Katalog hat jedes Wort der bisher in der Leidener Ausgabe erschienenen Werke Gregors aufgenommen.

¹ Mit keinem griechischen Kirchenvater haben sich in letzter Zeit vermutlich so viele Monographien befaßt. Allein die Literatur der letzten sieben Jahre ergibt ein buntes und darum auch verwirrendes Bild. Genannt seien hier: W. Jaeger, Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist, aus dem Nachlaß hg. v. H. Dörries, Leiden 1966; E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Göttingen 1966; E. Konstantinou, Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition, Würzburg 1966; D. Balás, Metusia Theu, Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa, Rom 1966; R. Staats, Gregor von Nyssa und die Messalianer, PTS 8, Berlin 1968; S. de Boer, De Anthropologie van Gregorius van Nyssa, Assen 1968; P. Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa, München 1970; J. Daniélou, L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 1970. Über den gegenwärtigen Stand der Forschung informiert der von M. Harl herausgegebene Tagungsbericht: *Écriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse*, Actes du Colloque de Chevetogne (22.-26. Septembre 1969), Leiden 1971. S. jetzt auch M.-B. v. Stritzky, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa (= Münsterische Beiträge zur Theologie 37), Münster 1973.

kirchlichen Alltag bewährt? War Gregor nicht nur ein wirksamer Theologe, sondern auch ein erfolgreicher Bischof? Wie dachte er selbst über die Bedeutung des Bischofsamtes? Einer Fülle von gelehrten Ansichten der Theologie Gregors stehen nur wenige Arbeiten gegenüber, die sich mit dem Kirchenpolitiker befassen. Dabei schweigen die erhaltenen Schriften nicht. Besonders das von *Georg Pasquali* musterhaft edierte Corpus der Briefe Gregors könnte hier Antwort geben.² Doch fast scheint es, als scheue die patristische Wissenschaft davor zurück, die Bewährung der oft so unorthodox wirkenden Theologie an der kirchlichen Praxis zu überprüfen.

Nun hat *Gerhard May* eine wichtige Untersuchung über „Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit“ vorgelegt.³ Sie zeigt uns vor allem den Bischof Gregor in den Wirren vor und nach dem Konzil von 381, zu dessen überragenden Vätern Gregor als der geistige Erbe seines Bruders Basilius wohl gezählt werden darf. Jedoch fehlt eine Untersuchung über die kirchenpolitischen Aktivitäten Gregors während seiner letzten zehn Lebensjahre. In dieser späten Zeit, etwa nach 387, sind sicherlich auch jene berühmten asketischen Werke entstanden, die wegen ihrer mystischen Frömmigkeit bei nachfolgenden Generationen hochgeschätzt waren: Das Leben des Mose, der Hoheliedkommentar und der Traktat „Über das gottgewollte Ziel und die wahre Askese“ (*De instituto christiano*). Hat Gregor in dieser letzten Periode seines Lebens der theologischen Polemik entsagt und sich nur noch der Verwirklichung des monastischen Ideals gewidmet? So wird es in der Literatur immer wieder behauptet.⁴

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, diese verbreitete Ansicht zu korrigieren. Gewiß zeigen uns die überlieferten Spätschriften, daß Gregor Mönch war und daß er voll beschäftigt war, die Asketen seiner Heimat aus bischöflicher Vollmacht geistlich zu betreuen. Aber wir besitzen auch Quellen, in denen ein anderer Gregor sichtbar wird: seelisch angefochten, von Feinden umgeben, die ihm den rechten Glauben absprechen wollen, und mutigen Widerspruch wagend. Es sind einige der schon genannten Briefe Gregors.

I.

Insgesamt spricht aus den Briefen ein Kirchenvater, der in ein Schema normaler kirchlicher Frömmigkeit nicht passen will. Im 2. Brief greift er die Unsitte der Reisen in das Heilige Land an und empfiehlt statt der Wallfahrt von Kappadozien nach Palästina christliche Zucht zuhause, wo die Gnade Gottes ebenso wie in Jerusalem gefunden werden kann.⁵ In die

² In der großen Leidener Ausgabe, die den Namen Werner Jaegers zu Recht im Titel führt, Band VIII, 2, 2. Aufl. 1959. Die Studie von T. A. Goggin, *The Times of Saint Gregory of Nyssa as Reflected in the Letters and the Contra Eunomium*, Washington 1947, ist hinter den Ergebnissen neuerer Forschung zurückgeblieben.

³ Jahrbuch d. Österr. Byz. Ges. 15 (1966), 105–132.

⁴ Zuletzt M. van Parys, Grégoire de Nyse, moine théologien et évêque, in: *Seminarium* 2, 1969, 297.

⁵ Ep. 2 war den Vätern der Reformationszeit ein willkommenes *testimonium patrum*, um Wallfahrten als unchristlich zu brandmarken. Im Catalogus von 1562

Spätzeit gehört mit hoher Wahrscheinlichkeit der 1. Brief. Hier beklagt sich Gregor bei Patriarch Flavian von Antiochien über die üble Beleidigung durch seinen bischöflichen Nachbarn Helladios von Caesarea, der ihn anlässlich eines persönlichen Besuches wie einen Exkommunizierten behandelte. Helladios hatte seinem Gast das ihm zustehende Recht auf Predigt in der Kirche verweigert, ja, Helladios wollte ihn zur Buße nötigen, so daß Gregor verzweifelt Flavian um Hilfe bemühen muß: „Welche kirchlichen Kanones sind gegen uns verlesen worden? Welche gesetzeskräftige Verfügung eines Bischofs hat das Gerichtsurteil über uns bestätigt?“⁶ Bis heute sind die Hintergründe des 1. Briefes nicht überzeugend geklärt worden. Wie ein Steppebrand, so schreibt Gregor eingangs, gehe eine Feuersbrunst theologischer Unruhe über Kappadozien dahin, so daß auch die Diözese Flavians in Gefahr steht, von ihr erfaßt zu werden.⁷ Was meinte Gregor damit? Die

interpretiert Matthias Flacius Illyricus Gregor im lutherischen Sinn: „*primum vult Dei Verbum esse unicam vitae nostrae normam, quod est verum ac solidum fundamentum, verae ac solidae pietatis . . .*“. Er kommt zu dem Schluß: „*Observari etiam hic debet, quomodo nunc grassantes errores jam inde ab initio paulatim a Sathana sparsi sunt, frustra doctis piisque viris reclamantibus*“ (Catalogus Testium Veritatis, Ausgabe Frankfurt 1666, 38 f.). Dann edierte der Calvinist Petrus Molineus den Brief zu propagandistischen Zwecken (Paris 1605, Hannover 1607). Der Ingolstädter Jesuit Jacob Gretschler wollte dagegen mit den Wallfahrten zugleich die Ehre des Kirchenvaters retten, indem er den 2. Brief schlankweg für unecht erklärte (In Epistolam de euntibus Hierosolymam. Notae Gretseri super notas Petri Molinei, 1608). Seine nicht minder von konfessioneller Enge beherrschten „notae“ wurden in der Ausgabe Mignes abgedruckt (MPG 46, 1223–38). Die Annales des 1607 gestorbenen Caesar Baronius empörten sich über die „*hagiomachi nostri saeculi*“, welche unter Berufung auf Gregor die Wallfahrten zu den heiligen Stätten verdammen „*nomine viri et auctoritate doctrinae abusi*“ (in der Ausgabe Venedig 1708, IV, 421 f.). Freilich hält Baronius an der Echtheit des Briefes fest; er meint, Gregor habe sich mahnend exklusiv nur an Mönche gewandt. Gregors 2. Brief ist jedoch ein einsamer und grundsätzlicher Protest gegen die schon im 4. Jahrhundert populäre Volkssitte der Reisen nach Jerusalem. Biblizistisch beruft sich Gregor auf Jesus, der die Wallfahrt nicht gefordert hat. Seine Kritik, die in dem Satz mündet: „Verlasse deinen Leib und pilgere zum Herrn anstatt von Kappadozien nach Palästina“ (Pasquali 18, 18), ist dogmatisch-theologisch, nicht nur ethisch im Blick auf den Sittenverfall im damaligen Jerusalem begründet. Die bewußte Provokation Gregors wäre verkannt, wollten wir ähnlich Baronius im 2. Brief nur einen zeitbedingten moralisierenden Vorbehalt sehen, der „die Behebung konkreter Mißstände im Auge hat“. (B. Kötting, Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik, *Studia Patristica* V, TU 80, 365).

⁶ Pasquali 11, 17–19: *τινες κανόνες καθ' ἡμῶν ἀνεγνώσθησαν; ποία ἔννομος ἐπισκόπου ἀπόφασις τὴν καθ' ἡμῶν κρίσιν ἐκύρωσεν;*

⁷ Die einleitenden Sätze von ep. 1 machen deutlich, daß nicht nur Helladios, sondern eine Mehrzahl von Personen gegen Gregor voller Haß agitiert. Flavian hat sich bislang aus dem Streit herausgehalten, doch Gregor hofft, daß der Patriarch das in der Nachbarschaft lodernde Feuer löschen hilft, damit nicht ähnliche Dinge in Antiochien eintreten (Pasquali 3, 7–13). Die Hintergründe von ep. 1 können vorläufig nur erahnt werden. Die in der Literatur übliche Erklärung, hier handele es sich um persönliche Rivalitäten zwischen Helladios und Gregor, reicht nicht aus; denn Gregor hat viele Widersacher in dieser merkwürdig dunkel bleibenden Angelegenheit (vgl. 3, 3 ff.; 4, 1 ff.), und Flavian selbst ist betroffen. Helladios verbreitet öffentlich den ungeheuren Vorwurf, daß Gregor für ihn der Urheber des schlimmsten Übels sei (4, 3: *ὡς τῶν μεγίστων αὐτῷ κακῶν αἴτιος εἶην ἐγώ*). Gregor da-

bekannten Häresien – Arianer, Pneumatomachen und Apollinaristen –, die Gregor sonst mit direkter Polemik keineswegs verschonte, können kaum gemeint sein; sonst wären sie wohl genannt. Es gibt viele Gründe, diesen Brief in die letzten Lebensjahre Gregors zu datieren.⁸

gegen pocht auf die ihm 381 zu Konstantinopel verliehene Würde eines Garanten der Orthodoxie (11, 24 ff.). Ginge es nur um persönlichen Streit, hätte Gregor dies alles kaum erwähnen müssen. Die Möglichkeit eines Gerichtsspruches gegen sich (11, 17 ff.) hätte er dann gewiß nicht in Betracht gezogen!

⁸ Die hier vorliegende Untersuchung hat die Spätdatierung und Echtheit von ep. 1 nicht zur Voraussetzung, sondern möchte beides aufgrund der Interpretation eines anderen Dokumentes – ep. 17 – sicherstellen. Spätdatierung und Echtheit von ep. 1 ist freilich in der Forschung umstritten. Aber unabhängig von ep. 17, mit der m. E. ep. 1 inhaltlich eng zusammengehört, sehe ich allein im Text folgende Anhaltspunkte, die beides nahelegen:

1. Im Blick auf die Datierung ist festzuhalten, daß ep. 1 keinen einzigen Hinweis auf die Frühzeit Gregors vor 385 gibt. J. Daniélou konnte hier nicht überzeugen (*La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, *Studia Patristica* VII, TU 92, 166). Für die Spätdatierung spricht die Bemerkung, daß die heftige Begegnung mit Helladios zu einer Zeit stattfand, als die Totengedächtnisfeier für Petrus von Sebaste zum ersten Male begangen wurde (4, 11–15). Bei diesem Petrus handelt es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um Gregors jüngeren Bruder. Petrus hatte sich als der Jüngste der großen Geschwisterschar noch lange im Elternhaus aufgehalten und die wirtschaftlichen Dinge besorgt (*Vita Macrinae*, Jaeger 383 f.). Noch 379, beim Tode der Schwester, war er Leiter des Familienklosters (a.a.O. 387, 22). Sein Geburtsjahr ist zu erschließen aus einer Notiz in Gregors *Vita Macrinae* (385, 16–19), wonach Petrus die Presbyterweihe nach 381 empfing. Das hierfür bestimmte Alter von dreißig Jahren (Hauck, „Kanonisches Alter“, RE³, 1, 412 f.) führt auf das Geburtsjahr 341 oder später. Bei einer Frühdatierung von ep. 1 vor 385 wäre also Petrus nur knapp über vierzig Jahre alt geworden, für einen geübten Asketen des 4. Jahrhunderts ein überraschend früher Tod. Wahrscheinlicher ist, daß Petrus nach 390 starb. Auch ist gut vorstellbar, daß Gregor von Nyssa hoch betagt war, als er seinem jüngeren Bruder das Requiem zelebrierte. Schließlich ist eine beiläufige Bemerkung Gregors zu beachten, die über die ihm sonst liebe Berufung auf sein graues Altershaar (*πολιώ*) weit hinausgeht: Gregor erwähnt, daß er nach den Strapazen der Reise von einem Diener gestützt werden mußte (6, 15). Gregor ist vor 340 geboren und war um 390 im Alter von noch nicht sechzig Jahren. Freilich haben diese Anhaltspunkte für die Datierung keine durchschlagende Beweiskraft. A. Morellus wußte in seiner Ausgabe 1638 zu berichten, daß Petrus von Sebaste im Jahr 392 gestorben sei, leider ohne Angabe eines Beleges. Trotzdem sollte seine Spätdatierung beachtet sein: „*scripta post Petrum Sebastenum anno 392 defunctum*“ (MPG 46, 999). – Pasqualis Vermutung (Apparat zu 4, 11–15), jener Petrus könne der alexandrinische Märtyrer des Jahres 311 sein, stiftet unnötige Verwirrung. Es darf nicht übersehen werden, daß sich in Sebaste, wo Gregor nach ep. 1 das Totengedächtnis auf Petrus hielt, eben gerade die Familiengruft befand. Die ältere Schwester Makrina wurde dort bestattet (*Vita Macrinae* 408, 13 f.). Mit Sicherheit hat dann auch Petrus dort sein Grab gefunden, zumal er selbst Bischof von Sebaste war. Aber setzen wir mit Pasquali den Fall, es handele sich um Petrus von Alexandrien (gest. 311), so hätten die Sebastener das Fest zum Gedenken an diesen Märtyrer aus dem fernen Ägypten mehr als siebzig Jahre nach dessen Tod zum ersten Male (*πρώτως*) gefeiert und sie hätten den Festtag unmittelbar in die Zeit des großen lokalen Ereignisses der Feierlichkeiten zu Ehren der vierzig Märtyrer gelegt, das nach Gregor gleichzeitig stattfand (4, 17). Dagegen spricht die Vermutung, daß die Sebastener ihrem Märtyrerfest, zu dem geistliche Würdenträger wie Helladios heranreisten (4, 17), wohl kaum die Attraktivität genommen hätten,

Eindeutig aus der Spätzeit nach 387 stammt aber der 17. Brief, und es kann nicht ausgeschlossen werden, daß er im engen Zusammenhang mit dem 1. Brief steht. Der 17. Brief ist ein Hauptbeleg für eine eifrige kirchenpolitische Tätigkeit Gregors noch in den letzten Lebensjahren; denn das Schreiben an die Presbyter von Nikomedien ist gut zu datieren und behandelt die bevorstehende Wahl eines neuen Bischofs, die Gregor zu beeinflussen sucht; Gregor erteilt liebevollen Rat, welche Maßstäbe an den Kandidaten zu legen sind. Der 17. Brief kann also als ein wichtiges Dokument gewertet werden, wie sich noch der greise Gregor um eine Verwirklichung der eigenen mystischen Theologie kirchenpolitisch bemühte. Das Bild eines idealen Bischofs ist mit traditionsbewußter Gelehrsamkeit so einprägsam entworfen, daß sich hier auch eine Quelle erschließt, um ganz allgemein das altkirchliche Bischofsamt im Urteil eines maßgeblichen Kirchenvaters zu verstehen.

Die Bedeutung des 17. Briefes hat kein geringerer als *Jean Daniélou*, der verdienstvolle Gregor-Forscher, erkannt. Im Jahrgang 1967 der Zeitschrift „Euntes Docete“ veröffentlichte er eine eingehende Analyse des Briefes.⁹

indem sie plötzlich gleichzeitig ein neues Märtyrerfest einrichteten zu Ehren eines Mannes, der obwohl als Märtyrer allgemein verehrt nicht in Klein-Armenien seine Heimat hatte. Unerklärt bliebe dann auch, warum Gregor die *μνήμη* auf Petrus selbst zelebrierte (*ἐπιτελέσας*), jedoch an dem Fest der vierzig Märtyrer nur als Gast teilnahm (*συνδιαγαγών*). Der Text gibt aber einen guten Sinn, wenn jener Petrus der verstorbene Bruder Gregors war: Gregor hatte anläßlich der einjährigen Wiederkehr des Todestages seines Bruders Sebaste besucht, um dort der Sitte entsprechend an der Familiengruft die Trauerfeier zu halten (vgl. E. Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage*, Münster 1928). Es lag nahe, daß Gregor als Bruder dieses Requiem selbst zelebrierte. Petrus war im Vorjahr um die Zeit des großen Märtyrerfestes gestorben. Deshalb konnte Gregor nun die Gelegenheit wahrnehmen, anschließend das große Ereignis von Sebaste mitzufeiern. Die Vermutung Pasqualis über zwei konkurrierende Märtyrerfeste in Sebaste kann damit als haltlos abgetan werden.

2. Die Edtheit von ep. 1 wird von E. Honigmann (*Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*, Bruxelles, 1961, 22–35) und P. Devos (*S. Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce*, An Boll 79, 1961, 91–101 und ders.: *S. Pierre I^{er} évêque de Sebaste dans une lettre de S. Grégoire de Nazianze*, An Boll 79, 1961, 346–360) bestritten. Sie möchten den Brief Gregor von Nazianz zuweisen. Die sprachlichen Argumente bei Devos sind freilich völlig unzureichend. Außerdem wird die Hypothese leider gestützt durch weitere Hypothesen: auch der Adressat soll irgendein Flavian, aber nicht der antiochenische Patriarch sein (Honigmann) und jener Petrus soll irgendein Bischof von Sebaste, nicht der bekannte bischöfliche Bruder des Basilios und Gregors sein (Devos). Das inhaltliche Problem, nämlich die Verteidigung des Briefverfassers gegen den Vorwurf der Irrlehre, bleibt bei Honigmann und Devos unberücksichtigt; auch übersehen sie, daß die Berufung des Schreibers auf seine vom Konzil garantierte normative Orthodoxie, die ihn neben Helladios stellt (11, 24), gemäß Cod. Theod. XVI, 1, 3 allein im Munde Gregors von Nyssa sinnvoll ist. Gregor von Nazianz hat diesen Rang nie besessen. Mögen wir also in der Frage der Datierung anderer Meinung sein als Daniélou, so folgen wir ihm in der Feststellung, daß ep. 1 ein echtes Schreiben des Nysseners ist (Daniélou a.a.O. 165).

⁹ L'évêque d'après une lettre de Grégoire de Nysse, *Euntes Docete* 20 (1967), 85–97.

Daniélou meint, der Brief sei ein interessanter Beitrag zu der mit dem II. Vatikanischen Konzil eröffneten Diskussion um den Episkopat: der Gedanke der bischöflichen Kollegialität und Apostolizität sowie die bischöflichen Aufgaben seien hier fest umrissen; darum könne der 17. Brief als ein Traditionsbeweis für die Konzilskonstitution *De Ecclesia* gelten. Die theologisch und historisch gleich wichtigen Erkenntnisse *Daniélous* machen den 17. Brief erst recht zu einem nun auch aktuell bedeutsamen Dokument. Wenn im folgenden die Erörterungen *Daniélous* grundsätzlich kritisiert werden sollen, so muß doch am Anfang ein Dank für viele Erkenntnisse ausgesprochen sein. Auch unsere Interpretation wird die Diskussion nur fortführen können, wenn sie darauf aufbaut.

Der Brief beginnt nach einem biblisch geprägten Präskript mit einer Entschuldigung und mit einem Tadel.¹⁰ Gregor bittet um Verständnis, weil er noch nicht die Zeit fand, nach dem Tod des Bischofs Patrikios den Nikomediern einen Besuch abzustatten. Er klagt: „Viele Geschäfte mit den einzelnen Kirchen nehmen uns in Anspruch; freilich reichlich sind auch die körperlichen Gebrechen, die natürlicherweise im Laufe der Jahre zunehmen – und reichlich ist auch Eure Nachlässigkeit in Bezug auf Güte geworden; denn nicht ein einziges Mal hat ein schriftliches Wort der Ermunterung oder nur ein Lebenszeichen unsere Kirche erreicht, dagegen hatte doch der selige Euphrasios in aller Hochherzigkeit zwischen sich und unserer Wenigkeit gleichsam Seile der Liebe geknüpft“ (1–2). Euphrasios hatte, wie wir wissen, zusammen mit Gregor im Jahr 381 dem Konzil von Konstantinopel beigewohnt.¹¹ Das gemeinsame Gebet – so hofft Gregor nun – werde die alte Harmonie wiederherstellen: „Denn so müßten wir herausfinden, wie alles, was schon an Betrübllichem geschehen ist, in Ordnung kommt und wie für die Zukunft Sicherheit zu erreichen ist, damit ihr nicht mehr in Mißklang zerrissen seid, nicht ein jedes Gemeindemitglied sich in eine andere Richtung bewegt, dem Teufel zum Spott.“ – „Was meint Ihr, Brüder, wie groß unser Kummer auf die Kunde derer, die uns Eure Angelegenheiten schilderten! Keine Bekehrung der führenden Persönlichkeiten soll stattgefunden haben, sondern das Vorhaben der einmal vom Wege Abgewichenen geht mit derselben Kraft weiter.“ Gregor vergleicht die inneren Kämpfe in der Kirche Nikomediens mit einer Überschwemmung: „Genau so ist die Gewalt der Abgefallenen: einmal vom geraden und richtigen Glauben aus Streitsucht abgeglitten, hat sie sich schon zur Gewohnheit vertieft und kann nicht mehr leicht zur ursprünglichen Gnade heimkehren. Deshalb tut bei Euch eine weise und bedeutende Autorität not, die sich gut darauf versteht, solche Dinge zu kanalisieren“ (3–5). – Die Worte Gregors lassen schließen, daß in Nikomedien nicht nur die äußere Disziplin, sondern auch der christliche orthodoxe Glauben auf dem Spiel stand. Der hier nötige Bischof muß aus Vollmacht des Heiligen Geistes über den alltäglichen Geschäften stehen. Wie der Levit des Alten Testamentes sollte der Bischof statt irdischen Gutes Gott allein besitzen (6–7).

Ausdrücklich wird die Selbständigkeit der Kirche Nikomediens hervorgehoben; in schwieriger Situation gibt es keine allgemeine, für alle Kirchen gültige Regel: „Ihr müßt auf Eure eigenen Angelegenheiten achthaben, damit die Kirche zum Guten gedeiht . . .“ (8). Es folgt eine anschauliche Schilderung der Eigenschaften,

¹⁰ Pasquali 51, 12–24. Im Text zitiere ich nach den bei Pasquali am Rande fett gedruckten Ziffern, die nach Sinnabschnitten gliedern.

¹¹ Mansi III, 572 ff.

die einen Kandidaten für das Bischofsamt qualifizieren. „Das apostolische Wort hat nicht verfügt, man müsse bei den bischöflichen Tugenden Adel, Reichtum und irdischen Glanz suchen. Aber wenn diese Dinge von selbst den Führern anhängen, werden wir sie wie einen nachfolgenden Schatten nicht ablehnen“ (10) – eine sinnige Konzession, weil damit auch die eigene Aristokratie, Wohlhabenheit und Gelehrsamkeit entschuldig bleibt. Doch fällt auf, daß Gregor keinen Zeitgenossen als Vorbild hinstellt, weder Basilius noch sich selbst, auch nicht irgendeinen Bischof der kirchengeschichtlichen Tradition. Diese wird übersprungen; als Beispiel dienen ausschließlich biblische Gestalten: „Ein Ziegenhirt war der Prophet Amos, ein Fischer Petrus und vom selben Beruf sein Bruder Andreas und der hohe Johannes; ein Zeltenäher war Paulus, Matthäus ein Zöllner und bei all den andern war es fast ebenso: keine hochgestellten Leute, Feldherren und Präfecten oder Leuchten der wissenschaftlichen Rhetorik und Philosophie, sondern arme Leute waren sie und Laien, mit recht niedrigen Tätigkeiten beschäftigt. Und dennoch ‚ging hinaus in alle Länder ihr Ruf und ihre Worte an die Enden der Welt‘ (Röm. 10, 18). ‚Sehet‘, heißt es, ‚Eure Berufung, Brüder, nicht viele weise Leute nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene. Sondern was tüchtig ist vor der Welt, hat Gott erwählt‘ (I Kor. 1, 26 f.)“ (11–12).

Bei den ersten Bischöfen Roms und seiner kappadozischen Heimat wird Gregor ausführlicher: „Wäre es der Stadt Rom von besonderem Nutzen gewesen, am Anfang ausgerechnet einen der Adligen oder Einflußreichen im Amt der Leitung zu wollen, als nicht den Fischer Petrus, der nichts bei sich trug, das in dieser Welt zu Ansehen führt? Welche gute Familie, welche Sklaven waren da, welches Vermögen, dessen Einkünfte ein Wohlleben gestatteten? Vielmehr war der Fremdling ohne Dach über dem Kopf und ohne Tisch wohlhabender als jene, die alles haben, weil er, indem er nichts besaß, Gott völlig besaß.“ Ebenso verhält es sich – einer Tradition folgend¹² – mit dem ersten Bischof Kappadoziens, jenem Hauptmann unter dem Kreuz Jesu, der in der Passionsgeschichte erwähnt wird, „obwohl es zu jener Zeit viele an Herkommen strahlende Persönlichkeiten gab, Pferdezüchter und solche, die sich im Senat mit den höchsten Stellen brüsten konnten“ (14–16).

Geschickt bringt Gregor den Konkurrenzneid der Nikomedier gegenüber der aufgeblühten Metropole und Nachbarstadt Konstantinopel ins Spiel: Nikomedien barg einst sogar den kaiserlichen Palast. Gregor erinnert damit nicht nur an die große Zeit Diokletians, sondern erst recht läßt diese Anspielung die Gedanken zurückgehen zum Konzil von Nicaea, als Kaiser Konstantin im nahegelegenen Nikomedien seine Residenz hatte. Die Schönheit der Stadt ist zwar jetzt ruiniert –, womit Gregor unzweifelhaft an die vernichtenden Erdbeben der Jahre 358 und 362 denkt – aber die Nikomedier legen Hand an den Wiederaufbau ihrer Stadt.¹³ Genau so sollte der Wiederaufbau des Bischofsamtes geschehen, das ursprünglich in Nikomedien so gut versorgt war (17–18). Eine besondere Befähigung zum Beruf des Bischofs ist unbedingt erforderlich. Wie ein Steuermann seinen Beruf gelernt hat, so muß auch der Bischof die nötige Erfahrung haben, um die mitreisenden Seelen zum Hafen Gottes zu bringen. „Wie viele menschliche Schiffbrüche der Kirchen hat es schon aus Unerfahrenheit (*δι' ἀπειρίαν*) der Leiter gegeben! Wer möchte die vor

¹² Vgl. Mk. 15, 39 par. Der Hauptmann unter dem Kreuz, Longinus, ist kappadozischer Heiliger des 15. März nach dem Martyrologium Hieronymianum, AS Nov. II, 2, 145 f. (Delehaye).

¹³ Zur Reichshauptstadt Nikomedien und den Erdbeben dort s. W. Ruge, „Nikomedea“, PW 33. Halbb., 468 ff. Die Erhebung von Byzanz zur Hauptstadt des Reiches erfolgt erst 330.

Augen liegenden Untaten aufzählen, die nicht geschehen wären, wenn bei den Leitern Erfahrung (*ἐμπειρία*) in der Ruderführung gewesen wäre. Wir vertrauen doch auch nicht das Eisen Leuten an, die keine Handwerker sind, sondern jenen, die sich auf das Schmiedehandwerk zur Herstellung von Geräten verstehen. Also müssen auch die Seelen jemandem an die Hand gegeben werden, der sich gut darauf versteht, sie in der Glut des Heiligen Geistes geschmeidig zu machen . . .“ (19–21). Gregor hält den Bischof also nicht von vornherein deshalb für geeignet, weil ihn der Akt einer Ordination und die damit vermittelte apostolische Sukzession dazu qualifiziert hätte. Eine durch Ordination vermittelte besondere „Amtsgnade“ ist für Gregor hier unwichtig. Ausschlaggebend für die Eignung zum Bischof ist die rechte Erfahrung (*ἐμπειρία*).

Die Mahnung des 1. Timotheusbriefes, ein Bischof müsse ohne Tadel sein (I. Tim. 3, 2) begreift Gregor vor allem als pädagogische Eignung; der Bischof ist Lehrer! Seine gute Pädagogik besteht freilich nicht in besonderen pädagogischen Gaben, etwa didaktischem Können oder Verstehensbereitschaft, sondern einfach darin, daß er über das Gute verfügt. Er ist Vorbild für das im Schüler Nachzubildende. Das allein ist seine Erfahrung und damit vollgültige Qualifikation: „Der überragenden Persönlichkeit wird das, was ihr vor die Hand kommt, gleichgestaltig. Die guten Eigenschaften des Leiters werden seinen Nachfolgern zuteil. Denn was der Lehrer ist, das treibt auch den Schüler . . . Deshalb heißt es (Lk. 6, 40): ‚Jeder Schüler wird so vollkommen sein wie sein Lehrer‘“ (22–24). Die Sätze sind ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der christlichen Paideia Gregors, wie sie Werner Jaeger gewürdigt hat.¹⁴ Das Gute, das den Bischof zum Vorbild erhebt, ist zusammengefaßt im Begriff des Geistes; denn das Ziel der pädagogischen Bemühung ist der Geistbegabte – *ὁ πνευματικός*: „Was nun, Brüder, es soll also möglich sein, daß man demütig wird und von geordneten Sitten, maßvoll, frei von Geldgier und weise in den göttlichen Dingen, wohlgezogen in angemessener Tugend und anständiger Lebensweise, wenn man dies an seinem Lehrer nicht feststellt? Ich weiß jedenfalls nicht, wie jemand, der weltlich erzogen ist, voll des Geistes werden kann!“ (25–26).

Zum Schluß zeichnet Gregor das Negativbild eines Bischofs. Er ist wie eine austrocknete Wasserleitung. Manch Leser des Briefes in Nikomedien wird dabei den gewaltigen von Kaiser Valens gebauten Aquädukt in Konstantinopel vor Augen gehabt haben, der damals allgemeine Bewunderung erregte¹⁵: „Was nützt den Dürstenden die Großartigkeit eines Aquädukts, wenn in ihm kein Wasser ist! Mag auch die aneinandergereihte Fassade der Pfeiler eine hohe Spannweite ergeben, was wählte der Dürstende lieber zu eigenem Genuß: wohlgesetzte Steine zu betrachten oder einen Born zu finden, mag dieser auch aus hölzerner Rinne fließen, sofern er nur klares und trinkbares Naß hervorbringt? Also, Brüder, sollen sich die auf Frömmigkeit Achtenden überhaupt nicht um das kümmern, was außerhalb christlichen Bereiches ist. Und wenn einer mit Freunden reichlich ausgestattet ist

¹⁴ Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963 (übers. v. W. Eltester). Titel der Originalausgabe: *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge/Mass. 1961. Dieses letzte Buch Jaegers über die griechische Paideia während der christlichen Spätantike will nur „eine Art Vorschußzahlung“ (Vorwort) sein, was leider von den Gregor gewidmeten letzten Kapiteln bestätigt wird: wichtige Quellen (z. B. ep. 17!) bleiben unberücksichtigt; die synergistische Gesamtdeutung im Sinne eines erasmianischen Humanismus ist m. E. unhaltbar (s. meine Anm. 1 zitierte Studie, 116 ff.).

¹⁵ A. Nagl, „Valens“, PW 2. Reihe 14, 2131 f. In Nikomedien selbst befand sich kein Aquädukt, vgl. W. Ruge a.a.O. 491.

und sich brüstet mit Katalogen von Ämtern und jährliche Renditen aufzählt und in Betracht der eigenen Abstammung sich groß dünkt und immer wieder eitel nur von sich selber redet, diesen soll man wie einen ausgetrockneten Aquädukt sein lassen, da an seinem Leben nichts ist, was einen Führer auszeichnet. Soweit möglich soll man aber nach folgendem forschen, indem man den Leuchter des Geistes bei der Suche benutzt: ob irgendwo ein ‚verschlossener Garten‘ ist und ein ‚versiegelter Quell‘, wie es die Schrift sagt (Hoheslied 4, 12). So wird die in jener Person befindliche Gnade zu einem gemeinsamen Besitz der ganzen Kirche, weil sich uns durch ihre Wahl in dem Garten eine erquickende Labsal erschließt und das Wasser der Quelle hervorströmt. Ja, möchte der Herr geben, daß in Kürze so ein Mann gefunden wird, der ein ‚Werkzeug der Erwählung‘ (Apg. 9, 15) sein wird, eine ‚Säule und Stütze der Wahrheit‘ (I. Tim. 3, 15)“ (27–29). – Soweit der Inhalt des Briefes.

II.

Zur Datierung¹⁶ ist die beiläufige Bemerkung hilfreich, daß Bischof Patrikios, der Nachfolger des noch 381 bezeugten Euphrasios, nicht mehr im Amt ist. Der Brief dürfte also geraume Zeit nach 381 verfaßt sein. Außerdem verfügen wir in der Kirchengeschichte des Sozomenos über eine eindrucksvolle Quelle. Dort (h. e. VIII, 6) wird berichtet, daß Johannes Chrysostomos allein 13 Bischöfe wegen Untauglichkeit im Amt absetzte, darunter auch einen gewissen Gerontios von Nikomedien, einen früheren Diakon des Ambrosius von Mailand. Als er sich in Mailand obskurer Verfehlungen schuldig gemacht hatte, war er nach Konstantinopel entwichen. Dieser Gerontios war dem Bericht des Sozomenos zufolge ein ausgezeichnete Arzt und kontaktfreudig. Binnen kurzem besaß er überall Freunde, sogar bei Hofe. Schon bald wurde er zum Bischof von Nikomedien geweiht. Ambrosius ersucht vergeblich Nektarios, den Patriarchen von Konstantinopel, er möge Gerontios seines Amtes entheben. Zu populär war Gerontios in Nikomedien geworden. Die Gemeinde rühmte seine soziale Gesinnung und seinen wissenschaftlichen Ruf. Erst Johannes Chrysostomos, der 397 das Patriarchat von Nektarios übernimmt, greift hart durch und setzt mit 12 anderen Bischöfen auch Gerontios ab, zum großen Kummer der Nikomedier.¹⁷ Zur Datierung des 17. Briefes bleibt also nur ein Spielraum weniger Jahre. *Terminus post quem* ist das Jahr 381. Damals amtierte Euphrasios, um dessen zweiten Nachfolger es im 17. Brief geht. *Terminus ante quem* ist 397, das Todesjahr sowohl von Nektarios als auch von Ambrosius, die sich beide vergeblich um die Absetzung des Gerontios bemühten. Der Zeitraum der Abfassung läßt sich noch mehr eingrenzen, weil der Tod des Euphrasios und der Episkopat des Patrikios nach dem Konzil von 381 untergebracht werden müssen und

¹⁶ Die Frage der historischen Einordnung von ep. 17 hatte ich erstmalig 1967 auf dem Oxfordter Patristik-Kongreß in einem unveröffentlicht gebliebenen Vortrag behandelt. Meine Schlußfolgerungen, die ich hier wiederhole, stützen sich auf die vorzüglichen Beobachtungen des Editors L. A. Zacagni, der schon auf das Sozomenos-Zeugnis aufmerksam gemacht hatte (*Collectanea Monumentorum Veterum* I, Rom 1698, Praefatio 50 f.). Die Richtigkeit meiner Datierung sehe ich nun erfreulicherweise durch J. Daniélou bestätigt, a.a.O. 86.

¹⁷ Sozomenos h. e. VIII, 6 (GCS, Bidez-Hansen 358).

weil auch die Beliebtheit des Gerontios bei den Nikomediern nicht von heute auf morgen eingesetzt haben wird. Schließlich ist zu bedenken, daß nach Sozomenos Helladios von Caesarea die Wahl des Gerontios durchgesetzt haben soll. Dieser wird aber auf dem Konzil des Jahres 394 nicht mehr als Bischof von Caesarea aufgeführt, sondern ein gewisser Palladios. Falls wir der Konzilsakte¹⁸ hierin Glauben schenken dürfen, würde der Terminus ante sogar bis in das Jahr 394 herunterrücken. Wir gehen kaum fehl in der Annahme, daß die Wahl des Gerontios zum Bischof von Nikomedien um das Jahr 390 stattgefunden hat.

Um 390 muß auch Gregor seinen Brief an die Nikomedier verfaßt haben. Die Nähe zwischen Sozomenos-Bericht und Gregors Darstellung ist verblüffend. Gregor von Nyssa warnt die Nikomedier vor einem Bischof, der sich mühelos in unserer Phantasie wie ein Portrait des Gerontios nachzeichnen läßt. Nach Sozomenos war Gerontios Wissenschaftler und Arzt, verfügte über Freunde und Beziehungen bis zum Kaiserhof; aus Mailand, der Hauptstadt des Westens kommend, kannte er die große Welt. Gregor warnt im 17. Brief vor einem akademisch gebildeten Intellektuellen; kapitalistische Geldgier dazu, Macht der Beziehungen, dies alles dürfe bei der Wahl nicht berücksichtigt werden. Die Gegenüberstellung beider Zeugnisse erhebt die Vermutung fast zur Gewißheit, daß Gregors Warnung vor einem ausgetrockneten, protzig aus Stein erbauten Aquädukt genau auf einen Gerontios gemünzt sein könnte.

Eine weitere Einzelheit im Bericht des Sozomenos bestärkt die Vermutung. Der Metropolit Helladios von Caesarea soll Gerontios in Nikomedien eingesetzt haben. Dies sei ein Beweis für offenkundigen Nepotismus; denn Gerontios sei mit des Helladios Sohn befreundet gewesen und habe diesem zu einer glänzenden Stelle im kaiserlichen Heer verholfen.¹⁹ Ein Körnchen Wahrheit wird diese publikumswirksame Mischung aus Militärklatsch und Hofintrigue wohl mindestens enthalten. Uns ist ja Helladios von Caesarea aus dem eingangs erwähnten 1. Brief des Gregor von Nyssa wohlvertraut. Helladios hatte Gregor dort wie einen Exkommunizierten behandelt und Gregor hatte seinerseits ihm vorgeworfen, ein geldgieriger Geizkragen zu sein. Freilich bot sich schon zu jener Zeit für Karrieresucht und Profitgier das Bischofsamt an als Ziel einer höheren Laufbahn. Gerontios und Helladios waren sicherlich keine Ausnahmen.²⁰ Trotzdem drängt

¹⁸ Mansi III, 852.

¹⁹ Bidez-Hansen 358, 24–27: ἐχειροτόνησε δὲ αὐτὸν Ἑλλάδιος ὁ Καισαρέων Καππαδοκῶν ἐπίσκοπος, ἀμειβόμενος καθότι παιδί αὐτοῦ πρόξενος λαμπρᾶς στρατείας ἐν τοῖς βασιλείοις ἐγένετο.

²⁰ Gregor geht in ep. 1 davon aus, daß die Profitgier des Helladios allseits bekannt ist; „soviel genügt festzustellen, wie klein Helladios am Anfang war und wozu er es jetzt gebracht hat!“ Jeden Tag nehme der Reichtum des Helladios zu, ep. 1, 33 (Pasquali 12, 7–13). Im Hoheliedkommentar hat Gregor ähnlich die Sucht der Bischöfe nach Geld und Machtpositionen getadelt (Langerbeck 397f.). Auch *De vita Moysis* (Musurillo, 128, 21–131, 21) zeichnet kirchliche Amtsträger, die zum Bild von ep. 17 und ep. 1 passen; fast könnte man meinen, die namenlose Karikatur wolle auch auf einen Erzbischof Helladios gemünzt sein: heute sei zu be-

sich die Frage auf, ob die harte Auseinandersetzung zwischen Gregor und Helladios im 1. Brief mit der Bischofswahl von Nikomedien zusammenhängt. Gregors Versuch, die Wahl zu beeinflussen, wäre also vergeblich gewesen; Helladios konnte seinen Kandidaten Gerontios durchsetzen. Freilich ist mit dieser Frage der eigentliche Hintergrund für die Vorgänge in Nikomedien noch nicht ins Licht gerückt. Nicht bloße bischöfliche Rivalitäten und klerikaler Nepotismus kommen zum Austrag. Tiefer müssen die Gründe liegen, die zum Bruch zwischen Gregor und der Helladios-Partei führten.

Gregor und Helladios waren einst zusammen mit Otreios von Melitene vom Kaiser Theodosios zu Garanten der kirchlichen Orthodoxie bestellt (Cod. Theod. XVI, 1, 3). Mit so hoher geistlicher Vollmacht ausgezeichnet, konnte sich Helladios als ein Wächter über die reine theologische Lehre mit Gregor wohl messen. Nach Gregors Bericht muß auch offen bleiben, welche Rolle in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen Nikomedien der vermutliche Vorgänger des Gerontios, jener Bischof Patrikios, gespielt hat. Die Wendung *ῥὴν μετὰ τὴν γενομένην τοῦ μακαρίου Πατρικίου μετέσταςιν* meint allerdings den Tod des Patrikios und nicht, wie Zacagni wollte, eine gewaltsame „Entfernung“ aus dem Amt, obwohl die Bedeutung „Verbannung“ für *μετέσταςιν* bei Plato belegt ist.²¹ Die merkliche Abkühlung zwischen Gregor und den Nikomediern und damit zusammenhängend das Aufkommen neuer theologischer Unruhen dauerte jedenfalls schon geraume

obachten, wie einstige Asketen zum Priesteramt (*ιερωσύνην*) drängen und dann, befallen von der Krankheit des Hochmutes, sich zu hochstehend dünken, um im eigenen Amt der Ordnung zu pflegen, zu der sie verpflichtet sind. Stattdessen streben sie an, den Titel eines Erzpriesters (*ἀρχιερωσύνης ἄξιωμα*) zu erwerben. Sie agitieren, andere aus dem Amt zu vertreiben, die von Gott ein solches erhalten hatten (129, 6–10). Das Priesteramt sei etwas Göttliches, nichts Menschliches. Die Wahl zu einem Amt (*χειροτονία*) geschehe vom Himmel herab wie ein Wunder. Wie an Aarons grünendem Stab wunderbar eine Nuß reifte (Num. 17, 1–11), so erkenne man den wahren Priester: nach außen streng, hart und herb, nach innen eine wohlschmeckende Frucht, sobald sie mit der Zeit gereift und ihre hölzerne Schale aufgebrochen ist. „Wenn du aber bemerkst, daß das Leben eines sogenannten Priesters üppig wie ein Apfel, duftend und rosig ist, wie es bei vielen zu sehen ist, die sich mit Leinen und Purpur schmücken, an prächtig geschmückten Tischen speisen usf. . . ., dann kannst du mit gutem Recht das Wort des Evangeliums (Luk. 6, 43) anwenden und sagen: ‚Wenn ich diese Frucht sehe, erkenne ich nicht den priesterlichen Baum‘“ (131, 9 ff.). Vgl. die deutsche Übersetzung M. Blums, Sophia, Quellen östlicher Theologie 4, Freiburg 1963, 123 ff. – Zum Bischofsamt als einer vorzüglichen Gelegenheit, um in die höheren Kreise zu gelangen, s. B. Treucker, Politische und Sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen, Diss. Frankfurt 1961. Die Polemik gegen Bischöfe und Amtskirche steht bei Gregor von Nyssa nicht allein; sie ist den kappadozischen Vätern beinahe zu einem Topos geworden, worauf mich Andreas Spira hinweist; vgl. ep. 130 des Gregor von Nazianz und das letzte Kapitel in der Schrift des Basilius *De spiritu sancto*.

²¹ Die dahingehende Vermutung Zacagnis (a.a.O. 386) hatte ich in Oxford (s. o. Vorbemerkung) zur Diskussion gestellt. Die Durchsicht des Münster-Katalogs belehrt eines besseren: *μετέσταςιν* ist in ep. 17 die euphemistische Umschreibung des Todes als eines „Hinübergehens“, wie andere Stellen bei Gregor bezeugen (in der Leidener Ausgabe Bd. V, 389, 1: *μετέσταςιν* = Tod des Mose; s. auch VII, 1, 32, 20; VIII, 1, 386, 17; IX, 34, 3 u. 36, 11–13).

Zeit und dürfte begonnen haben, als noch Patrikios den Bischofsstuhl innehatte.²² Sicher ist, daß zur Zeit der Abfassung des Briefes nun nach dem Tod des Patrikios das Bischofsamt in Nikomedien so ruiniert ist, wie einst die Stadt durch Erdbeben. Ein „würdiger“ Mann muß endlich gefunden werden (18). Feststeht auch, daß Gregor im 17. Brief sogar von Glaubensabfall spricht, der mit missionarischem Eifer gleich einer Überschwemmung die Seelen mit sich reißt, und daß im 1. Brief an Flavian ganz ähnlich eine Feuersbrunst ausgebrochen ist, die gar Antiochien bedroht. Kein Wort deutet darauf hin, daß vergangene trinitarische Streitigkeiten der Eunomianer oder Pneumatomachen zugrunde liegen könnten. Keine Anspielung läßt darauf schließen, daß die Ketzerei des Apollinaris von Laodicea oder erste Kämpfe um die Christologie gemeint sein könnten.²³ Vielleicht konnte diese neue Ketzerei, anders als gewöhnlich, nicht unter dem Namen eines Schulhauptes gefaßt werden, vielleicht war noch kein Name gefunden? Vielleicht aber rührt die Merkwürdigkeit, daß Gregor den theologischen Charakter der neuen Häresie nicht zu erkennen geben will, daher, daß er selbst in die Angelegenheit verwickelt ist? Aufschlußreich ist die Kennzeichnung des idealen Bischofs in Gregors Brief. Er soll ja die aufgebrochene Unruhe meistern. Deshalb führt eine Analyse der Amtstheologie dieses Bischofs ein Stück weiter, um Rückschlüsse auf die neu aufgekommene Theologie zu gewinnen.

III.

Im Blick auf den amtstheologischen Gehalt des Schreibens sind zunächst einige die Interpretation Kardinal *Daniélous* einschränkende Bemerkungen nötig, die sich aus dem Verständnis des Kontextes ergeben:

Der ideale Bischof wird mit den Worten der Apostelgeschichte und des I. Timotheusbriefes ein *σκεῦος ἐκλογῆς* und *στυλος τε καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* (29, vgl. 21) genannt. Das besagt noch nicht, daß es Gregor vorrangig auf die Orthodoxie des Bischofs ankommt. Vom Bischof wird an keiner Stelle des Briefes ein orthodoxes, festes Glaubensbekenntnis verlangt, mag es bei ihm auch stillschweigend vorausgesetzt sein.²⁴ Vorrangig ist die eigene Erfahrung des Bischofs, die darin besteht, daß er Gott allein schaut und besitzt (6–7; 14). Der Begriff *πίστις* kommt auf den Bischof angewandt im Brief nicht vor.²⁵ Die Einheit des Glaubens ist also zunächst nicht

²² Daniélous Vorschlag, schon Patrikios könne ein Kandidat des Helladios gewesen sein (a.a.O. 88), ist unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich.

²³ Dahingehend sind die Vermutungen Daniélous (87): „Elles peuvent se rattacher aux derniers débats trinitaires, à des tendances eunomiennes ou pneumatomaques. Elles peuvent aussi être en rapport avec les premières controverses christologiques et aux conflits entre apollinarisme et dyophysisme.“

²⁴ Vgl. dagegen Daniélous: „Ce qui paraît visé ici est la rectitude de la foi... C'est la solidité de la foi de l'évêque qui est ici soulignée... Unité de la foi et unité de la communauté apparaissent ainsi étroitement dépendantes l'une de l'autre“ (91).

²⁵ Nur im Blick auf die in Nikomedien ausgebrochenen Unruhen sagt Gregor, es seien dort *ἀποστάτες* am Werk, die abgefallen sind von der *ἐνθεία* und *ὁρθή*

gefordert, sondern persönliche Gottesschau.²⁶ Die Einheit der Kirche wird hier nicht begründet durch ein gemeinsames Bekenntnis sondern durch Rückkehr zur ursprünglichen Gnade; mannigfach sind die Ausdrücke, die frei vom Ballast herkömmlicher theologischer Lehrformeln den wesentlich charismatischen Ursprung der Kirche belegen:

ἀρχαία χάρις (5), ἀρχαῖον κάλλος (5; 17), πνευματικὴ εἰρήνη (8), ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας ἀξίωμα (16), τὸ κοινὸν ἀγαθόν (29).

So wie die ursprüngliche Kirche ist auch der wahre Bischof Träger allgemeiner Gnadengaben. Seine „Apostolizität“ bleibt gewahrt; für Gregor ist eine Selbstverständlichkeit, daß der wahre Bischof Nachfolger der Apostel ist. Aber der Ton liegt auf etwas Anderem: die Apostel haben den Episkopat begründen können, weil sie von vornherein besondere Eigenschaften mitbrachten. Auf diese kommt es für Gregor an. Denn die Apostel waren unstudierte, einfache Leute, Arme und Laien – *πένητες καὶ ἰδιῶται* (11); dadurch waren sie instandgesetzt, „Gott völlig zu besitzen“ (14). Der Gedanke einer apostolischen Sukzession, die auch kirchenrechtlich zu begreifen ist, hat an Gregors Brief keinen Anhalt.²⁷ Nicht einmal das apostolische Vorbild als solches genügt. Für die rechte Verwaltung eines Bischofsamtes wird zum Kriterium, ob der Bischof das apostolische Vorbild in seinem eigenen Leben auch wirklich nachbildet und neu lebt. Erst diese Fähigkeit der *ἐμπειρία*, die die Erfahrung des Apostels im Bischof wiederholt, so daß er ein Geisterfüller (*πνευματικὸς*) wird, gibt letztgültige Qualifikation. Unüberhörbar ist die damit ausgesprochene Kritik an zeitgenössischen Bischöfen: die Kirchen haben Schiffbruch erlitten – nicht, weil ihre Bischöfe sich nicht von den Aposteln herleiten konnten, sondern weil diese nicht zu ihrem Amt vom Heiligen Geist instand gesetzt waren. Deshalb begründet Gregor die kirchlichen Katastrophen mit der Unerfahrenheit der kirchlichen Leiter, mit ihrer rhetorischen und philosophischen Hybris, mit Geldgier und mit ihrem Mangel an Bezug zum niedrigen einfachen Leben. Dies alles – so läßt sich wohl heraushören – macht Gregor auch den Bischöfen seiner Zeit zum Vorwurf, besonders vermutlich in Rom und Kappadozien, weil er bei deren ersten Bischöfen, Petrus und dem Hauptmann unter dem Kreuz, länger verweilt.

An dieser Stelle (14) bestimmt offenkundig eine kritische Argumentationsweise den Text, nicht aber eine den Primat der römischen Kirche hervor-

πίστις (52, 20–22). Dies ist auch ein Zeichen für Gregors seelsorgerliche Auffassung vom Bischofsamt, da er dem Glaubensabfall nicht mit sturer Proklamation orthodoxer Bekenntnisformeln begegnet.

²⁶ 53,1–4: «πρὸς τὸ ἀναδειχθῆναι προστάτην ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος τοιοῦτον δὲς ὅλῳ τῷ ὀφθαλμῷ τὰ τοῦ θεοῦ ὕψεται μόνα, πρὸς οὐδὲν τῶν ἐν τῇ ζωῇ σπουδαζομένων μετεωρίζων τὸ ὅμμα».

²⁷ Entscheidend ist für Gregor nicht die Gleichwertigkeit von Aposteln und Bischöfen, sondern ihre gleiche Verpflichtung. Die Intention Gregors kommt bei Daniélou zu kurz: „... L'intérêt pour nous est en tout cela l'affirmation de l'équivalence entre l'épiscopat des apôtres et celui de leurs successeurs“ (92).

hebende Tendenz, wie Daniélou vermutet.²⁸ Es bleibt offen, ob Gregor Rom einen besonderen Rang zuerkennen will; an dieser Stelle jedenfalls kam es ihm darauf an, daß der erste Bischof Roms nur ein einfacher, mittelloser Fischersmann war. Andernfalls hätte sich wohl angeboten, daß Gregor die auch ihm geläufige martyrologische Petrus-Rom-Tradition beigezogen hätte.²⁹

Auffallend ist auch die bischöfliche „Kollegialität“, die Gregor in Bezug auf Bischof Euphrasios rühmend hervorhebt (2). Ihr entsprechend setzt der Brief die Nikomedier nicht mittels konkreter Vorschläge und Verhaltensmaßregeln unter Druck. Die Freiheit der Einzelkirche bei der Bischofswahl bleibt gewahrt (8). Doch kann nicht ausgeschlossen werden, daß die kirchenpolitische Situation, insbesondere die Machenschaften des Helladios, Gregor zu kluger Zurückhaltung nötigten.

Wesentlich ist die Erkenntnis, daß die Darstellung des idealen Bischofs vom kappadozischen Mönchtum inspiriert sein muß. Unverkennbar trägt der Bischof die Züge des Abtes einer Mönchsgemeinschaft. Das wahre monastische Ideal soll den heruntergekommenen Episkopat reformieren!³⁰ Es lohnt sich, diese wichtige These *Daniélous* aufnehmend, nach asketischen Traditionen zu suchen, die im 17. Brief zusammengefloßen sein könnten, um in Gregors Sprache neuen Ausdruck zu finden.

Der Bischof ist Lehrer vor einem esoterischen Kreis von Schülern und er ist ihr Seelsorger. Die auch im Osten des Reiches übliche Funktion des Bischofs als eines Klerikers, der beamteter Hüter des Kirchenrechts ist und die liturgische Leitung im Gottesdienst innehat, verschwindet in Gregors Schilderung so gut wie völlig.³¹ Der Bischof scheint auch nicht die Aufgabe zu haben, das kirchliche Vermögen zugunsten christlicher Liebestätigkeiten zu verwalten, sondern er ist sowohl im privaten Bereich als auch beim Ansturm der Häresie auf die kirchliche Gemeinschaft zunächst nur ein Seelsorger. Spürbar ist die Verwandtschaft mit Origenes. Auch dort werden Bischöfe kritisiert, weil sie gieren nach Reichtum, ihren Verwandten hohe Stellungen verschaffen und überhaupt nur weltlich eingestellt sind; auch dort ist der Laie oft ein besserer Christ als der Bischof.³² Origenes hatte in seiner Schrift gegen Kelsos den heidnischen Vorwurf, Jesu Jünger seien ungebildete Banausen, mit der Feststellung zurückgewiesen, daß der Zöllnerberuf des

²⁸ „Mais elle peut ici être à la fois une reconnaissance de la prééminence de l'Eglise romaine et une critique discrète du choix des évêques de Rome au IV^e siècle“ (92 f.). Die Tatsache, daß Gregor am Beispiel Roms und Kappadoziens besonders ausführlich wird und ihre beiden Erstbischöfe ohne Skrupel nebeneinanderstellt, könnte eher als eine „diskrete“ Kritik am Vorrang Roms interpretiert werden.

²⁹ *Altera laudatio in Stephanum* MPG 46, 729 C.

³⁰ Vgl. Daniélou 94 f.: „Il s'inspire sans doute à nouveau de l'idéal de l'abbé dans le monachisme cappadocien. Et ceci est l'expression d'un idéal réformateur de l'épiscopat.“

³¹ Vgl. H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 2. Aufl., Tübingen 1963, 263 ff.

³² Vgl. v. Campenhausen a.a.O. 278.

Matthäus und die Fischerei bei Petrus und Andreas gerade keine Schande ist. Es beweise, daß es nicht auf die rhetorische und dialektische Kunst der Griechen, sondern auf die göttliche Dynamis ankomme. Im Besitz dieser Kraft erfüllen sich an den Jüngern das Wort des Paulus, „daß in alle Lande ausgegangen ist die Stimme“ der Apostel Jesu „und bis zu den Enden der Erdkreises ihre Worte“. – In Gregors 17. Brief (11) finden wir auffallenderweise dieselben Jünger in ihren Berufen herausgehoben und daran anschließend als Schriftbeweis dasselbe Wort des Römerbriefes (10, 18 vgl. Ps. 19, 5), wobei Gregor noch stärker als Origenes die einfachen Tätigkeiten der Apostel herausstreicht.³³ Die Darstellung der Amtstheologie des Origenes durch *Hans von Campenhausen* hat also in Gregor von Nyssa einen weiteren Gewährsmann; denn die Vollmacht zum bischöflichen Amt verstand Gregor ähnlich Origenes: „nicht das Amt als solches“ gibt Vollmacht zum Amt, „sondern der Geist, die rechte Gesinnung der Liebe und die Erkenntnis, die Gott schenkt und der geistliche Lehrer vor allem vermittelt“.³⁴

IV.

Das origenistische Erbe war schon durch die Asketik des Basilius im kapadozischen Mönchtum heimisch geworden. Es dürfen also zum Verständnis der monastischen Traditionen, die im Werk Gregors zusammengekommen sind, vorab die Namen Origenes und Basilius nicht fehlen. Aber es gibt noch einen Namen, auf den uns eine interessante Spur bringt: Ins Auge fallen nämlich verschiedene Übereinstimmungen zwischen 17. Brief und Gregors Traktat *De instituto christiano*. Zunächst gibt es verschiedene inhaltliche Berührungspunkte:

1. Der Brief an die Nikomedier bringt eine solche Fülle von Pauluszitaten, daß sie auch dem Kenner der Schriften Gregors auffallen müssen. Das verwundert im 17. Brief nicht; denn das hier wesentlich charismatisch verstandene geistliche Amt konnte bei Paulus eine naheliegende biblische Begründung finden.³⁵ In *De instituto christiano* ist nun aber ebenso eine Dichte von Pauluszitaten festzustellen.³⁶

³³ Origenes, *Contra Celsum* I, 62 (Koetschau 113–115). Gregor von Nyssa, ep. 17, 11 (54, 1–10). – Jene niedrigen Berufe sind im Gegensatz zur akademischen Weltweisheit genannt, sollen nicht als Vorbilder für ein christliches Arbeitsethos dienen. Hier dachte das die Alte Kirche des Ostens so entscheidend beeinflussende Mönchtum grundsätzlich anders als das Kulturarbeit leistende westliche Kloster. Arbeit ist hier *πάρεργον*, nicht eigentliches *ἔργον* (vgl. H. Dörries, *Mönchtum und Arbeit*, in: *Wort und Stunde* I, Göttingen 1966, 277–301).

³⁴ H. v. Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, 4. Aufl., Stuttgart 1967 (= Urban Bd. 14), 57.

³⁵ Zum paulinischen Amtsbegriff s. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt* . . ., 32 ff.

³⁶ Daniélou sieht darin einen Anhalt für die Spätdatierung beider Schriften, 88. Gregor hat in ep. 17 und in *De instituto* das charismatische Amtsverständnis des Paulus in seine Zeit übersetzt. Gregors hier kirchenrechtlich überhaupt nicht abgesicherter Amtsbegriff stellt ihn in die Nähe Symeons von Mesopotamien (dazu s. unten), wogegen der große Zeitgenosse Chrysostomos diesbezüglich eher eine östlich-normalkirchliche Paulusexegese betreibt. Die Studie A. M. Ritters über „Charisma im Verständnis des Ioannes Chrysostomos und seiner Zeit“ (Göttingen 1972) ist leider an jenen spiritualistischen Zeitgenossen vorbeigegangen.

2. Die angeredeten Presbyter sind nicht anonyme Würdenträger, die für eine breite volksskirchliche Öffentlichkeit das Geschäft der Wahl besorgen, sondern sie schließen sich mit Gregor zusammen zu einem Konventikel frommer Bruderschaft. Auch in *De instituto* besteht der Kreis der Angeredeten aus einer allgemeinen ἀδελφότης. Dementsprechend verbindet Absender und Adressaten weniger das gemeinsame Bekenntnis als die gemeinsame pietistische Frömmigkeit. In beiden Schriften fällt auch eine Vorliebe für die Begriffe εὐσεβής und εὐσέβεια ins Auge.³⁷

3. Gregor sorgt sich, daß in der Bruderschaft Nikomedien aus falsch verstandenem Ehrgeiz der Glaubensabfall zunimmt. Dieselbe Warnung vor Apostasie läßt sich durchgängig dem Traktat entnehmen.³⁸ Sie ist wahrscheinlich sogar in seinem ursprünglichen Titel enthalten:

ep. 17, 4: οὕτως ἡ τῶν ἀποστάντων ὁρμή, ἀπᾶς τῆς εὐθείας τε καὶ ὁρθῆς πίστεως ἐκ φιλονεικίας παραρρεῖσα.

De inst. 40 (Titulus): πρὸς τοὺς ἀποστήσαντας ἀσκητὰς τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ.

Zu den inhaltlichen Übereinstimmungen kommen sprachliche, die der Hypothese einer gemeinsamen theologischen und kirchenpolitischen Situation einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit geben; denn eine Mehrzahl von literarischen Übereinstimmungen ist naturgemäß nicht zufällig:

4. Das vom Bischof versehene Amt der Leitung findet einen sonst bei Gregor in diesem Zusammenhang nicht belegbaren Ausdruck: ἐπιστοσία (15). Denselben Ausdruck benutzt Gregor in *De instituto* im Hinblick auf den Abt einer Mönchsgemeinschaft (69, 2.6).³⁹

5. In Nikomedien sind einflußreiche Persönlichkeiten vom Glauben abgefallen. Sie tragen den merkwürdigen Titel ἐφεστῶτες. Mit demselben Wort werden in *De instituto* die Vorsteher der Mönchsgemeinschaft angeredet:

ep. 17, 4: ὅτι οὐδεμία γέγονεν τῶν ἐφεστῶτων ἐπιστροφή.

³⁷ Die angeredeten Presbyter in Nikomedien erscheinen als solche nur in der Überschrift des Briefes. Sonst werden sie schlicht als ἀδελφοί angeredet (52, 12; 55, 22; 56, 25; 57, 8). – In *De instituto* schließen sich Abt und Mönche zu einem κοινὸν τῆς ἀδελφότητος πλήρωμα zusammen. In der Ausgabe W. Jaegers (Bd. VIII, 1) 67, 6.

Die „Gefilde frommer Gesinnung“ sollen in Nikomedien durch den neuen Bischof zur Reife kommen (52, 28); von der eigenen „Frömmigkeit“ der Presbyter und nicht von äußeren Dingen soll die Wahl bestimmt sein (57, 8). – *De instituto*: der κανὼν τῆς εὐσεβείας hat zwar am orthodoxen Dogma seinen Halt (Jaeger 42, 8), aber das gilt als eine selbstverständliche Voraussetzung. Entscheidend geht es Gregor in *De instituto* um das „Ziel“, auf das dieser „Kanon der Frömmigkeit“ hin angelegt ist (τίς ὁ τῆς εὐσεβείας σκοπός, 79, 15; vgl. 61, 5; 63, 20): es ist die neue Geburt, die der ἀποστολικὸς κανὼν fordert (61, 13). Die Anwendung des Kanon-Begriffes auf die εὐσέβεια und nicht auf eine wie immer geartete regula fidei fällt auf.

³⁸ Zum folgenden vgl. meine in Anmerkung 1 genannte Studie über „Gregor von Nyssa und die Messalianer“, 103 ff., 114³⁸.

³⁹ Gregor meidet überhaupt eine kirchliche Amtstitulatur (vgl. A. van Heck, Gregorii Nysseni de pauperibus amandis orationes duo, Leiden 1964, 41–44). Um so auffälliger ist, daß unter den von mir aus dem Münster-Katalog (s. o. Vorbemerkung) gesammelten ἐπιστοσία-Belegen nur die in ep. 17 und in *De instituto* das Bischofsamt bzw. den Abt meinen.

De inst. 70,15: Ἐὰν οὕτως ἔχητε πρὸς ἀλλήλους οἱ τε ἐφεστῶτες καὶ οἱ τούτων χρώμενοι διδασκάλους.

De inst. 67,2ff.: ἄρρησις δὲ ψυχῆς τὸ . . . ποιεῖν τὸν τοῦ ἐφεστῶτος ὡς τοῦ θεοῦ λόγος καὶ τούτω κεχρηῆσθαι καθάπερ ἀγαθῷ κυβερνήτῃ

Werner Jaeger, der Editor des Traktates, hatte sich an dem Begriff *ἐφεστώτης* gestoßen, weil er Gregor fremd sei.⁴⁰ Doch das stimmt nicht. In auffallender Weise begegnen wir demselben Titel wie einem Terminus technicus im 17. Brief. Die erhoffte Bekehrung der *ἐφεστώτες* ist ausgeblieben und das Amt der Leitung wird *ἐπιστάσις* genannt (s. o. 4), hier wie dort!

6. Bei der Suche nach einem neuen Bischof sollen die Nikomedier den „Leuchter des Geistes“ zu Hilfe nehmen. Auch dieser Terminus findet sich in *De instituto*:

ep. 17,28: τῷ λύχνῳ τοῦ πνεύματος πρὸς τὴν ἔρηναν κεχρημένους

De inst. 83,8f. über die törichten Jungfrauen im Evangelium: οὐ γὰρ εἶχον . . . τὸν τοῦ πνεύματος ἐν τῇ διανοίᾳ λύχνον.⁴¹

7. Eine wichtige Hilfe, damit in Nikomedien wieder geordnete Verhältnisse eintreten, ist die Gebetsgemeinschaft. Denselben Begriff einer „Bundesgenossenschaft des Gebetes“ hat auch der Traktat, freilich ist hier etwas hinzugekommen: die *συνμαχία* des Gebetes ist der heilige Geist:

ep. 17,3f.: σύμμαχον . . . τὴν ὑμετέραν πρὸς θεὸν συμπαλαβόντες εὐχὴν

De inst. 54,15f.: τὴν τοῦ πνεύματος δύναμιν σύμμαχον δι' εὐχῆς προσλαβόν.⁴²

8. Der wahre Bischof soll die ihm anvertrauten Seelen wie ein guter Steuermann „zum Hafen Gottes“ fahren. Auch dieses Bild finden wir in *De instituto*:

ep. 17,19: ὅπως ἂν τὰς τῶν συμπλεόντων ψυχὰς εἰς τὸν λιμένα τοῦ θεοῦ καθορμύσειε

De inst. 78,6f.: τὸ κοινὸν τῆς ἀδελφότητος πλήρωμα μεθ' ὁμονοίας ἐπὶ τὸν λιμένα τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ διευθύνοντι

Der Begriff *λιμὴν* ist allerdings ein weit verbreiteter Ausdruck, um den Sinn monastischen Lebens zu beschreiben.⁴³ Auffallend ist aber, daß in den hier vergli-

⁴⁰ Jaeger im Apparat zur Stelle. Vgl. Staats a.a.O. 42, Anm. 104. Dort begründe ich auch, weshalb an der Stelle 67, 2 ff. die Handschriften S Z zu bevorzugen sind.

⁴¹ *λύχνος* belegt der Münster-Katalog in der Leidener Ausgabe 31 mal, davon nur in *ep.* 17 und in *De instituto* als *λύχνος τοῦ πνεύματος*. In *De vita Moysis* wird der siebenarmige Leuchter allegorisiert; von ihm gehen die vielfältigen Strahlen des *πνεῦμα* aus; ebenso sind die Apostel als Leuchter die „Säulen und Stützen der Wahrheit“ (I Tim. 3, 15); sie bringen das Lobopfer und den Weihrauch des Gebetes Tag und Nacht immerfort dar (Musurillo 94, 9–96, 13). Diese Stelle gesellt sich also zu den obengenannten. Auch *De vita Moysis* ist ja eine Spätschrift Gregors. Das ständige Geist-Gebet ebenso wie die Taufgnade, die erst durch den Geist zur Entfaltung kommt (96, 8 ff.; 97, 4), erinnert an messalianische Vorstellungen.

⁴² *συνμαχία* des Geistes außerdem in *De instituto* 78, 14 und ähnlich schon 47, 19. – Der Münster-Katalog ergab 52 Belege für *συνμαχία*, 21 Belege für *σύμμαχος* und 15 Belege für *συνμαχέω*. Der eigentümliche Gedanke einer „Bundesgenossenschaft des Gebetes“ fand sich außer den oben angegebenen beiden Stellen nur noch zweimal: 1. am Schluß von *ep.* 19 (Pasquali 68, 11 f.) und 2. zu Beginn der Rede *In suam ordinationem* (Gebhardt 331, 16). Diese Rede ist nach meinen Untersuchungen ein Dokument der Spätzeit (394) und gehört in die gleiche kirchenpolitische Situation wie *De instituto*. S. u. Anm. 64.

⁴³ Vgl. M. Aubineaus Anmerkung zu *De virginitate* 23, 6 (SC 119, 550²). Der Münster-Katalog ergab 19 Belege für *λιμὴν*, wobei das Bild vom Steuermann, der zum Hafen Gottes, bzw. des göttlichen Willens lenkt, außer den obengenannten

chenen beiden Texten der Bischof bzw. der Abt wie ein Steuermann zum Hafen Gottes lenken soll. Deshalb mag auch dieses Beispiel als eine Übereinstimmung mit genannt sein.⁴⁴

Da inhaltliche und wörtliche Parallelen festzustellen sind, bietet sich methodisch der nächste Schritt von selbst an. Denn der Traktat Gregors hat zur genauen Vorlage den Großen Brief des Symeon von Mesopotamien. Symeon war ein Wortführer der messalianischen Mönchsbewegung, die aus dem syrisch-edessenischen Raum kommend als Wandermönchtum Kleinasien überflutete und auch vor dem basilianisch geregelten Mönchtum nicht Halt machte. Die Messalianer wurden bald wegen ihres übersteigerten Spiritualismus brutal verfolgt. Auch die Schriften Symeons wurden später kirchlich verurteilt, obwohl sie selbst Warnungen vor einem ins Uferlose abgleitenden Enthusiasmus enthalten. Doch unter dem Namen Makarios, des gefeierten Asketen, konnte das messalianische Schrifttum Symeons seinen Häschern entgehen. Gregor von Nyssa hat der messalianischen Bewegung nicht ablehnend gegenübergestanden. Darauf deuten nicht nur die Abhängigkeit vom Großen Brief, sondern viele Einzelzüge in *De instituto christiano*.⁴⁵ So stellt sich die Frage, ob im 17. Brief über die Übereinstimmungen mit *De Instituto* hinaus auch Verbindungslinien zu Symeon und das heißt zum Messalianismus aufgedeckt werden können. Es gibt Gründe, daß diese Frage bejaht werden kann:

9. Unter den zahlreichen Zitaten und Anspielungen auf den Apostel Paulus gibt es einige, die abgesehen von *De instituto* im Werk Gregors selten sind, wenn nicht gar fehlen. Diese Pauluszitate sind jedoch im Schrifttum des Symeon-Makarios besonders häufig. Gregor hat ein ähnliches Paulusverständnis wie Symeon auffallen-

noch folgenden Schriften bekannt ist: *Adversus Apolinarium* (Müller 197, 20); *De vita Moysis* (Musurillo 5, 16); *De virginitate* (Cavarnos 340, 16).

⁴⁴ Die vorgeführten Beispiele zeigen zur Genüge, daß *De instituto* in der Sprache Gregors von Nyssa redet. Schon W. Jaeger hatte einen Katalog von typischen Redewendungen Gregors in dieser Spätschrift nachgewiesen (Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature, Leiden 1954, 115–142). Neuerdings behauptet jedoch J. Daniélou die Unechtheit des Traktates (RechSR 56, 1968, 146 f. und ders., Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse, in „Écriture et culture . . .“ 16 f.). M. Canévet möchte diesen Beweis für die Unechtheit führen (Le „De instituto christiano“ est-il de Grégoire de Nysse, REG 82, 1969, 404–423). Aber kein Argument überzeugt. Canévet hat zwar auf die eigenartigen messalianischen Termini aufmerksam gemacht, die *De instituto* in der Tat eine Sonderstellung im Corpus Gregorii geben; doch das war bekannt. *De instituto* ist eine Wort-für-Wort-Umschrift des Großen Briefes des Messalianers Symeon-Makarios. Von daher erklärt sich „une influence des doctrines messaliennes“ (421). Es geht nicht an, mit Canévet den Traktat unabhängig von seiner Wort-für-Wort-Vorlage zu interpretieren und daraufhin das vorhandene Fremdgut, das bei jedem der von Canévet vorgeführten Beispiele aus der Arbeitsweise einer Metaphrase verstanden werden muß, zum Argument gegen die Echtheit zu nutzen.

⁴⁵ S. dazu meine Anm. 1 genannte Studie (mit Literatur zum Problem). Vgl. außerdem: H. Dörries, Urteil und Verurteilung, in: Wort und Stunde I, Göttingen 1966, 346 f., und ders., Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter, Saeculum 21 (1970), 213–228.

derweise gerade am Anfang und am Ende seines 17. Briefes. Folgende Paulusstellen sind Symeon-Makarios beliebt, während sie Gregor in seinem übrigen Werk nicht sonderlich wichtig zu sein scheinen:⁴⁶

a) II Kor. 1, 3 f.

ep. 17,1: 'Ο πατήρ τῶν οἰκτιρῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως

Das Pauluswort über den göttlichen Trost bezieht Symeon auf den Trost, den der Asket im Gebet durch die Einwohnung des Geistes erlebt; es ist die inwendige Erfahrung des Gottesreiches von Luk. 17, 21:

Symeon, epistola magna 269, 16–18: τὸν ἀρραβῶνα (scl. τῆς βασιλείας)... αἱ ἀξίαι καὶ πισταὶ ψυχαὶ διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργούσης κοινωνίας κεκτηθῆσθαι καταξιούνται. 'Ο παρακαλῶν γὰρ, φησί, ἡμᾶς ἐν πάσῃ τῇ θλίψει⁴⁷

b) I Kor. 12, 7

ep. 17,1: 'Ο πατήρ... ὁ πάντα ἐν σοφίᾳ πρὸς τὸ συμφέρον οἰκονομῶν
Bei Paulus ist die Offenbarung des Geistes mannigfach wirksam πρὸς τὸ συμφέρον; es ist ein wichtiges Zitat für die Pneumatologie Symeons:

Symeon, Homilie 8,2: ἡ χάρις... ὡς θέλει πρὸς τὸ συμφέρον οἰκονομεῖ τὸν ἄνθρωπον

Gregor verbindet mit Symeon an dieser Stelle aber nicht nur die paulinische Wendung πρὸς τὸ συμφέρον, sondern unabhängig vom Paulustext der Begriff der Heilsoökonomie; beachte das Wort οἰκονομῶν! In Homilie 29, 1 spricht Symeon fast genauso wie Gregor von der Ökonomie der σοφία!⁴⁸

⁴⁶ Von den Schriften des Symeon-Makarios, die größtenteils Entdeckungen dieses Jahrhunderts sind, liegen folgende Neueditionen vor: a) Seven unpublished Homilies of Macarius, hg. v. G. L. Marriott, Cambridge 1918 (= Typus II oder H 51–58); b) eine vorläufige Edition der *Epistola magna* durch W. Jaeger in: Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature, Leiden 1954, 231–301; c) Neue Homilien des Makarius/Symeon I, aus Typus III, hg. v. E. Klostermann und H. Berthold, TU 72, Berlin 1961 (= Typus III oder CR); d) Die 50 geistlichen Homilien des Makarios hg. v. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger, PTS 4, Berlin 1964 (= Typus II oder H 1–50). Die Sammlung des Cod. Vat. Gr. 694 (= Typus I) hg. v. H. Berthold ist im Druck. Die altkirchlichen äußeren Zeugnisse über die Messalianer sind gesammelt von M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* I, 3, Paris 1926, Appendix I.

⁴⁷ In *De instituto* ist Gregor mit der messalianischen Exegese des Pauluswortes völlig vertraut, weil er sie deutlich ablesbar im kirchlichen Sinne korrigiert (Staats a.a.O. 47–49). II Kor. 1, 3 f. zitiert Gregor außerdem in *Contra Eunomium* (Jaeger II, 390, 23 und 407, 12), freilich ohne pneumatologischen Bezug! Für Symeon ist der göttliche Trost gerade ein Erfahrungsausdruck für die durch Gebet erfahrene Einwohnung des heiligen Geistes, vgl. H 10, 3; 15, 26, 36; 27, 17; 29, 5; 47, 14; 49, 19; 51, 2.

⁴⁸ Für I. Kor. 12, 7 ergab der Münster-Katalog außer ep. 17, 1 keinen Beleg. Freilich ist dies im Hinblick auf den noch nicht erfolgten Abschluß der Gregor-Ausgabe kein endgültiges Ergebnis. Symeon kennt die eigentümliche Fassung des Pauluswortes, wie sie Gregor an dieser Stelle hat, auch sonst, vgl. H 8, 5: αὐτῇ ἡ χάρις οἰκονομεῖ πρὸς τὸ συμφέρον τῷ ἀνθρώπῳ, vgl. auch H 27, 20, wo Symeon die Abwendung der Gnade vom Christen als heilsoökonomisch sinnvoll erklärt: τῆς χάριτος κατ' οἰκονομίαν πρὸς τὸ συμφέρον τῷ ἀνθρώπῳ. H 29, 1 ist an I Kor. 12, 7 nur angelehnt, steht aber im Wortlaut dem Praeskript von ep. 17, 1 besonders nahe: 'Η τοῦ θεοῦ σοφία ἀπειροῦ καὶ ἀκατάληπτος οὖσα, ἀκαταλήπτως καὶ ἀνεξιχνιάστως τὰς οἰκονομίας τῆς χάριτος εἰς τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος ἐξεργάζεται ποικίλως...

c) II Kor. 13, 13

ep. 17,1 : καὶ ἔλθοι ἐφ' ὑμᾶς ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος

Der paulinische Friedensgruß ist ein Lieblingszitat Symeons, baut sich auf ihn doch die messalianische Lehre von der „Gemeinschaft des Geistes“, die durch Gebet spürbare Wirklichkeit wird. Einer Vielzahl von Belegen bei Symeon stehen wenige Gregors und diese hier in *De instituto* und im 17. Brief gegenüber.⁴⁹

d) Röm. 12, 2

ep. 17,29 : Gregor beschließt seinen Brief mit der Mahnung an die Nikomedier προτιμήσαντες τῶν ἰδίων θελημάτων τὸ θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

Die Gegenüberstellung von eigenem und göttlichem Willen – ein sicherlich allgemein mönchischer Gedanke – kennt auch Symeon. Von größerem Gewicht ist, daß Gregors Brief mit einer Berufung auf den göttlichen Willen von Röm. 12,2 schließt, der „gut, wohlgefällig und vollkommen ist“. Symeon hat das Pauluswort hochgeschätzt, denn solcherart ist das Ziel asketischen Lebens, wie es im Großen Brief, den Gregor kannte, heißt; der vollkommene göttliche Wille ist Gemeinschaft des Geistes und Befreiung von den bösen Leidenschaften.⁵⁰

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die von Gregor im Praeskript und am Schluß seines Briefes den Nikomediern vorgehaltenen Pauluszitate für Symeon besonders vertraut klingen mußten. Gregor holt die Empfänger des Briefes ab und entläßt sie mit biblischen Wendungen, die gerade Messalianern teuer waren.

10. Die Auffassung vom kirchlichen Amt im 17. Brief ist mit der des Symeon-Makarios nahezu identisch. Auch Symeon setzt an die Stelle des institutionellen Amtes das mit geistlicher Vollmacht ausgerüstete Amt.⁵¹ Auch Symeon polemisiert gegen Rhetorik und Philosophie und sieht im christlichen Laien (ιδιώτης) das Vorbild:

ep. 17,11 über die Apostel: οὐχ ὑπατοὶ τινες καὶ στρατηλάται καὶ ὑπαρχοὶ ἢ κατὰ ῥητορικὴν καὶ φιλοσοφίαν περίβλεπτοι, ἀλλὰ πένητες καὶ ἰδιῶται καὶ ἀπὸ τῶν ταπεινοτέρων ἐπιτηδεύματων ὁρμώμενοι

Symeon, *Homilie* 15,15 : καὶ πολλάκις ἀπέρχεται εἰς προσευχὴν ὁ ἰδιώτης... καὶ εἰσέρχεται εἰς ὕρασιν καὶ σοφίαν, ὅπου οὐ φθάνουσι δυνάσται ἢ σοφοὶ ἢ ῥήτορες καταλαβεῖν ἢ γινῶναι . . .

Ähnlich Symeon, *Homilie* 43,8: Nicht die σοφοί, sondern οἱ πένητες καὶ οἱ ἰδιῶται

⁴⁹ Die paulinische „Gemeinschaft des Geistes“ hat Symeon oft in die Brautsprache der Mystik als „Gemeinschaft mit dem himmlischen Bräutigam“ übersetzt. Zu den zahlreichen Belegen für κοινωνία τοῦ πνεύματος und II Kor. 13, 13 s. die Register der Editionen. In *De instituto* findet sich das Pauluszitat 63, 4 (Jaeger). In *Contra Eunomium* (Jaeger I, 84, 20 f.) bringt es Gregor verkürzt, ohne κοινωνία τοῦ πνεύματος.

⁵⁰ Symeon zitiert Röm. 12, 2 in der auch ep. 17, 29 eigentümlichen Weise in der *Epistola magna*: 234, 8; 237, 8; 238, 16; 239, 7; 292, 13; 294, 6. Gregor übernimmt es von dort in *De instituto*: 41, 17; 46, 3; 47, 23. Im übrigen Werk Gregors konnte ich nur in *De perfectione* (Jaeger 186, 18 ff.) den „Willen Gottes, der gut, wohlgefällig und vollkommen ist“, belegt finden.

⁵¹ Vgl. H. Dörries, Diadochus und Symeon, in: Wort und Stunde, Bd. I, Ges. Stud. z. Kirchengesch. des 4. Jh.'s, Göttingen 1966, 374.

erringen im geistlichen Krieg den Sieg, weil gerade sie die Gnade des Geistes erlangen.⁵²

Freilich fällt es nicht schwer, die hier zugrunde liegende Vorstellung aus der altkirchlichen Literatur zu belegen.⁵³ Während sich die heidnisch-antike Gesellschaft erst dann wirklich im Wohlstand wähnte, wenn sie akademisch durchbildet war, konnte die christliche Predigt menschlichen Wohlstand behaupten, ohne daß eine akademische Bildung notwendig sein mußte. Das gab ja dem jungen Christentum auch die missionarische Kraft, weil es im Gegensatz zur spätantiken Bildungsgesellschaft den sozial Unterprivilegierten gleiches Recht vor Gott als höchstem Gut zusprach. Jeder christliche Handwerksmann hat volle Gotteserkenntnis, während der gebildete Platoniker noch zweifeln muß – dieser Vorwurf Tertullians war von jeher ein gewinnendes Argument (Apologeticum 46, 9; De anima 3, 3). Bei Origenes ist sogar eine starke Nähe zur Redeweise Gregors spürbar, denn er benutzt das Argument zur Kritik an den Bischöfen seiner Zeit: für Origenes ist der Nichtordinierte oft ein Bischof, auch wenn ihn keine menschliche Ordination zum Bischof gemacht hat.⁵⁴ Aber ein wesentlicher Unterschied zu Gregor besteht darin, daß dies nur im Verborgenen vor Gott gilt, für Gregor soll es gar kirchliche Realität sein. Die origenistische Kritik ist bei Gregor radikal verschärft. *πένητες* und *ιδιώται* sind die wahren Bischöfe, wie es die Apostel selbst waren. Hierin verbinden sich also im 17. Brief mit der möglichen Übernahme einer origenistischen Bischofskritik auch Gedanken, wie sie bei Symeon und im Messalianismus zu Hause sind.

Symeon schreibt im Großen Brief, daß die gemeinsame Bruderschaft zusammen-

⁵² Dörries, Klostermann, Kroeger 136, 206–211; 289, 117 ff. Zu *ιδιώτης* bei Symeon vgl. außerdem H 6, 1; 17, 10; 42, 1–2.

⁵³ Bei Gregor selbst hat in den 15 mir bekannt gewordenen Stellen der Begriff *ιδιώτης* einen positiven Klang. Polemisch ist z. B. *ἡμεῖς οἱ ιδιώται* eine gegen Eunomius gerichtete fromme Selbstbezeichnung (Jaeger I, 216, 1; 305, 19; 362, 5; 407, 19. II, 39, 17, 85, 23; 156, 26; 158, 10; 220, 9). Das entspricht alter apologetischer Tradition, vgl. Justin 1. Apol. 60, 11 und 2. Apol. 10, 8. Der altkirchliche Begriff *ιδιώτης* darf keinesfalls aktualisierend im Sinne eines „mündigen“ Laien mißverstanden werden; denn er bezeichnet gerade den Unmündigen coram Deo, der für die Gnade offen ist. Es spricht aber für Gregors kirchliche Gesinnung, wenn er andererseits den Begriff *λαϊκός* bei der Entfaltung der eigenen Amtstheologie nicht verwendet; denn dieser Begriff hatte im Klerikalismus des 4. Jh.'s eine stark abschätzige Bedeutung erhalten (Campenhausen 96⁸, mit Literaturhinweisen).

⁵⁴ Comm. Mt. ser. 12 (Klostermann 23). Vgl. Campenhausen 281 f. – Die Berufung auf die Freiheit vom Zwang akademischen Philosophierens ist für Christen von jeher selbstverständlich gewesen. Besonders die Apologeten mußten diese Freiheit gegen die Verächter des Christentums unter den Gebildeten verteidigen (außer Justin und Tertullian s. auch Minucius Felix, Octavius 5, 4). Aufschlußreich ist die ungedruckte Diss. von M. Hirschberg, Studien zur Geschichte der *simplices* in der Alten Kirche, Heidelberg 1944, wo u. a. auf Epiktet verwiesen wird, der den Philosophen aus dem Gegensatz zum *ιδιώτης* definiert (S. 19), auf das rabbinische Judentum, das den Begriff als Lehnwort übernimmt und nun im „Hedjot“ den Gesetzlosen sieht (22). Das frühe Christentum hat in einzigartiger Weise gegen den Sprachgebrauch der griechischen Philosophie und des Judentums, aber auch im Gegensatz zur Gnosis, den Begriff *ιδιώτης* in den positiven Rang einer apostolischen Selbstbezeichnung erhoben, vgl. II. Kor. 11, 6 und App. 4, 13 (umstritten ist der Sinn des Wortes in I. Kor. 14, 16 u. 23 f.). Die Traditionsgeschichte der eigentümlichen Aposteltitulatur *ἀρχαῖματα καὶ ιδιώται* von App. 4, 13 wäre über M. Hirschberg und H. Schlier (ThW III, 215–217) hinaus zu untersuchen; denn sie begegnet wohl nicht unvermittelt wieder bei Symeon-Makarios (s. Anm. 59) und dann hier in Gregors 17. Brief.

komme wie die Apostel in der Apostelgeschichte (κατὰ τὸν ἐν ταῖς πράξεσιν ἀποστολικὸν χαρακτήρα) und daß der göttliche Geist durch die Apostel der ganzen Kirche ohne hierarchische Unterschiede gegeben ist; jeder Christ kann mit dem in der Taufe anvertrauten Pfund des Geistes wuchern. Es sind Worte, die Gregor in *De instituto* aufnimmt.⁵⁵ Der durch den Geist vermittelte apostolische Rang eines jeden guten Christen ist freilich den Messalianern zum Verhängnis geworden. Die erhaltenen äußeren Zeugnisse erheben immer wieder den Vorwurf, daß die Messalianer für den Laien kirchliche Amtsvollmacht beanspruchten: ihr Führer Adelphios sei ein Laie gewesen;⁵⁶ sie hielten sich nicht an das kanonische Kirchenrecht, sie überredeten sogar Bischöfe, so daß Sünder in den Klerikerstand gelangten, überhaupt verachteten sie die Bischöfe.⁵⁷ Kyrill von Alexandrien empfiehlt, bei der Bekämpfung der Sekte ihre Anhänger nicht auf dogmatische Lehrsätze festzulegen: *ιδιῶται γὰρ εἰσιν οἱ πολλοί*.⁵⁸ Gregors 17. Brief grenzt, anders als Symeon und die Messalianer, die Apostolizität gerade auf das Bischofsamt ein. Gregor geht nicht so weit, daß er ganz allgemein der christlichen Askese die Apostolizität zuspricht. So jedoch kann Symeon die wahren Christen schlechthin mit den Aposteln vergleichen, die als unstudierte Laien die intellektuelle Elite bekehrt haben⁵⁹:

οὕτω γὰρ καὶ τοὺς ἀποστόλους ὁ κύριος ἐξελέξατο, ἄνδρας ἰδιώτας καὶ ἀγραμμάτων, καὶ ἐπλήρωσε πνεύματος ἁγίου, καὶ σοφισθέντες ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐλάλουν διδάσκοντες σοφοὺς καὶ γραμματεῖς.

Aber trotz dieser Einschränkung trägt der ideale Bischof bei Gregor Züge, die ihn den Asketen um Symeon-Makarios annehmbar machen konnten. Nur der „laienhafte“ Bischof darf beanspruchen, in apostolischer Tradition zu stehen. Diese Forderung ist auch im Bereich des Messalianismus gut vorstellbar; ja, der Laie als kirchlicher Amtsträger ist eine Forderung, die Gregor von der altkirchlichen Normaltheologie abhebt und ihn allein mit messalianischer Theologie verbindet. Damit findet auch das Zurücktreten der Orthodoxie in Gregors Bild vom Bischof seine Erklärung; denn aus fast allen äußeren Zeugnissen kann bestätigt werden, daß die messalianische Häresie nicht nach dem Maßstab überlieferter Dogmen beurteilt werden konnte. Gregor selbst bezeugt den Messalianern in *De instituto* ausdrücklich die Rechtgläubigkeit (42, 5). Nicht die Frage nach dem „Was“, sondern nach dem „Wie“ des rechten Glaubens ist vordringlich.

11. Ähnlich dem Ideal des *ιδιώτης* verhält es sich mit den Forderungen, daß sich der Bischof vor aller dogmatisch abgesicherten Orthodoxie in mystischer Erfahrung ausweisen müsse und daß er ein *πνευματικός* sein soll. Hierfür gibt es ähnlichlautende Stellen bei Origenes und bei Basilius.⁶⁰ In unserem Zusammenhang ist aber von Interesse, daß die monastische Theologie der Messalianer ebenso lehrt.⁶¹

⁵⁵ Symeon, *Epistola magna*, Jaeger 234, 3 und 236, 6 ff.; vgl. Gregor, *De instituto*, Jaeger 41, 13 und 44, 16 ff.

⁵⁶ Photius, *Bibliotheca* Cod. III (= Kmosko CCLIV).

⁵⁷ Joh. Damascenus, *De haer.* 80 (= Kmosko CCXXXVIII-CCXLI).

⁵⁸ *Epistola ad Amphiloichium* (Kmosko CLXXXVII).

⁵⁹ Hom. 15 aus Typus III, Klostermann-Berthold 75, 17–20.

⁶⁰ Origenes, *De Principiis* I, 1, 3 (Koetschau 18), Joh. Komm. Fragm. 36 (Preuschen 511, 18 und 29). Basilius verwendet bei der Beschreibung könobitischen Lebens das Attribut *πνευματικός* Hom. in Ps. 33 (MPG 29, 369 A): *τέκνον ἐστὶ πνευματικὸν τοῦ διδασκάλου ὁ μαθητής*; ep. 227, 1 (Courtonne III, 30, 10): der Bischof ist *πνευματικὸς πατήρ*.

⁶¹ Es darf sich hier erübrigen, das breite *πνευματικός*-Material Symeons vorzuführen.

V.

Aufgrund der mancherlei inhaltlichen und sprachlichen Übereinstimmungen zwischen ep. 17 und *De instituto christiano* sowie darüber hinaus aufgrund einiger Verbindungslinien zwischen Gregors Brief und messalianischen Dokumenten soll ein abschließendes Ergebnis unserer Untersuchung formuliert werden, wobei sich nun die theologische Interpretation mit der historischen gut zusammenfügt: Es kann nicht mehr ausgeschlossen werden, daß die im 17. Brief von Gregor geschilderten Unruhen in Nikomedien von Asketen ausgehen und vor allem messalianischer Herkunft sind. Gregor, der dieser Bewegung freundlich gegenüberstand – zumal wie sie sich in der Theologie Symeons darstellt – hatte ihre Grenzen erkannt und die Überschwemmung eines solchen Enthusiasmus zu kanalisieren versucht. Eine bis dahin unbekannte syrisch-mesopotamische Mystik, die ihre Kraft aus alten, ja urchristlichen Überlieferungen zog,⁶² ist auch durch die Vermittlung Gregors in der Reichskirche heimisch geworden. Die Gefahr einer aus Übertreibung und Unverstand kommenden Schwärmerei hat Gregor wohl erkannt, wie schon sein Traktat „Über das gottgewollte Ziel und die wahre Askese“ (*De instituto christiano*) zeigt. Andererseits wollte er das Gute, das dieser theologische Umbruch freilegte, bewahrt wissen. Die Rolle des Helladios und Gerontios würde jetzt verständlich. Im Gegensatz zur theologischen Weite Gregors und im Gegensatz zum monastischen Ideal blieb ihnen jene aus der Ferne plötzlich hereinbrechende Theologie fremd⁶³ und gar der Häresie verdächtig. Sie legten Wert auf Kontakt zur offiziellen öffentlichen Meinung und verteidigten gewaltsam die umkämpfte kirchliche Institution. Die schon aus dem Neuen Testament bezeugte Spannung zwischen charismatischem und institutionellem Denken in der Kirche mußte neu aufleben.⁶⁴

⁶² Untersuchungen am Bibeltext des Symeon-Makarios ergaben, daß außerkanonische Schriftzitate im Thomasevangelium, Epistola apostolorum und syrischer Didaskalie ihre Entsprechung haben. Die im Werk des Messalianerführers aufgenommenen Traditionen weisen also ein hohes Alter auf. Vgl. A. Baker, Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas, VigChr 18 (1964), 215–225 und ders., Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa, VigChr 20, 1966, 229; G. Quispel, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius, VigChr 18 (1964) 226–235; R. Staats, Die törichten Jungfrauen von Mt. 25 in gnostischer und antignostischer Tradition, in: Christentum und Gnosis, Aufsätze hg. v. W. Eltester, BZNW 37, Berlin 1969, 98–115.

⁶³ Bildkräftig schildert Gregors Rede *In suam ordinationem* (Gebhardt 337 ff.) die messalianischen Asketen. Wie Abraham verließen sie ihre mesopotamische Heimat; aus dem Ausland kommend (*ἄνδρες ἐξ ὑπεροχῆς ἡκόντες*) verkünden sie hier, d. h. vermutlich in Rufiniana, die Gegenwart des Geistes, s. nächste Anm.

⁶⁴ Ein wichtiger Text für Gregors Hochschätzung der Messalianer ist außerdem seine Rede *In suam ordinationem*. Die These, daß sie auf dem Konzil in Rufiniana 394 gehalten wurde, halte ich aufrecht (VigChr 21, 1967, 165–179); denn die Datierung auf 381, die A. M. Ritter (ZKG 79, 1968, 308–328) und G. May (VigChr 23, 1969, 38–57) unabhängig voneinander unternahmen, ist weniger wahrscheinlich: beide Deutungen schließen einander aus. Auch war Gregors Exkurs über die Pneumatomachen in der Rede, der das einzige erwägenswerte Argument für eine Datierung auf 381 enthält, im Jahre 394 kirchenpolitisch keine Unmöglichkeit: noch zu

Unabhängig von dem Ergebnis, daß Gregors Haltung in der Messalianerfrage den Umgang mit Ketzern in der Alten Kirche an einem Beispiel neu verstehen lehrt,⁶⁵ will auch das Bild eines Bischofs im 17. Brief beispielhaft sein. Wichtig ist nicht, wer der Bischof ist nach Familie, akademischer Bildung und gesellschaftlichem Ansehen. Der wahre Bischof trägt in Gregors

Beginn des 5. Jh.'s besaßen die Pneumatomachen, wie aus Sokrates (7, 31) hervorgeht, in der Reichshauptstadt eigene Predigtstätten. Vor allem aber ist der Lobpreis der mesopotamischen Asketen, auf den die ganze Rede hinausläuft, bei einem Asketenfest, wie die Synode 394 nach anderen Quellen geschildert wird (u. a. Palladius, Hist. Laus. 12; ed. Butler II, 35 mit Note 22, p. 191–193), am besten aufgehoben (Staats, VigChr 23, 1969, 58 f.). J. Gribomont widerrät zwar wegen des Pneumatomachenabschnitts der Datierung auf 394, muß jedoch ebenfalls bei jenen von Gregor gepriesenen Asketen die messalianischen Züge erkennen (Le dossier des origines du messalianisme, in: Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Paris 1972, 622). Die Synode von 394 fand auf Veranlassung des Praetorianerpraefekten Rufin auf dessen Landgut statt. Asketen wurden dort ansässig. Neun Jahre später ist an selber Stelle, einem sonst unbedeutenden Flecken in der Provinz, wieder eine Synode. Ein besonders von Asketen gepredigter sogenannter Origenismus wird ebendort verurteilt und Patriarch Chrysostomos wird abgesetzt. Chrysostomos wurde damals auch in Zucht genommen, weil er eine Mehrzahl von Bischöfen amtsenthoben hatte, darunter auch Gerontios von Nikomedien, der ein Freund des Helladios und vermutlich ein Feind der Asketen war. Sollten die asketenfreundliche Synode 394 und die asketenfeindliche *synodus ad quercum* 403 nur zufällig am selben Ort stattgefunden haben? Zum Ort vgl. J. Pargoire, Rufinians, ByZ 8 (1899), 429–477.

⁶⁵ Die hier vorgelegte Untersuchung rechnet mit der Kritik H.-D. Altendorfs, der in den messalianischen Sätzen Symeons „nur die letztlich gewichtlosen Schaumkronen auf den Wogen“ sieht (ZKG 79, 1968, 404); Symeon-Makarios dürfe so viel oder so wenig ein Messalianer genannt werden wie Schleiermacher ein Herrnhuter (ThLZ 94, 1969, 354). Leider ist der mehrmals angekündigte Nachweis für die Richtigkeit solcher Anmerkungen noch nicht erschienen. Wie wird Altendorf die Tatsache interpretieren, daß ganze Satzreihen der Prozeßakten gegen die Messalianer im Makarios-Schrifttum wiederkehren (vgl. die Arbeiten von Villecourt und Dörries)? Auch wird die Behauptung, daß im Gegensatz zu dem Ergebnis meiner Studie (s. o. Anm. 1) Symeons *Epistola magna* von Gregors *De instituto* abhängig sei, mit Argumenten abgesichert werden müssen (ZKG 79, 1968, 404²⁶). Gribomont (a.a.O. 618) umreißt zutreffend den Forschungsstand: „Mais que l'Ascéticon, qui était dans les mains de Valérien d'Iconium en 426 et 431, soit identique à l'oeuvre de Macaire-Symeon, la chose peut être considérée comme établie. Il ne suffit pas de parler de ‚relations étroites‘ avec un milieu ou un vocabulaire; il n'est pas davantage possible de parler de ‚citations‘ de l'Ascéticon dans l'oeuvre de Macaire“. Sicherlich wäre eine Verwässerung des Begriffs „Messalianismus“ nachteilig für die Forschung. So darf das syrische Element in der Theologie Symeons nicht zu einem „Pan-Messalianismus“ verführen, demzufolge etwa der Liber graduum von vornherein dazu gerechnet werden müsse (so Kmosko, Quispel u. a.). Jedoch Schriften des Symeon-Makarios sind 426 in Konstantinopel und 431 in Ephesus kirchenrechtlich als messalianisch verurteilt worden. Der Begriff „Häresie“ ist somit historisch am Platze. Freilich meine ich, daß in theologisch verantworteter Kirchengeschichtswissenschaft Begriffe wie „Orthodoxie“ und „Häresie“ nicht nur „historiographisch“ zu verwenden sind (anders Altendorf: „Man muß entschlossen Begriffe und Erscheinungen wie ‚Orthodoxie‘ und ‚Häresie‘ als ‚historische Begriffe und nicht als Struktur- oder Wesensbezeichnungen‘ auffassen, sonst verwirrt man alles.“ Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei, ZKG 80, 1969, 73). Das theologische Urteil braucht nicht mit den historisch nachweisbaren Verurteilungen der je-

Darstellung überhaupt keine persönlichen Züge sondern ist – ähnlich einer Ikone – ins Überpersönliche verklärt. Doch kein ins Utopische führender Idealismus wird den Nikomediern bei der Bischofswahl abverlangt. Das Bild des wahren Bischofs ist zugleich wieder ganz menschlich; denn allein das apostolische Vorbild von Armut und laienhafter Unmündigkeit vor Gott und die Gabe des Geistes, die für jedermann habhaft sein kann, gibt dem wahren Bischof Vollmacht. So will das Bild Gregors durch Symeon, Basilius, Origenes und Paulus hindurch auf den christlichen Ursprung hinweisen. Das könnte als sein „Traditionsbeweis“ bezeichnet werden.

weils offiziellen Synoden übereinzustimmen und ist doch gefordert. Nicht das theologische Urteil an sich, das zugleich ein Werturteil ist, verwirrt, wenn es auf einen Gegenstand der Vergangenheit bezogen ist. Historische Erkenntnisse und theologisches Urteil können m. E. sogar miteinander gehen. Verwirrend ist nur, wenn eine wissenschaftlichen Verstand überzeugende historische Analyse von theologischen Werturteilen überdeckt wird – die Literatur zum Messalianer-Problem und zur Gregor-Forschung ist voll davon, s. o. Anm. 5 – oder wenn gar das theologische Werturteil die historische Analyse weitgehend ersetzt. Insofern ist der Kritik Altendorfs an E. Käsemann zuzustimmen. Deshalb halte ich die von Kardinal Daniélou an ep. 17 gestellte Aufgabe für sinnvoll, das Dekret über die Bischöfe von Vaticanum II an den Vorstellungen Gregors von Nyssa zu messen, zumal diesen das ökumenische Konzil 787 mit dem Titel „Vater der Väter“ ehrte. Aufgrund historischer Einsicht ist nun ein Ergebnis, daß beide Vorstellungen einander schlechthin ausschließen: hier der Bischof ein Träger jurisdiktioneller Gewalt im hierarchischen Ordo unter Papst und über Priestern, dort der Bischof ein Seelsorger inmitten einer Bruderschaft aller, der sich um der erkannten Wahrheit willen nicht unter kirchliche Zucht beugt. In keiner Weise hebt sich das Bild eines Bischofs bei Gregor vom Amt eines normalen Priesters ab (vgl. o. Anm. 20). Die im römischen Katholizismus bis zum Tridentinum lebendige „presbyteriale“ Theorie, welche mit Nachdruck das gleiche Priestertum von Bischof und Priester betonte, würde wohl näher bei Gregor liegen. Vgl. G. Fahrnberger, *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient*, Wiener Beiträge zur Theologie 30, Wien, 1970.

Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches¹

Von Wolfgang Hage

Als die Missionsbewegung des jungen Christentums von Palästina aus ihren Anfang nahm, standen sich im Vorderen Orient zwei Großmächte gegenüber, deren gegenseitige Feindschaft über Jahrhunderte hin die Geschichte Vorderasiens bestimmte: das Imperium Romanum (später als Byzantinisches Reich) im Westen und das Reich der Parther (seit 226 als Reich der persischen Sassaniden) im Osten. Die Grenze, die diese beiden Machtblöcke voneinander trennte, folgte – im einzelnen mehrfach verändert – etwa der Ostgrenze des heutigen Staates Syrien und verlief nach Norden hin weit westlich der heutigen türkischen Ostgrenze, zerschnitt also Mesopotamien und teilte dessen syrisch sprechende Bevölkerung. Diese Zweiteilung Mesopotamiens und damit des Vorderen Orients überhaupt währte bis in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts, bis zum Sieg des Islam, der ganz Vorderasien zu einem arabischen Großreich vereinigte.²

Jene Grenze zwischen den beinahe ununterbrochen miteinander ringenden Römern und Persern trennte politisch und kulturell zwei Welten, setzte aber der christlichen Mission kein Hindernis entgegen. Denn während das Christentum von Palästina aus nach Ägypten und über Kleinasien bis Europa vordrang und sich damit im Römischen Reich selbst ausbreitete, überschritt es zugleich auch den Euphrat nach Osten. Die hier noch im Westen gelegene Stadt Edessa (Urfa) nahm das Christentum bereits um die Wende zum 2. Jahrhundert in seine Mauern auf und entwickelte sich bis zum Ende des 3. Jahrhunderts zur prozentual am stärksten von Christen bevölkerten Stadt jener Zeit überhaupt.³ Vielleicht schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts fanden sich Christengemeinden östlich des Tigris im

¹ Im folgenden handelt es sich um die am 28. Januar 1971 zu Marburg an der Lahn gehaltene Antrittsvorlesung anlässlich der Habilitation für das Fach „Kirchengeschichte unter besonderer Berücksichtigung des christlichen Orients“. Der Text ist für den Abdruck (von den beigegebenen Anmerkungen abgesehen) nur geringfügig verändert worden.

² Zur Geschichte der römisch-persischen Grenze vgl. *Ernst Honigmann*, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen, Brüssel 1935 (*Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae*, 3, 3), S. 3–37.

³ Vgl. dazu *Adolf von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 2, 4. Aufl. Leipzig 1924, S. 678–683, und zur Geschichte des edessenischen Christentums in den ersten Jahrhunderten *Judah Ben-Sion Segal*, Edessa, „the blessed city“, Oxford 1970, S. 62–109.

Nordosten des heutigen Irak, und hundert Jahre später gab es mehrere christliche Bistümer östlich des heutigen Bagdad, im Mündungsgebiet von Euphrat und Tigris, sowie in den Landschaften nördlich des Persischen Golfes im heutigen Staatsgebiet des Iran, also tief im Inneren des damaligen Persischen Reiches. Zugleich stieß die christliche Mission bis zum Oberlauf des Oxus (Amu-Darja) vor und erreichte damit schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts das Gebiet im Norden des heutigen Afghanistan.⁴

Das Christentum, das sich so über das Persische Reich hin ausbreitete, wurde im wesentlichen vom einheimischen syrischen und persischen Volkstum getragen, zum geringeren Teil aber auch von solchen Syrern und Griechen, die als Kriegsgefangene aus den römischen Grenzprovinzen in den Osten deportiert worden waren.⁵ Von der Christenheit im Römischen Reich unterschied sich diejenige unter persischer Herrschaft in mancherlei Zügen. Es sei nur an eine Gestalt wie die Afrahats, des „persischen Weisen“, erinnert, dessen theologische Schriften zu Beginn noch des 4. Jahrhunderts kaum Einflüsse griechischer Philosophie zeigten, in denen etwa der arianische Streit, der die Theologen des Westens beschäftigte, keine Spuren hinterließ, in denen dafür aber die Auseinandersetzungen mit dem mesopotamischen Judentum eine wesentliche, dem Westen wiederum ganz ungewohnte Rolle spielten.⁶ Doch waren die äußeren Bedingungen für die Christen hier wie dort zumindest in einem Punkte vergleichbar: im Reiche der Römer wie in dem der

⁴ Vgl. im einzelnen dazu *Eduard Sachau*, Zur Ausbreitung des Christentums in Asien, Berlin 1919 (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1919, philosophisch-historische Klasse, 1), S. 26, 38, 48 f., 52, 55, ferner *Harnack*, Mission und Ausbreitung (Anmerkung 3), S. 689–697, und *Jacob Neusner*, The conversion of Adiabene to Christianity, in: *Numen*, Bd. 13, Leiden 1966, S. 144–150. – Die „Chronik von Arbela“, die Hauptquelle für die älteste Ausbreitungsgeschichte des Christentums östlich des Tigris, ist in ihrer Zuverlässigkeit neuerdings freilich umstritten; vgl. zum Stand der Diskussion *Gernot Wiessner*, Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II., Göttingen 1967 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, 3. Folge, 67), S. 24, Anm. 1; vgl. ferner *J. M. Fiey*, Auteur et date de la Chronique d'Arbèles, in: *L'Orient Syrien*, Bd. 12, Vernon 1967, S. 265–302, und *dens.*, Jalons pour une histoire de l'église en Iraq, Löwen 1970 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 310; *Subsidia*, 36), S. 10 u. 47. – Zum Christentum unter den Kuschan am Oxus vgl. *H. J. W. Drijvers*, The book of the laws of countries, dialogue on fate of Bardaisan of Edessa, Assen 1965 (Semitic texts with translations, 3), S. 60.

⁵ Zum iranischen Element in der Christenheit Persiens vgl. *Gernot Wiessner*, Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Zoroastrismus in Iran, in: XVII. Deutscher Orientalistentag (Würzburg 1968), Vorträge, Teil 2, Wiesbaden 1969 (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa, 1, 2), S. 411 bis 417, und zum griechischen *dens.*, Zu den Subskriptionslisten der ältesten christlichen Synoden in Iran, in: *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden 1967, S. 292 bis 294; vgl. dazu ferner *Fiey*, *Jalons* (Anmerkung 4), S. 55–64.

⁶ Vgl. dazu *F. Crawford Burkitt*, Urchristentum im Orient, Tübingen 1907, S. 53–63, *Otto Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 4, 2. Aufl. Freiburg 1924, S. 336–340, und neuerdings *Jacob Neusner*, Aphrahat and Judaism, the Christian-Jewish argument in fourth-century Iran, Leiden 1971 (*Studia post-biblica*, 19).

Perser lebten die Christen als Minderheit in einer nichtchristlichen Bevölkerung unter Herrschern, die anderen Religionen anhingen. In beiden Reichen gab es christliche Märtyrer.

In Persien hatte es freilich bis in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts hinein nie solche Christenverfolgungen gegeben, die vom Großkönig selbst ausgegangen waren. Sie hatten hier in den ersten Jahrhunderten der persischen Kirchengeschichte stets nur lokalen Charakter. Hinter den Martyrien einzelner Christen standen nicht die Repräsentanten des Staates selbst, sondern einzelne Vertreter der herrschenden Religion Persiens, des Zoroastrismus, der als Staatsreligion der Perser und ihres Großkönigs seit dem 3. Jahrhundert unter den ersten Sassaniden eine Restauration erlebte und es dem Christentum von vorneherein unmöglich machte, seinerseits das Herrscherhaus zu bekehren und damit selbst zur Staatsreligion Persiens zu werden.⁷ Im Römischen Reich dagegen war es seit dem Auftreten eines Decius um die Mitte des 3. Jahrhunderts aber gerade die Staatsgewalt, der Kaiser selbst, der in systematischen und blutigen Verfolgungen das Christentum zu vernichten suchte, und die Zahl der Märtyrer übertraf hier bei weitem die der Opfer des Zoroastrismus im Herrschaftsgebiet der Perser, das sich deshalb sogar den im Westen bedrängten Christen als Zufluchtsort anbot.⁸ Aber dem Imperium Romanum fehlte eine in sich geschlossene und damit machtvolle Staatsreligion, die allein auf die Dauer das sich ausbreitende Christentum hätte zurückhalten können. Ganz anders als in Persien sah sich die Christenheit hier vielmehr einer nichtchristlichen Umwelt gegenüber, die bei allen gegenseitigen synkretistischen Annäherungen religiös uneinheitlich war, und über die das Christentum daher letztlich den Sieg davontragen konnte.⁹

Als Kaiser Konstantin zu Beginn des 4. Jahrhunderts der Christenheit seines Reiches zu diesem Sieg verhalf, änderten sich damit nicht nur deren *äußere* Lebensbedingungen. Die Christenheit des Römischen Reiches, die nun zur Staatskirche erhoben wurde, sah sich als solche folgerichtig auch in ihrem *inneren* Wesen geändert. In die Kirche und in ihre Theologie trat als ein ganz neues Moment der Kaiser ein: nicht als schlichter Christ unter den

⁷ Zu den Christenverfolgungen dieser ältesten Zeit und der Rolle der Zoroastrier vgl. *Fiey*, Jalons (Anmerkung 4), S. 50, 53–55, 87. – Zum Zoroastrismus als Staatsreligion der Sassaniden vgl. *Arthur Christensen*, *L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhagen 1936, S. 136–173, und *Geo Widengren*, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (Die Religionen der Menschheit, 14), S. 243–245, 274–278.

⁸ Vgl. dazu *W. A. Wigram*, *An introduction to the history of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire, 100–640 A. D.*, London 1910, S. 34 f., und zu den Christenverfolgungen im Römischen Reich im Zusammenhang *Albert Ehrhard*, *Die Kirche der Märtyrer, ihre Aufgaben und ihre Leistungen*, München 1932, S. 8–121.

⁹ Gegen eine Unterschätzung der Kraft des Heidentums besonders in nachkonstantinischer Zeit wendet sich freilich *Johannes Geffcken*, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920 (Religionswissenschaftliche Bibliothek, 6), S. 242–245 (zusammenfassend). Die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts war jedoch – wenn auch nur vorübergehend – eine Zeit des Niedergangs für die heidnischen Kulte, die das Christentum zu nutzen wußte, vgl. ebd., S. 20–30.

übrigen Christen, sondern gerade in seinem kaiserlichen Amt als Repräsentant der römischen Staatsmacht.¹⁰ Daß der bislang heidnische Kaiser des Imperium Romanum sich in die Christenheit einreihete, war nur die eine Seite der kirchengeschichtlichen Wende, die sich in diesem Reich vollzog. Die andere Seite dieser Wende bestand darin, daß hier ein Staat mit der ihm eigenen Rason die Kirche in sich einbezog, indem der Kaiser als Herr dieses Staates nun auch der Herr seiner Kirche wurde. Diese ganz neue Lage, in die sich die Kirche des Römischen Reiches versetzt sah, fand darin ihren innersten Ausdruck, daß das römische Kaisertum und mit ihm das Imperium in die kirchliche Theologie aufgenommen wurde. Es entstand eine kirchliche Kaiser-Ideologie, die für die Folgezeit das charakteristische Wesen der oströmisch-byzantinischen Staatskirche ausmachen sollte. Wenn Konstantin selbst auch dem Christentum noch nicht zu ausschließlicher Geltung verhalf, sondern es bei allgemeiner Religionsfreiheit zunächst nur zum bevorzugten Bekenntnis des Römischen Reiches machte, wenn es auch erst seinen Nachfolgern, vor allem Theodosios gegen Ende des 4. Jahrhunderts, vorbehalten blieb, das Christentum zur allein zulässigen Religion und damit erst im eigentlichen Sinne zur Staatsreligion zu erheben: zur Ausbildung einer christlichen Kaiser-Ideologie reichte es aus, daß nach den langen Jahrzehnten staatlicher Christenverfolgungen nun zum erstenmal der höchste Repräsentant dieses Staates selbst sich dem Christentum zugewandt hatte.¹¹

Es war Konstantins Zeitgenosse und großer Bewunderer Euseb, Bischof des palästinensischen Cäsarea, der dem nun christlich gewordenen Imperium Romanum und seinem Kaiser den Platz in der göttlichen Heilsgeschichte zuwies. Euseb sah in Konstantin den von Gott selbst zur Verwirklichung seines Planes Erwählten. Jetzt nämlich waren durch den christlichen Kaiser und das christliche Reich die biblischen Verheißungen der kommenden Heilszeit erfüllt. Euseb konnte hier an Gedanken anknüpfen, die sich schon vor ihm bei christlichen Theologen fanden und die letztlich auf alttestamentlich-jüdische Vorstellungen zurückgingen.¹² Hier nämlich glaubte man die Hei-

¹⁰ Vgl. dazu *Hendrik Berkhof*, Kirche und Kaiser, eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert, Zürich 1947. Den Berkhofschen Schematismus in der Gegenüberstellung einer östlichen (byzantinischen) und westlichen (abendländischen) Auffassung des Staatskirchentums kritisiert *Kurt Aland*, Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz, in: Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, S. 257–279.

¹¹ Konstantins Stellung zu Christentum und Kirche einerseits und zum Heidentum andererseits skizziert, die bisherigen Forschungsergebnisse zusammenfassend, *Rudolf Lorenz*, Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen), Göttingen 1970 (Die Kirche in ihrer Geschichte, 1), S. C 8 f., 11–13, 16 f. – Zur Religionspolitik der Söhne Konstantins vgl. ebd., S. C 17–19.

¹² Die Anschauungen Eusebs in ihrer geschichtlichen Entwicklung verfolgt im einzelnen *Hans Eger*, Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 38, Berlin 1939, S. 97–115. Vgl. ferner *D. S. Wallace-Hadrill*, Eusebius of Caesarea, London 1960, S. 168–189, und neuerdings ausführlich *Raffaele Farina*, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, la prima teologia politica del Cristianesimo, Zürich 1966 (Bibliotheca Theologica Salesiana, 1, 2). – Zum fol-

denvölker auf Erden durch je einen Engel im Himmel vertreten, während allein dem Volk Israel Gott selbst vorstand. Das Volk der Juden hatte also sein Gegenüber als Gottesvolk zu den Heidenvölkern zugleich in die himmlische Sphäre erhoben zu einem Gegenüber Gottes zu jenen Völkerengeln. Dem Sieg Israels über die Heidenvölker auf Erden am Ende der Tage aber sollte der Sieg Gottes über die Völkerengel im Himmel vorausgehen. Diese Vorstellungen waren auch in das Christentum eingeflossen, zugleich aber umgeformt und dahin verschärft worden, daß man in Christi Tod und Auferstehung den göttlichen Sieg über die Völkerengel bereits erfodten sah. Damit aber hatte zugleich das neue Gottesvolk, die Christenheit, den Sieg über die Heiden wider allen Augenschein errungen, und es war nur eine Frage der Zeit, daß dieses vor aller Welt äußerlich erkennbar wurde. Diese eschatologische Spannung löste sich jetzt in dem christlich gewordenen Imperium Romanum. In ihm als einem christlichen Einheitsreich und in seiner politischen Macht offenbarte sich Christi Sieg nun auch auf Erden. Zugleich sah man dieses Reich am Ende einer Traditionslinie, deren Anfang Abraham und die göttliche Verheißung an ihn bildete. Daß in ihm, dem durch seinen Glauben Gerechtfertigten, alle Völker gesegnet werden sollten, wußte man in dem nun christlichen Imperium mit seiner auf den Glauben gegründeten Gottesverehrung erfüllt.

Das alles machte den heilsgeschichtlichen Charakter der kirchengeschichtlichen Wende zu Beginn des 4. Jahrhunderts aus, wie sie sich in den Augen eines Euseb dartat. Konstantin selbst verstand sich als „Mensch Gottes“ und „Diener des Höchsten“, man sah in ihm den „Apostelgleichen“, und man bestattete ihn in der Apostelkirche, der Hauptkirche der neuen Residenzstadt Konstantinopel, symbolisch im Kreise der zwölf Apostel.¹³ Für Euseb

genden vgl. *Erik Peterson*, Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Studien und Untersuchungen, Freiburg 1959, S. 51–63, besonders S. 58 f. (Völkerengel), sowie *Endre von Ivánka*, Rhomäerreich und Gottesvolk, das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung, Freiburg und München 1968, S. 51–53 (Abraham). – Zur Auffassung des Origenes über das Verhältnis von Kirche und Imperium im Unterschied zu derjenigen seines Schülers Euseb vgl. *Francis Dvornik*, Early Christian and Byzantine political philosophy, origins and background, Bd. 2, Washington 1966, S. 600–605, und *Ivánka*, a.a.O., S. 57, Anm. 152, u. S. 161–165.

¹³ Zu diesen Titeln, die Konstantin sich selbst, beziehungsweise seine Mit- und Nachwelt ihm beilegte, vgl. *Hermann Dörries*, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, 3. Folge, 34), S. 256–259, und *Dvornik*, Political philosophy (Anmerkung 12) II, S. 758–762. – Konstantins religiöse Haltung verteidigt (gegen *Jacob Burckhardts* abwertendes Urteil) *Kurt Aland*, Das konstantinische Zeitalter, in: *Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Anmerkung 10), S. 177–196, und *ders.*, Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins, ebd., S. 202–239. – Zur Bedeutung der Beisetzung in der Apostelkirche vgl. *Dörries*, a.a.O., S. 416–424, und zur umstrittenen Frage des Erbauers dieser Kirche (Konstantin selbst oder erst sein Sohn Konstantius) vgl. *Dvornik*, a.a.O., S. 649, 746–751, unter Berücksichtigung der älteren Literatur (entscheidet sich selbst für Konstantius und vermutet Konstantins ursprüngliches Grab in der Kirche des Akakios).

aber war dieser Kaiser, der die Heilszeit, die messianische Zeit, heraufgeführt hatte, das Abbild Christi selbst; und die christlichen Kaiser nach ihm verstanden sich als „Stellvertreter Christi auf Erden“. Als der *eine* Herrscher des irdischen Reiches war der Kaiser das Abbild des *einen* Herrschers im Himmel.¹⁴ Wenn man in der Konsequenz dieser christlichen Kaiser-Ideologie später den oströmisch-byzantinischen Kaiser als Melchisedek darstellen konnte, das heißt als König und Priester zugleich, so deshalb, weil er als Kaiser Träger des Heiligen Geistes war.¹⁵ Ganz unabhängig von der kirchlichen Hierarchie und ihren Weißen trug er die priesterliche Weihe kraft seines kaiserlichen Amtes als Abbild Gottes, als der sichtbare Repräsentant der Kirche.

Das christliche Imperium und sein Kaiser hatten also als solche eine heilsgeschichtliche Bedeutung; Staat und Kirche gehörten deshalb fortan als eine Einheit zusammen. Darin bestand das Wesen des nun anhebenden „konstantinischen Zeitalters“, das nicht allein die oströmisch-byzantinische Kirchengeschichte bestimmte, sondern auch nach dem Untergang des Byzantinischen Reiches und nach dem Tode des letzten byzantinischen Kaisers im Jahre 1453 dort weiterwirkte, wo man – wie im Reich des russischen Zaren – diese Tradition ungebrochen weiterführte.¹⁶

Die Umformung der Christenheit des Römischen Reiches zur Staatskirche in der angedeuteten Weise zog jedoch Konsequenzen nach sich, welche die Christenheit jenseits der römischen Staatsgrenze betrafen. Wenn das christliche Imperium Romanum mit seinem christlichen Kaiser solcherart heilsgeschichtliche Bedeutung gewonnen hatte, was war dann mit jenen Christen, die außerhalb dieses gottgewollten Imperiums wohnten? Wenn in der politischen Macht dieses Reiches Christi Sieg über die Völkerengel sichtbar wurde, was war dann mit den Christen unter solchen Völkern, die sich außerhalb dieses eschatologisch verstandenen Reiches befanden? Wenn der nun christlich gewordene Kaiser des Römischen Reiches als „Abbild Christi“ galt, als höchster Repräsentant der Kirche, wie war dann sein Verhältnis zu solchen Christen, welche die Untertanen anderer Herrscher waren, wie etwa des Großkönigs der Perser?

¹⁴ Zum byzantinischen Kaiserbild, in dem zugleich vorchristliche, hellenistische Vorstellungen fortlebten, vgl. *Joan M. Hussey*, Die byzantinische Welt, Stuttgart 1958 (Urban-Bücher, 35), S. 70–77, und *Dvornik*, Political philosophy (Anmerkung 12) II, S. 611–658. – *Dörries*, Selbstzeugnis (Anmerkung 13), S. 418, Anm. 3, weist darauf hin, daß Konstantin selbst sich noch nicht „Vicarius Christi“ nannte und auch von Euseb nicht als solcher bezeichnet wurde.

¹⁵ So deutet *Hussey*, Byzantinische Welt (Anmerkung 14), S. 76, das berühmte, aus dem 6. Jahrhundert stammende Mosaik im Presbyterium von S. Vitale zu Ravenna; vgl. dazu auch *Anton Michel*, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204), Darmstadt 1959, S. 4, Anm. 22. – Zur Konsequenz dieser Kaiser-Ideologie für das Hofzeremoniell vgl. *Herbert Hunger*, Reich der neuen Mitte, der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz–Wien–Köln 1965, S. 74–84.

¹⁶ Vgl. dazu *Ivánka*, Rhomäerreich (Anmerkung 12), S. 123–125; ein zusammenfassender Vergleich dieser Tradition mit der ganz anders verlaufenen Entwicklung im abendländischen Westen ebd., S. 97–103.

Es ergab sich als eine notwendige Folge der christlichen Kaiser-Ideologie im Bereich des Imperium Romanum, daß hier – wenn auch unbeabsichtigt und nicht sogleich erkennbar – in der Christenheit ein Schisma vollzogen wurde. Das war freilich kein Bruch in dem Sinne, daß jetzt zwischen der Christenheit diesselts und jenseits der römisch-persischen Grenze organisatorische Bande zerrissen worden wären: die hatte es nie gegeben, und selbst innerhalb des Römischen Reiches war die Kirche erst noch auf dem Wege dahin, eine einheitliche hierarchische Struktur auszubilden und abschließend zu sanktionieren.¹⁷ Aber es war doch eine Entzweiung in dem Sinne, daß die persische Christenheit als religiöse Minderheit eines nichtchristlichen und mit dem Römerreich verfeindeten Staates es auf die Dauer vermeiden mußte, mit der Staatskirche im Westen Verbindungen zu pflegen, die das Mißtrauen des Großkönigs erwecken mußten. Das heilsgeschichtliche Verständnis des römischen Kaisers und seines Reiches mußte es zwangsläufig mit sich bringen, daß sich dieser Kaiser als Herr *aller* Christen verstand, als Schutzherr auch derer, die noch außerhalb seines Reiches lebten, dessen Glieder – heilsgeschichtlich gesehen – ja auch sie waren.¹⁸ Das aber bedeutete letztlich, daß die Christenheit Persiens ganz ohne eigenes Zutun, aber in der Konsequenz westlicher Vorstellungen, zur politischen Vorhut des Imperium Romanum innerhalb des Perserreiches wurde. Dabei war es nicht einmal entscheidend, daß von römischer Seite solche Gedanken offiziell vertreten wurden, entscheidend für die Kirchengeschichte östlich der römischen Reichs-

¹⁷ Die kirchliche Metropolitanverfassung wurde in Nizäa (325) bestätigt, die hierarchische Gliederung des Reiches in fünf Patriarchate („Pentarchie“) fand aber erst in Chalzedon (451) ihren kirchenrechtlichen Abschluß; vgl. dazu *Hans-Georg Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959 (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 2, 1), S. 27–32, und *Hans Grotz*, Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325), Rom 1964 (*Orientalia Christiana Analecta*, 169), S. 111–125. – Zu dem der persischen Christenheit am nächsten benachbarten Patriarchat Antiochia vgl. besonders *Robert Devreesse*, Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe, Paris 1945 (*Études Palestiniennes et Orientales*), S. 119–123. – Daß die Kirche Persiens niemals wirklich der Jurisdiktion Antiochias unterstand, zeigt *Wilhelm de Vries*, Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, Bd. 2, Vatikanstadt 1964 (*Studi e Testi*, 233), S. 429–450; vgl. dazu auch neuerdings *Fiey*, Jalons (Anmerkung 4), S. 66–82 passim und zusammenfassend S. 82 f.

¹⁸ Diesen Anspruch vertrat schon Konstantin ausdrücklich dem persischen Großkönig gegenüber, und noch in byzantinisch-persischen Verhandlungen späterer Jahrzehnte ging es um den gegenseitigen Schutz der Christen im Perserreich und der Zoroastrier auf byzantinischem Boden; vgl. dazu *Dörries*, Selbstzeugnis (Anmerkung 13), S. 125–127, und *Eduard Sachau*, Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreich, in: *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Jahrg. 10, 2. Abteil., Berlin 1907, S. 71. – Übrigens führte derselbe Anspruch auf der anderen Seite zu der logischen Konsequenz, daß man die politische Verselbständigung des Westens, die sich in der Annahme des Kaisertitels durch Karl den Großen ausdrückte, zugleich als Abfall von der wahren Kirche empfand; vgl. dazu *Franz Dölger*, Byzanz und die europäische Staatenwelt, Darmstadt 1964, S. 288–320, und *Ivánka*, Rhomäerreich (Anmerkung 12), S. 59.

grenze war es vielmehr, daß der persische Staat diese Konsequenzen erkannte und danach handelte, und daß die Christenheit des Persischen Reiches dieser Haltung ihres Staates Rechnung tragen mußte.

Auf die Errichtung der römischen Staatskirche im Westen antwortete der persische Großkönig noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts mit einer Christenverfolgung in seinem Reich, die nun zum erstenmal in der Kirchengeschichte Persiens vom Staate aus zentral betrieben wurde und sich über mehrere Jahrzehnte hinzog. Weitere staatliche Verfolgungen von kürzerer Dauer fanden in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts statt.¹⁹ Zu dieser Zeit schuf sich die bislang noch ungeordnete Christenheit innerhalb des Perserreiches ihre eigene Kirchenorganisation und wurde damit zur „Kirche des Ostens“. Die einzelnen, auf persischem Boden bestehenden Bistümer wurden jetzt zu sechs Metropolitanverbänden zusammengefaßt, und den Metropolitane der großköniglichen Residenzstadt Seleucia-Ktesiphon erhob man zum gemeinsamen Haupt der neugeschaffenen Kirche mit dem Titel eines „Katholikos“. Dieses alles geschah auf einer Synode, die im Jahre 410 in der Stadt Seleucia-Ktesiphon selbst zusammentrat.²⁰ Zugleich regelte man hier in einzelnen Kanones die wichtigsten Grundsätze und Verfahrensweisen des innerkirchlichen Lebens, wie Amtseinsetzung der Hierarchen und Umfang ihrer Jurisdiktionsgewalt, Gliederung des Klerus und Priesterweihe. Damit war hier, im Persischen Reich, zu Beginn des 5. Jahrhunderts eine in sich geschlossene und einheitliche Kirche mit eigener Hierarchie und eigenem Kirchenrecht außerhalb des Römischen Reiches entstanden. Diese prinzipielle Selbständigkeit schloß freilich noch nicht aus, daß sich persische Bischöfe etwa in Streitfällen mit ihrem Katholikos über die Grenze hinweg an den reichskirchlichen Patriarchen von Antiochia als an einen Schiedsmann außerhalb der eigenen Kirche wenden konnten. Aber auch diesen Weg schnitt im Jahre 424 eine ostsyrische Synode ab, die eine Berufungsinstanz über dem eigenen Katholikos für unmöglich erklärte. Damit war die Kirche des Ostens auch in der letzten Konsequenz unabhängig, autokephal geworden, und der Katholikos nannte sich alsbald selbst „Katholikos-Patriarch“.²¹

¹⁹ Vgl. dazu *Jérôme Labourt*, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224–632), Paris 1904, S. 43–82, 104–118, 126–128, *Wigram*, *Introduction* (Anmerkung 8), S. 59–76, 138–141, *Widengren*, *Religionen Irans* (Anmerkung 7), S. 279–282 (unter Berücksichtigung auch der im Perserreich lebenden armenischen Christen), und *Fiey*, *Jalons* (Anmerkung 4), S. 87–92.

²⁰ Vgl. dazu zuletzt *Caspar Detlef Gustav Müller*, *Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum*, in: *Oriens Christianus*, Bd. 53, Wiesbaden 1969, S. 229–231. – Zur Synode selbst vgl. *Jean Baptiste Chabot*, *Synodicon Orientale, ou recueil de synodes nestoriens, publié, traduit et annoté*, Paris 1902 (*Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, 37), S. 17–36/253–275. – *Fiey*, *Jalons* (Anmerkung 4), S. 66–82 passim und zusammenfassend S. 82 f., erwägt, die zentrale Bedeutung Seleucia-Ktesiphons für die persische Christenheit bis in das 3. Jahrhundert zurückzudatieren, wenn auch der Titel „Katholikos“ frühestens im Jahre 410 auftritt.

²¹ Vgl. dazu *Müller*, *Stellung und Bedeutung* (Anmerkung 20), S. 233, und zur Synode selbst *Chabot*, *Synodicon Orientale* (Anmerkung 20), S. 43–53/285–298. –

Auf jener ersten Synode des Jahres 410 hatte die neuerrichtete Kirche des Ostens überdies das Bekenntnis der Synode von Nizäa angenommen, jener ersten reichskirchlichen Synode, die Kaiser Konstantin 85 Jahre zuvor, im Jahre 325, abgehalten hatte.²² Damit hatte sich die Kirche im Perserreich in durchaus positivem Sinne an die dogmatische Entwicklung angeschlossen, die inzwischen die Geschichte der Kirche im Römischen Reich bestimmte. Die Kirche des Ostens nahm gegen Ende desselben Jahrhunderts noch einmal Stellung zur dogmatischen Entwicklung der römischen Staatskirche. Jetzt aber, auf einer Synode im Jahre 486, entschied sie gegen die offizielle Theologie des Westens und schloß sich der Christologie des Nestorios an, den man auf oströmischer Seite im Jahre 431 zu Ephesus verurteilt hatte.²³

Dasjenige, was sich hier im Verlaufe des 5. Jahrhunderts in der Christenheit des Perserreiches ereignete, die Errichtung der Kirche des Ostens und die Annahme des Nestorianismus, stand natürlich zunächst folgerichtig am Ende einer kirchengeschichtlichen Entwicklung innerhalb Persiens selbst. Das Zusammenwachsen einzelner bischöflicher Gemeinden oder Gemeindeverbände zu einer Kirche mit einheitlicher Hierarchie geschah innerhalb des Persischen Reiches mit der gleichen Konsequenz, mit der sich im Bereich des Imperium Romanum eine einheitliche Hierarchie in den einzelnen Patriarchaten herausgebildet hatte. Hier wie dort wuchsen im Zuge einer vergleichbaren Entwicklung zunächst unabhängige oder in lockerem Verbände stehende Einheiten zu fest organisierten Kirchen zusammen. Auch die offizielle Hinwendung zum Nestorianismus vollzog sich in der Kirche des Ostens nicht unvorbereitet. Hatte doch Nestorios als Patriarch von Konstantinopel eine Christologie vertreten, die der theologischen Schultradition Antiochias entsprach, jenes bedeutenden kirchlichen Zentrums im Römischen Reich, das der Kirche im Perserreich am nächsten benachbart war. Als man die Lehre des Nestorios im Römischen Reich mit kaiserlicher Autorität für häretisch erklärt hatte, waren es deshalb gerade Theologen in den Grenzgebieten nach Persien hin, die weiterhin – wenn auch in gemäßigter Form – der verurteilten Lehre anhingen. Diese aber wirkten mit ihren nestorianischen Gedanken um so leichter auch auf die persische Kirche ein, als dort alle jene Anschauungen, die der staatskirchlichen Orthodoxie widersprachen, dem Zugriff der oströmischen Staatsgewalt entzogen waren.²⁴

Nach *Fiey*, *Jalons* (Anmerkung 4), S. 17 u. 83, wäre der Doppeltitel „Katholikos-Patriarch“ nicht vor Mitte des 5. Jahrhunderts angenommen und dann nachträglich in die Akten der Synode von 424 eingetragen worden.

²² Vgl. dazu *Chabot*, *Synodicon Orientale* (Anmerkung 20), S. 22 f./262 f.

²³ Zur ostsyrischen Synode von 486 vgl. *Chabot*, *Synodicon Orientale* (Anmerkung 20), S. 53–60/299–307. – Zum Nestorianismus der persischen Kirche, der auf dieser Synode offiziell angenommen wurde, sich aber erst seit dem 7. Jahrhundert endgültig durchsetzte, vgl. *Wilhelm de Vries*, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*, in: *Aloys Grillmeier u. Heinrich Bacht* (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Würzburg 1951, S. 603–635.

²⁴ Besonders hervorzuheben ist hier die Bedeutung der die antiochenische Theolo-

Dennoch erwies sich die Geschichte der Christenheit des Perserreiches im 5. Jahrhundert zugleich als Antwort auf das, was sich in dem Jahrhundert zuvor im Römischen Reich ereignet hatte: die Umwandlung der dortigen Christenheit zur Staatskirche. Der feindseligen, aber politisch allzu verständlichen Reaktion des persischen Staates mit seinen Christenverfolgungen in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts konnte die Christenheit hier im Interesse der Selbsterhaltung nur dadurch entgegentreten, daß sie sich von der Staatskirche des Westens distanzierte. Es galt, dem Großkönig zu verdeutlichen, daß das Christentum schlechthin nicht identisch war mit dem Staatskirchentum des oströmischen Reichsfeindes. Das aber mußte die Bemühungen der persischen Christenheit in der Organisation einer eigenen Kirche unterstützen, einer Kirche, die sich auf die Dauer in aller Form als von der Staatskirche des Westens unabhängig erklärte. Dieser Interpretation der kirchengeschichtlichen Entwicklung im Perserreich widerspricht es nicht, daß sich die Kirche des Ostens nicht in polemischer Haltung, in offener Frontstellung gegen die Kirche des Imperium Romanum konstituierte. Waren doch auch einige Bischöfe aus den oströmischen Grenzgebieten gekommen, um an jener Synode zu Seleucia-Ktesiphon im Jahre 410 teilzunehmen und die inzwischen im Westen gültigen kanonischen Bestimmungen auch hier einführen zu helfen.²⁵ Das allein Entscheidende war zunächst, daß die Christenheit unter persischer Herrschaft eine hierarchisch selbständige Kirche gründete.

Wie richtig dieser Schritt für den Fortbestand der Christenheit im Persischen Reich war, bewies das Wohlwollen, mit dem der Großkönig dieser Kirchengründung begegnete. Es war das staatliche Wohlwollen einer religiösen Minderheit gegenüber, die nun deutlich zu erkennen gegeben hatte, daß sie nicht als ein Teil der Staatsreligion des Reichsfeindes verstanden werden wollte. Als die Kirche des Ostens gegen Ende des 5. Jahrhunderts jenen zweiten Schritt tat und sich durch die offizielle Annahme des im Westen verurteilten Nestorianismus auch dogmatisch von der römischen Staatskirche trennte, geschah auch dieses mit dem Wohlwollen und der Unterstützung des persischen Großkönigs. Überdies zeigte sich hier, als sich die Kirche im Perserreich mit nicht mehr zu überbietendem Nachdruck von der Kirche des Westens distanzierte, wie stark das politische Interesse des persischen Staates war, das hinter den kirchlichen Entscheidungen stand. Es offenbarte sich am Schicksal des Katholikos-Patriarchen selbst, der sich mit einer Minderheit seiner Gläubigen der Einführung des Nestorianismus zu wider-

gie vertretenden und noch auf oströmischem Gebiet gelegenen „Schule der Perser“ von Edessa und ihres Lehrers Hībā (Ibas); vgl. dazu *Arthur Vööbus*, *History of the School of Nisibis*, Löwen 1965 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 266; Subsidia, 26), S. 7–32.

²⁵ Vgl. dazu *Müller*, *Stellung und Bedeutung* (Anmerkung 20), S. 230. – Ebd., S. 232, wird daran erinnert, daß gerade wegen der guten kirchlichen Kontakte über die Staatsgrenze hinweg die Christen des Perserreiches noch im 5. Jahrhundert den Großkönigen als politische Sonderbotschafter in den Westen dienten.

setzen suchte und darauf vom Großkönig als Freund und Parteigänger der Oströmer ermordet wurde.²⁶

Die Christenheit im Persischen Reich hatte also in ihrer Geschichte während des 5. Jahrhunderts zugleich die Konsequenzen gezogen, die sie angesichts der Tatsache hatte ziehen müssen, daß die Christenheit im Römischen Reich zur Staatskirche geworden war. Die Annahme des Nestorianismus schließlich und damit die Einnahme der dogmatischen Gegenposition zur Kirche im Westen war in diesem Sinne nur die letzte Konsequenz und der deutlichste Ausdruck dafür, daß man gewillt war, jede Verbindung zur Kirche jenseits der Grenze zugunsten der lebensnotwendigen Loyalität zum persischen Staat aufzugeben. Es war also nicht so, daß die Kirche des Ostens erst wegen ihrer Hinwendung zum Nestorianismus als „häretische Sekte“ aus dem Verband der „orthodoxen“ Kirche ausgeschieden wäre. Vielmehr war es letztlich die Kirche des Römischen Reiches selbst, die durch ihre heilsgeschichtliche Wertung des Imperiums und seines Kaisers jene Kirche jenseits der Reichsgrenze – zwar ungewollt, aber mit innerer Notwendigkeit – von sich abstieß, eine Kirche, die sich erst *daraufhin* einem Bekenntnis anschloß, das im Sinne der oströmischen Staatskirche „häretisch“ war.

Die kirchliche Entwicklung im 4. und 5. Jahrhundert westlich und östlich der römisch-persischen Grenze lehrt aber noch ein anderes: Die Geschichte der Kirche des Ostens relativiert die Geschichte der oströmischen Staatskirche.

Euseb von Cäsarea, der als Zeitgenosse Kaiser Konstantins die heilsgeschichtliche Deutung von Kaiser und Reich vertrat, tat dieses an entscheidender Stelle als der erste christliche Kirchengeschichtsschreiber. Damit aber bestimmten dieses Bischofs Anschauungen über Konstantin und sein Imperium nicht allein seine eigene Interpretation der Kirchengeschichte, sondern diese Schau des „Vaters der Kirchengeschichte“ übte ihren Einfluß auch auf die Kirchengeschichtsschreibung nach ihm aus. Bis in unsere Gegenwart hinein identifiziert diese in den Spuren Eusebs fast ohne Ausnahme die Geschichte des Christentums allgemein mit der Geschichte des Christentums innerhalb des Imperium Romanum und seiner Nachfolgestaaten.²⁷ Setzt

²⁶ Die Ermordung des Katholikos Bābowai (Bābūjah) war zugleich das Ergebnis innerkirchlicher Intrigen, hinter denen kirchenpolitische Ambitionen des Metropolit von Nisibis, Baršaumā, standen, der als Vorkämpfer der nestorianischen Christologie die Gunst des Großkönigs besaß und diesem ein Schreiben des Katholikos an den byzantinischen Kaiser zuspielte; vgl. dazu *Labourt*, *Christianisme* (Anmerkung 19), S. 141 f. (besonders S. 142, Anm. 6), und *Müller*, *Stellung und Bedeutung* (Anmerkung 20), S. 234. – Zur Verbesserung der Lage der Christen im Perserreich nach der offiziellen Annahme des Nestorianismus vgl. auch *Widengren*, *Religionen Irans* (Anmerkung 7), S. 282 f.

²⁷ Das zeigt besonders nachdrücklich in seiner programmatischen Marburger Antrittsvorlesung *Peter Kawerau*, *Allgemeine Kirchengeschichte und Ostkirchengeschichte*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Bd. 14, Köln 1962, S. 305–315, besonders S. 306–308. – Eine gleichberechtigte Darstellung der orientalischen Kirchen innerhalb der Kirchengeschichte unternahm zum erstenmal *ders.*, *Geschichte der Alten Kirche, Geschichte der mittelalterlichen Kirche*, 2 Bde., Marburg 1967 (Lehrbuch der Kirchengeschichte).

man aber in solcher Weise die Geschichte des Christentums schlechthin in eins mit der Kirchengeschichte des Römischen Reiches, so erhält die Erhebung der Christenheit dieses Reiches zur Staatskirche ein Gewicht, das ihr nicht zukommt. In der Nachfolge Eusebs nämlich gilt mit der Verbindung von Kirche und Staat zu Beginn des 4. Jahrhunderts eine neue Epoche in der Geschichte des Christentums *allgemein* angebrochen. In der Nachfolge Eusebs will es so scheinen, als sei die *gesamte* Christenheit in ihr „konstantinisches Zeitalter“ eingetreten. Diese Schau der Kirchengeschichte ist es, die durch die Geschichte der Christenheit im Persischen Reich relativiert wird. Angesichts dessen, was hier unter persischer Herrschaft im Verlaufe des 5. Jahrhunderts geschah, erweist sich die Geschichte der Christenheit des Westens als Staatskirche nur als die eine Alternative. Die andere Alternative aber stellt die Kirche des Ostens dar, jene Kirche, die sich nicht allein in ihrer hierarchischen Verfassung selbständig neben der oströmischen Staatskirche konstituierte, sondern die zugleich auch ein ganz anderes Verhältnis von Kirche und Staat repräsentierte. Für diese Kirche des Ostens, die unter der Herrschaft der Perser und dann der Muslime stets nichtchristlichen Herrschern unterstand, hatte es nämlich ein „konstantinisches Zeitalter“ niemals gegeben. Dieses entscheidenden Unterschiedes zum Westen war man sich im Osten durchaus bewußt und konnte daraus – wie es der nestorianische Katholikos-Patriarch Timotheos I. um die Wende zum 9. Jahrhundert in einem Brief an die Mönche des Klosters Mār Mārōn tat – ein Argument für die eigene Rechtgläubigkeit herleiten: „Bei uns selbst blieb das Wort der Orthodoxie richtig und unverändert, und niemals war es unserem Bekenntnis zuwider, indem wir etwas hinzugefügt oder gemindert hätten an der Perle der Wahrheit, welche die heiligen Apostel in diesem Teil des Ostens überlieferten. Bei euch aber regierten christliche Herrscher. Wem die Sympathien der Herrscher jeweils galten, den Häretikern oder den Orthodoxen, dahin brachten sie die Priester und Gläubigen. Deswegen gab es also Hinzufügungen wie Abstriche im Bekenntnis bei euch. Was nämlich Konstantin der Große bekräftigt hatte, löste und entfernte Konstantius; und was dieser bekräftigt hatte, löste und verwarf dessen Nachfolger“.²⁸ Als das „konstantinische Zeitalter“ im 4. Jahrhundert im Bereich des Imperium Romanum anbrach, da betraf diese entscheidende Wende also den zu dieser Zeit zwar größeren Teil der Christenheit, aber eben nur einen Teil derselben.

Daß sich mit dieser grundsätzlichen Alternative in der Kirchengeschichte seit dem 4. und 5. Jahrhundert zugleich Alternativen in den einzelnen Bereichen des kirchlichen Lebens ergeben mußten, lehrt beispielhaft die Geschichte der christlichen Mission, wie sie von beiden Teilen der Christenheit betrieben wurde. Die Heidenmission der oströmisch-byzantinischen Kirche war stets zugleich ein politisches Instrument, weil hinter ihr als höchste

²⁸ Vgl. *Raphael J. Bidawid*, *Les lettres du patriarche Timothée I, étude critique avec un appendice: La lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mār Mārōn (traduction latine et texte chaldéen)*, Vatikanstadt 1956 (*Studi e Testi*, 187), S. 120 f., u. syrischer Anhang, S. 41.

Autorität nicht etwa der Patriarch, sondern der Kaiser selbst stand.²⁹ Christianisierung und Befriedung von Grenzvölkern – wie etwa auf dem Balkan, an der Nordküste des Schwarzen Meeres und in Nubien – waren ein und dasselbe. Politischer Einfluß der Byzantiner im Gewande christlicher Mission führte dann auch außerhalb des Reiches zur Entstehung von Staatskirchen – nach byzantinischem Vorbild, wie etwa im Kaiserreich Äthiopien und in Rußland. Es braucht hier nicht im einzelnen aufgezeigt zu werden, wie sehr auch die Missionsbewegung des dann selbständig gewordenen abendländischen Teiles des Imperium Romanum aus solcher Verbindung von Kirche und Staat heraus betrieben wurde. Auch die Christianisierung des germanischen Europa war von politischen Absichten begleitet und zeigte sehr deutlich den hinter ihr stehenden staatlichen Nachdruck. Die Heidenmission der Kirche des Ostens war dagegen ganz allein die Mission dieser Kirche selbst. Diese innerhalb nur weniger Jahrhunderte bis nach Indien und China getragene Mission kannte keine Zwangsbekehrungen. Hier sah sich die Kirche ohne staatliche Hilfe der Konkurrenz der anderen Weltreligionen Asiens gegenüber, und doch wurde sie, die Kirche des Ostens, deren Missionare im Süden den Jemen und die Insel Sokotra und im fernen Osten die Insel Java erreichten, zur weiträumigsten Kirche des Mittelalters.³⁰

Auch auf einem anderen Gebiet erwies die Kirche des Ostens die im Grunde nur relative Bedeutung dessen, was in der oströmischen Staatskirche geschah. Hier trug der christliche Kaiser kraft seines Amtes auch die Verantwortung für die dogmatische Einheit der Kirche seines Imperiums. Als Kaiser war er der Hort der „Orthodoxie“: dieser allein galt der Schutz des Staates, alle ihr widersprechenden „heterodoxen“ Auffassungen galten folgerichtig zugleich als „crimen publicum“, als Staatsverbrechen. Der Definition staatskirchlicher Orthodoxie aber dienten jene vom Kaiser berufenen Synoden, die man offiziell als „ökumenische“, das heißt in ihren Beschlüssen als für die gesamte Christenheit verbindliche ansah.³¹ Daß die Wirklichkeit diesem Anspruch sehr deutlich widersprach, zeigte sich da, wo die politische Macht des oströmischen Kaisers ihr Ende fand. Die Kirche des Ostens unter persischer Herrschaft fühlte sich keineswegs automatisch jenen Synodalbeschlüssen unterworfen, die in dem Reich jenseits der Grenze formuliert worden waren. Stimmt sie ihnen zu, so rezipierte sie diese ausdrücklich auf eigenen Synoden, wie es 85 Jahre nach Nizäa im Jahre 410 und auf späte-

²⁹ Vgl. dazu *Michel*, Kaisermacht (Anmerkung 15), S. 87 u. 181.

³⁰ Zur Asienmission dieser Kirche vgl. die Karte „Das orientalische Christentum in Asien bis zum 14. Jh.“, in: *Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette u. Jochen Martin* (Hrsg.), *Atlas zur Kirchengeschichte, die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg 1970, S. 27, und dazu die im zugehörigen Kommentar, S. 24, angegebene Literatur, besonders (auch die Ausbreitung dieser Kirche im Vorderen Orient und in Arabien berücksichtigend) *Jean Dawouillier*, *Les provinces chaldéennes „de l'extérieur“ au moyen âge*, in: *Mélanges au Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, S. 260–316.

³¹ Vgl. dazu *Michel*, Kaisermacht (Anmerkung 15), S. 56–78, 144–149, *Hunger*, *Reich der neuen Mitte* (Anmerkung 15), S. 69–74, und zu Konstantin selbst vor allem *Dörries*, *Selbstzeugnis* (Anmerkung 13), S. 303–320.

ren Synoden geschah.³² Ungeachtet ihres Anspruches und ungeachtet ihrer tatsächlichen Bedeutung für die fernere kirchen- und dogmengeschichtliche Entwicklung hatten die „ökumenischen Synoden“ doch zu ihrer Zeit – will man nicht die Gesamtchristenheit aus den Augen verlieren – nur partikularen Charakter, galten nur so weit, wie die staatliche Macht des Kaisers, die „Oikumene“ des Imperium Romanum reichte.

Weder die oströmische Staatskirche noch die Christenheit des Perserreiches bestimmen also für sich allein die Kirchengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts; beide Kirchen haben in diesen und den folgenden Jahrhunderten grundsätzlich und ungeachtet etwa ihrer Größe ihren gleichberechtigten Platz in der Geschichte. Diese Geschichte nämlich zeigt uns, daß nicht die eine Kirche der „häretische Abfall“ der anderen ist, sondern daß im Gegenüber des Ostens zum Westen Alternativen in der kirchengeschichtlichen Entwicklung sichtbar werden, die das enge Geschichtsbild eines Euseb und seiner Nachfahren sprengen. Am Gegenüber der oströmischen Staatskirche zur Christenheit des Perserreiches zeigt es sich damit beispielhaft, warum es sinnvoll, ja notwendig ist, sich im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte auch mit der Geschichte des christlichen Orients zu befassen.

³² Zur Rezeption westlicher Synodalbeschlüsse durch die Ostsyrer vgl. *Vries*, Syrisch-nestorianische Haltung (Anmerkung 23), S. 604 f. (Nicaenum und Constantinopolitanum I), 607 f. (Chalcedonense außerhalb seiner dogmatischen Entscheidungen), und dazu *Chabot*, Synodicon Orientale (Anmerkung 20), S. 132/394 (Synode von 585), 209/473 (Synode von 605), 545/555 f. (Synode von 544), 609 f./611 (Aufzählung der von der nestorianischen Kirche rezipierten Kanones bei 'Abdišo'). – Mit Recht folgert *Vries*, a.a.O., S. 608, daraus, daß reichskirchliche Synoden auch von den Nestorianern als kirchenrechtliche Autorität betrachtet wurden; es zeigt sich jedoch zugleich, daß sie dieses eben nicht automatisch waren, sondern daß sie dazu der ausdrücklichen Approbation bedurften. – Im übrigen war es für solche Approbation unerheblich, ob Vertreter der persischen Christenheit selbst jenen reichskirchlichen Synoden beigewohnt hatten, was nur in Nizäa der Fall gewesen war, wo auch ein Bischof der „Persis“ die Akten unterzeichnet hatte; vgl. *Eduard Schwartz*, Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel, München 1937 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung, Neue Folge, 13), S. 73, und *Ernest Honigmann*, The original lists of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon, in: Byzantion, Bd. 16 (1942–1943), Boston 1944, S. 24 u. 27.

Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser

Gerd Tellenbach zum 17. 9. 1973 gewidmet

Von Joachim Wollasch

In einem zweifachen Sinn handelt diese Untersuchung von neuen Quellen zur Geschichte der Cistercienser. Es geht einmal um die Frage, was die Zeugnisse cisterciensischen Totengedächtnisses, „this neglected corner of Cistercian history“¹ über die Geschichte der Cistercienser aussagen. Nachdem im Anschluß an frühere Beobachtungen A. Moliniers² J. Laurent auf die gegenüber älterer Tradition des mittelalterlichen Mönchtums minimale Necrologienüberlieferung der Cistercienser aufmerksam gemacht hat,³ J. Leclercq aufgrund der alten Feststellung von Ph. Guignard, daß die Cistercienser ihr Totengedächtnis summarisch, in Listenform, zweimal im Jahreskalender des Martyrologs festhielten – zum 20. November die commemoratio verbrüderter Gemeinschaften und zum 11. Januar die commemoratio nahestehender Personen⁴ – auf solche Listen aus cisterciensischen Handschriften wiederholt hingewiesen hat⁵ und C. H. Talbot den Anfang der vergleichenden Erforschung dieser Listen gesetzt, indem er einige von ihnen miteinander verglichen hat,⁶ rückte zum anderen die Suche nach den erhaltenen Listen der cisterciensischen commemoraciones in den Vordergrund. Die vorliegende, an die genannten Forschungen anschließende Untersuchung erweitert die Basis der schon bekannten cisterciensischen commemoraciones-Listen um vier bisher unveröffentlichte Listen. Hatten sich Talbots Beobachtungen auf fünf Listen gestützt, so erstreckt sich die vorgelegte Untersuchung auf 14 Listen.

Um zu erkennen, inwieweit diese 14 Listen aufgrund ihrer Herkunft aus Cîteaux und Clairvaux selbst, aufgrund ihrer Herkunft aus Cistercen mehrerer Filiationen und aufgrund ihrer räumlichen Streuung als repräsentativ gelten können, sollen sie hier mit Angabe des jeweiligen Lageortes der Hand-

¹ C. H. Talbot, *Associations of Clairvaux, Clairmarais and Ter Doest (Cîteaux in de Nederlanden* 5 (1954) S. 235).

² A. Molinier, *Les obituaires français au Moyen-Age* (1890) S. 69 u. 127 ff.

³ J. Laurent, *La prière pour les défunts et les obituaires dans l'ordre de Cîteaux (Mélanges S. Bernard, Dijon 1954)* S. 383 ff.

⁴ Ph. Guignard, *Les documents primitifs de la règle cistercienne* (1878) S. 308 u. 393.

⁵ J. Leclercq in *Anal. S. O. Cist.* 5 (1949) S. 94 ff., 6 (1950) S. 125 ff., 7 (1951) S. 71 ff., 10 (1954) S. 302 ff., 11 (1955) S. 139 ff., 15 (1959) S. 79 ff.

⁶ Talbot (wie Anm. 1) S. 244 f.

schrift und des jeweiligen Druckortes der Liste aufgeführt und daran anschließend die Texte der bisher unveröffentlichten Listen mitgeteilt werden.

Cîteaux

Or.: Bibl. de Dijon ms. 633 fol. 141^v–142^r

Ed.: Rec. Hist. Fr., Obituaires 6 (1965) S. 619 f.

Clairvaux

Or.: Bibl. de Troyes ms. 591 fol. 95^r–95^v

Ed.: C. H. Talbot in: *Cîteaux in de Nederlanden* 5 (1954) S. 238 ff.

Clairvaux

Or.: Bibl. de Troyes ms. 1093 fol. 135^v–136^v⁷

Ed.: Ch. Lalore, *Le trésor de Clairvaux* (1875) S. 181 f.

Clairmarais (bei St. Omer, Fil. Clairvaux)

Or.: Bibl. de St. Omer ms. 770 fol. 194^r–194^v

Ed.: C. H. Talbot in: *Cîteaux in de Nederlanden* 5 (1954) S. 241

Ter Doest (bei Brügge, Fil. Clairvaux)

Or.: Bibl. Brügge ms. 395 fol. 152^v–153^r

Ed.: C. H. Talbot in: *Cîteaux in de Nederlanden* 5 (1954) S. 242

Pairis (bei Colmar, Fil. Morimond)

Or.: Bibl. de Colmar ms. 104 fol. 78^v–79^v

Ed.: –⁸

La Cour-Dieu (bei Orléans, Fil. Cîteaux)

Or.: –

Cop.: Dom Estiennot, *Fragmenta XV*, Bibl. de l'Arsenal ms. 1007 p. 101

Ed.: Rec. Hist. Fr., Obituaires 3 (1909) S. 178 f.

Herrera (Diöz. Calahorra, Altkastilien, Fil. Morimond)

Or.: Bibl. Nac. Madrid ms. 11537 fol. 175^r–175^v

Ed.: J. Leclercq in: *Anal. S. Ord. Cist.* 5 (1949) S. 110

Alcobaça (Diöz. Lissabon, heute Leiria, Fil. Clairvaux)

Or.: Bibl. Nac. Lissabon ms. 231 fol. 137^r–137^v

Ed.: J. Leclercq in: *Anal. S. Ord. Cist.* 6 (1950) S. 133 ff.

Acquafredda (bei Como, Fil. Morimond)

Or.: Bibl. Ambros. Mailand Cod. E 72 Inf. fol. 128^v

Ed.: –⁹

⁷ Nirgends sind bisher in der Literatur die beiden Listen aus Clairvaux einander gegenübergestellt und miteinander verglichen worden.

⁸ Hinweis auf diese Liste von J. Leclercq in *Anal. S. O. Cist.* 10 (1954) S. 309.

⁹ Der Hinweis auf diese Liste ist Lidia Fasola zu danken.

Montamiata (Diöz. Chiusi, Fil. Cîteaux)

Or.: Bibl. Vat. Rom Cod. Barb. lat. 523 fol. 73^v

Ed.: J. Leclercq in: Anal. S. Ord. Cist. 15 (1959) S. 81¹⁰

noch nicht identifizierte Cisterce

aus *S. Lorenzo fuori le mura / Rom überliefert*¹¹

Or.: Bibl. Vat. Rom Cod. Vat. lat. 6827 fol. 210^v–211^r

Ed.: –

S. Pietro della Canonica (zu Amalfi, Fil. Cîteaux)

Or.: Bibl. Vat. Rom Cod. Ottob. lat. 176 fol. 117^v–118^r

Ed.: M. Martini in: Arch. stor. della Prov. di Salerno 1 (1921)

S. 305 ff. (Auszug)¹²

J. Leclercq in: Anal. S. Ord. Cist. 15 (1959) S. 88

Mattina (bei Cosenza, Fil. Clairvaux)

Or.: Bibl. Vat. Rom Cod. Ottob. lat. 575 fol. 110^v–111^r

Ed.: –¹³

Da die Edition der zweiten Liste aus Clairvaux durch Ch. Lalore und jene der ersten Liste aus Clairvaux durch C. H. Talbot trotz des jeweils gegebenen Querverweises auf ms. 591 bzw. 1093 der Bibl. de Troyes den Eindruck vermitteln, es gäbe aus Clairvaux nur eine, in zwei Handschriften überlieferte Liste, sollen hier zuerst die beiden aus Clairvaux stammenden Listen nebeneinander gestellt werden.

Clairvaux I

Commemoratio omnium fratrum et fa-
miliarium defunctorum ordinis no- miliarium defunctorum ordinis no-
stri. Requiescant in pace. Amen. stri. Requiescant in pace. amen.

Item commemoratio patrum nostrorum, Item commemoratio patrum nostrorum,
matrum, fratrum atque sororum et matrum, fratrum atque sororum et

Clairvaux II

¹⁰ J. Leclercq a.a.O. S. 80 ordnete die Liste dem Kloster S. Sauveur de Settimio (gemeint wohl S. Salvatore di Settimo), dem Benediktinerkloster (!) bei Florenz zu. Er bezog sich auf den in der Hs. fol. 69 stehenden neuzeitlichen Eintrag einer Profeßformel Ego frater Gabriel . . . Doch steht dort im zweiten Teil dieser Formel: in hoc loco qui vocatur sanctus Saluator de monte amiato constructo in honorem Beatissime dei genitricis semper virginis Marie Et Beati Bernardi Abbatis . . .; vgl. auch fol. 70^v der Hs. zu den V Id. Nov.: Eodem die aparitio (sic) sancti saluatoris in monte ameato und fol. 72 zu den Id. Nov.: Eodem die dedicatio ecclesie Saluatoris de Monte amiato. Schon H. M. Bannister, Inventarium codd. mss. Vaticanorum qui ad liturgicam rem spectant (1905) – Bibl. Vat., sala cons. mss. Nr. 509 p. 15 hatte die Hs. als Cistercienserhandschrift von Monte Amiato erkannt. Zu der von Bannisters und Leclercq's Ansatz (12. Jh.) abweichenden Datierung der Hs. siehe unten S. 202 f.

¹¹ Siehe unten S. 203 f. zur Datierung.

¹² Auf diese Teiledition hat mich dankenswerterweise H. Hoffmann (Göttingen) aufmerksam gemacht.

¹³ J. Leclercq hat in Anal. S. O. Cist. 15 (1959) S. 89 f. auf diese Liste hingewiesen.

Clairvaux I

monachorum molismensium¹⁴ et cluniacensium et cartusiensium et

diuionensium et cabilonensium et

dunelmensium et uirtuensium et ebroensium et trenorcensium et atrebatensium et ferrariensium et podiensium et cellenouensium et senonensium et caziacensium et sancti bertini et sancti remigii remensis

et sancti nichasii remensis et sancti petri bergulii et sancti launomari blesiensis et celle tre-censis et sancti amandi et aquis-cincti et sancti marcialis lemouicensis et sancti medaldi suessionensis et canonicorum premonstratensium et sancti stephani diuionensis et sancti uictoris parisiacensis et sancti Martini trecensis et sancti Ambrosii bituricensis et sancti Satyri et fontis dulcis et tanalie et ugniacensium et cabilonensium et matisconensium et montis sancti petri et sancti quintini beluacensis et trogormacensium et sancti fridiani lucensis et sancti martini moguntiensis et sancti mansueti et sancti stephani tullensis et sancti castoris de confluentia et de cancellata et sancti Nicholai de aroasia et sancti Frontonis petragorici et sancte Genouefe parisiis et sancte crucis conimbrie et militum de templo et leprosorum de iherusalem et fratrum de clementino

Clairvaux II

monachorum molismensium et cluniacensium et cartusiensium et sancti benedicti montis cassini et diuionensium et cabilonensium et aliorum plurimorum quorum nomina in presenti pagina continentur. Et dunelmensium et uirtuensium et ebroensium et trenorcensium et atrebatensium et ferrariensium et podiensium et cellenouensium et senonensium et caziacensium et sancti bertini et sancti remigii

et sancti nicasii remensis et sancti petri bergulii et sancti launomari blesiensis et celle tre-censis et sancti amandi et aquis-cincti et sancti marcialis lemouicensis et sancti medardi suessionensis et canonicorum premonstratensium et sancti stephani diuionensis et sancti uictoris parisiacensis et sancti martini trecensis et sancti ambrosii bituricensis et sancti satiri et fontis dulcis et tanalie et ugniacensium et cabilonensium et matisconensium et montis sancti petri et sancti quintini beluacensis et trogormacensium et sancti fridiani lucensis et sancti martini moguntiensis et sancti mansueti et sancti stephani tullensis et sancti castoris de confluentia et de cancellata et sancti nicholai de aroasia et sancti frontonis petragorici et sancte Genouefe parisiis et sancte crucis conimbrie et militum de templo¹⁵ et leprosorum de iherusalem et fratrum de clementino

¹⁴ Hier folgt auf Rasur die zweite Hälfte der Zeile (gegenüber der ersten Hälfte nach unten verschoben) und wird mit et diuio auf dem rechten, leeren Rand des Blattes fortgesetzt.

¹⁵ x x = auf Rasur

Clairvaux I

prato et de grandi monte et sancti-
monialium et clericorum conuerso-
rumque fontis ebraldi et monacho-
rum de carazeta et monachorum

sancte marie maioris silue et fra-
trum de monte sancti eligii et Wa-
tinensium et fratrum sancti criski-
ni suessionis et fratrum sancti
Illidii arundinorum et aurelianen-
sium et soliacensium et sanctimo-
nialium sancte marie maioris de
ierusalem et monachorum maioris
monasterii et canonicorum de gloe-
cestria et monachorum sancti pha-
ronis meldensis et sancti Michaelis
de sclewich et sancte marie
eboracensis et sancti melani redo-
nensis et sancti Gildasii et sanc-
ti cypriani pictauensis et sancti
dionisii parisiensis et de brun-
uillari et canonicorum Euaunensium
et monachorum sancti Vincentii
metensis et sancti maxentii in
austria et cothoy et sancti Albani
protomartyris anglorum et besue
et canonicorum sancti dionisii re-
mensis et sanctimonialium montis
martyrum et sancti Sergii andega-
uensis et sancte fidis de conchis
et de lyra

folgt ein Eintrag von 1753

Salem betreffend

(gleiche Hand und gleicher Wort-
laut wie in Clairvaux II)

Clairvaux II

prato et de grandi monte et sancti-
monialium et clericorum conuerso-
rumque fontis ebraldi et monacho-
rum de carazeta et monachorum
sancti michaelis de sclew et
sancte marie maioris silue et fra-
trum de monte sancti eligii et wa-
tinensium et fratrum sancti criski-
ni suessionis et fratrum sancti
Illidii arundinorum et aureliacen-
sium et soliacensium et sanctimo-
nialium sancte marie maioris de
iherusalem et monachorum maioris
monasterii et canonicorum de gloe-
cestria et monachorum sancti pha-
ronis meldensis et sancti michaelis
de sclewich et sancte marie
eboracensis et sancti melani Redo-
nensis et sancti Gildasii et sanc-
ti cypriani pictauensis et sancti
dyonisii parisiensis et de Brun-
uillari et canonicorum Euaunensium
et monachorum sancti Vincentii
metensis et sancti maxentii in
austria et cothoy (et sancti Albani
proto)¹⁶ martiris anglorum et besue
et canonicorum sancti dyonisii Re-
mensis et sanctimonialium montis
martyrum et sancti sergii andega-
uensis et sancte fidis de conchis
et de lira et lucionensium et mona-
chorum sancti maxentii in pictauia
et monachorum sancti cuthlaci et
canonicorum de Waltam et monacho-
rum Reomensium et canonicorum de
Kiesburne et canonicorum de ypra
et canonicorum atrebatensium et ca-
nonicorum tornacensium et monacho-
rum de yrac et sancti marcialis le-
mouicensis et monachorum sancti
eucharrii treuerensis et sancti apri
de tullo et sancti Gorgonii et sanc-

¹⁶ Obere Hälfte des Schriftbandes ergänzt, da das Blatt am oberen Rand beschnitten erscheint.

ti clementis metensis et blaugiensium et canonicorum treuerensium et fratrum de ualle callium et domus sancti facundi et poliueti et sancti Johannis in uineis et sancti eligii et fratrum de monte frager beanensis et sancti eligii episcopi suessionensis et carnotensis et abbatis et conuentus sancti dyonisi abbatum et conuentus de latiniaco et iuliaco et abbatum et conuentus souiomensium ecclesie suessionensis capituli carnotensis et abbatisse et conuentus fontis euraudi et priorisse et conuentus de serene prioris et capituli helyensis fratrum hospitalium teuthonicorum ultra mare ^{et} sancti Jacobi pruniruensis¹⁷

folgt Eintrag von 1753
Salem betreffend

Vor dem Vergleich beider Listen miteinander¹⁸ werden hier die vier bisher unveröffentlichten Listen mitgeteilt:

Pairis

Hec commemoratio dicatur III. idus Januarii (!).

Commemoratio omnium fratrum et familiarium ordinis nostri. Requiescant in pace.

Item commemoratio domni eugenii pape et domni degenhardi primi parisiensis abbatis et domni martini secundi et domni Wezcellonis tercii (– folgt Verweiszeichen; dazu am Rand von anderer Hand:) (d)omni hezelonis quarti et domni ar(nol) di quinti; (– unter einem wagrechten Strich wird die Randnotiz von späterer Hand fortgeführt:) domni Johannis sexti et domni (he)inrici septimi; (– weitere Hand:) et domni (Johan)nis octau; (– weitere Hand:) domni Johannis noni et domni (U)lrici decimi. (Ende der Randeinträge) necnon et omnium episcoporum atque abbatum defunctorum ordinis nostri et fundatorum parisi et aliorum benefactorum ordinis nostri. Requiescant in pace. Amen. Et monachorum (– darüber, von späterer Hand: Hic cesset lector legere.) molismensium, et cluniacensium et carthusiensium et sancti benedicti montis cassini et sancti dionisii et sancti gorgonii gorciensis et aliorum plurimorum quorum nomina in presenti pagina continentur. et sancti Simphoriani methensis et sancti cullacii et

¹⁷ Gleichzeitiger (?) Nachtrag.

¹⁸ Siehe unten S. 208 f.

sancti Johannis de prato et sancti michaelis tornodori et de blangi et sancti nichasii et sancti amandi et de iugo dei et de flaeugnei et sancti Urbani et sancti michaelis et sancti petri senonensis et sancti petri medii monasterii et diuionensium et cabilonensium et cadiacensium et lucianensium et sancti maxencii in pictauia et de cultura sancti Petri cenomanensis et sancti marcialis lemouicensis et sancti eucharrii treuerensis et de sirath et uirtuensium et ebroensium et mediolacensium et trenorciensium et atrebatensium et senonsensium et sancti bertini et sancti petri bergulii et sancti laucmari blesiensis et dolensium et maioris monasterii et gloescestrie et soliacensium et sancti pharonis et sancte marie eboracensis et sancti melani redonensis et sancti gildasii castri rodolfi et sancti cipriani pictauensis et sancti maxentii Vindocinensis et sancti albanii in anglia et cothoie in austria et de insula barbara et sancte fidis de conchis et sancti sergii andegauensis et de lira et canonicorum lateranensium et premonstratensium et ugniaccensium et cabilonensium et sancti Stephani diuionensis et iprensium et tornacensium et atrebatensium et sancti Johannis de ualencia et treuerensium et domus sancti facundi et fratres beantie et sancti Victoris parisiacensis et sancti petri stiuagiensis et sancti martini trecensis et de Waltari et de biseborne et matisconensium et sancti satiri et fontis dulcis et tanalie et montis sancti petri et sancti quintini beluacensis et nannetensium et anserici de monte regali et militum de templo et sanctimonialium spinalensium et fontis ebraldi et crutalensium et de andernach et clericorum et conuersorum ordinis illius et leprosororum de iherusalem et stephanie abbatisse et abbatis et conuentus sancti mansueti tullensis et domni nicolai p̄dinensis episcopi.

Acquafredda

XII. Kl. decembris commemoratio omnium fratrum et familiarium defunctorum ordinis nostri. Item Commemoratio patrum nostrorum matrum fratrum atque sororum et monachorum molismensium et cluniacensium et cartusiensium et diuionensium et cabilonensium et cauiacensium et uirtuensium et trenorciensium et atrebatensium et senonsensium et sancti bertini et sancti petri berculii et sancti laonomarii bresiensis et canonicorum sancti stephani diuionensis et sancti uictoris parisiacensis et sancti martini trecensis et sancti satyri et fontisdulcis et tanalie et igniacensium et montis sancti petri et sancti inqtini beloacensis et militum de templo et sanctimonialium fontis ebraldi. (Von späterer Hand:) Et henrici iunioris regis anglorum.

noch nicht identifizierte Cisterce

aus S. Lorenzo fuori le mura/Rom überliefert

In commemoratione parentum nostrorum.

Commemoratio omnium fratrum et familiarium et benefactorum defunctorum ordinis nostri. Requiescant in pace. Amen. Item commemoratio parentum nostrorum matrum fratrum atque sororum et monachorum molismensium et cluniacensium et cartusiensium et monachorum sancti benedicti montis cassini et diuionensium et cabillonensium. Et aliorum plurimorum

quorum nomina hic inferius scripta sunt. Requiescant in pace. Amen. Et cadiacensium et uirtuensium et ebrensiu[m] et trenorciensiu[m] et attrebatensiu[m] et senonensiu[m] et sancti bertini et sancti petri berguillii et sancti launomari blesiensis et canonicorum lateranensiu[m] premonstratensiu[m] et sancti stephani diuionensis et sancti uictoris parisiacensis et sancti martini trecensis et sancti satiri et fontis dulcis et tanalie et igniacensiu[m] et cabilonensiu[m] et montis sancti petri atque sancti quintini beluacensis et militum de templo et sanctimonialium fontis ebraldi et illarum de insula barbara Canonici et fratres de marnant monachi de cullatio et canonici de uualta et de giseburne et sancti maxentii et scotoi et uirdocensiu[m] et sancti allimi in anglia et theophanie abbatisse sancte magne in ierusalem et domni anserici de monte regali et attrebatensis episcopi et stephani enduensis et iohannis treuerorum archiepiscopi et monachorum sancti facundi et fratrum de ualle caulium et conuentus sancti dionisii parisiensis et conuentus de latiniaco et de iuliaco et abbacie poliueti de domo sancti iohannis in uineis et sancti eligii nouiomensis et magistri rainerii cardinalis et fratrum hospitalis theonicorum de accon et conuentus monialium de sexenne.

Mattina

Item commemoratio patrum nostrorum matrum fratrum atque sororum et monachorum molismensiu[m] et cluniacensiu[m] et cartusiensiu[m] et monachorum sancti Benedicti montis cassini et diuionensiu[m] et cabilonensiu[m] et cadiacensiu[m] et aliorum omnium que in hac presenti pagina continetur et uirtuensiu[m] et ebroensiu[m] et trenorcensiu[m] et attrebatensiu[m] et senonensiu[m] et sancti bertini et sancti petri burgulii et sancti launomari blesiensis et fratrum de nemore et dolensiu[m] et cantuariensiu[m] et dorobernensiu[m] et canonicorum premostrensium et nannetensiu[m] et sancti stephani diuionensis et sancti uictoris parisiacensis et sancti martini trecensis et sancti satiri et fontis dulcis et tanalie et ugniacensiu[m] et cabilonensiu[m] et montis sancti petri et sancti quintini beluacensis et militum de templo et sanctimonialium fontis ebraldi et eiusdem ordinis clericorum et conuersorum et fratrum magalonensiu[m] et fratrum grandis montis et de cloecestia et monachorum de ferrariis et canonicorum sancti ambrosii et monachorum de latiniaco et de iuliaco et masticonensiu[m] et leprosororum ierosolimitanorum et monachorum beccensiu[m] et gemegensiu[m] et soliacensiu[m] et sancti pharonis meldensis et sancte marie eboracensis et sancti melani redonensis et sancti gidasii castri radulfi et sancti cypriani pictauensis et monachorum de cullatio et canonicorum de gualteran et canonicorum attrebatensiu[m] et tornacensiu[m].

Warum sind die hier mitgeteilten Listen nicht in der Form einer Edition, mit Beschreibung und Datierung der Handschriften, mit kritischem Apparat, der irrtümliche Schreibungen in den Handschriften korrigiert und die aufgeführten Namen identifiziert, gegeben worden? Dieser naheliegenden Frage ist zunächst mit einer Gegenfrage zu antworten. Die mitgeteilten Listen sind einander formal und inhaltlich eng verwandt, und doch gleicht keine der anderen. Welchen gemeinsamen Ursprung also haben sie trotz ihrer jewei-

ligen Eigenart? Nach welchen Kriterien könnten wir, solange dieser gemeinsame Ursprung unbekannt ist, identifizieren, datieren, korrigieren? Diese Problematik, die sich schon nach der Lektüre der wenigen hier mitgeteilten Listen ergibt, wird in aller Schärfe deutlich, wenn man die bisher bereits vorliegenden Editionen cisterciensischer *commemorations*-Listen beobachtet.

Talbot betonte zwar, the starting point for this tradition of spiritual affiliations must be Cîteaux.¹⁹ Aber er verglich nicht cisterciensische Gedächtnislisten mit jener von Cîteaux, sondern eine von zwei Listen aus Clairvaux mit denjenigen zweier clarevallensischer Filiationen–Clairmarais und Ter Doest –, darüber hinaus mit den Listen von Herrera (Fil. Morimond) und Alcobaça (Fil. Clairvaux). Weitere Listen waren noch nicht bekannt, jene aus La Cour-Dieu wurde übersehen. Obwohl er bemerkt hatte, daß das cisterciensische Totengedächtnis im Martyrolog von Cîteaux seine Norm besaß – Einträge nahestehender Personen zum 11. Januar und die Liste der verbrüdereten Gemeinschaften zum 20. November –),²⁰ fragte er nicht danach, in welchem Context die von ihm edierten *commemorations*-Listen stünden, ob in Martyrologien oder anderen Texten, und – wenn in Martyrologien –, ob dann die Zweiteilung: Personengedächtnis zum 11. Januar und Gemeinschaftengedächtnis zum 20. November beibehalten oder verändert worden sei. Er kam zu der resignierenden Feststellung, die Liste von Cîteaux sei im Vergleich mit Listen aus Cistercienserklöstern so confused in its order as to make it impossible to see what its primitive structure may have been. Sie sei hopelessly shuffled.²¹

Im Anschluß an seine Studie gab er eine Synopse der ersten Liste von Clairvaux mit den Listen von Clairmarais, Ter Doest, Alcobaça und Herrera, doch wollte er dabei allein auf die Gemeinsamkeiten abheben, da die je eigenen *commemorations* von Cistercen nur bei Klöstern wie Clairvaux irgendeine historische oder kulturelle Bedeutung besäßen.²² So numerierte er die einzelnen Positionen der Synopse nicht nach der Reihenfolge der ersten Liste aus Clairvaux, sondern nach auftretenden Gemeinsamkeiten.²³ Nur: worauf beziehen sich die so hervorgehobenen Gemeinsamkeiten, wenn die Synopse zeigt, daß von 44 gemeinsamen Positionen nur 28 in allen fünf Listen stehen, 16 lediglich in einigen der verglichenen Listen, und daß diesen 44 gemeinsamen Positionen 42 Namen der ersten Liste aus Clairvaux gegenüberstehen, die nicht als Gemeinsamkeiten numeriert werden konnten? Ja, die 4. Position in der Synopse ist in der ersten Liste aus Clairvaux selbst garnicht vertreten!

Warum wurden nicht beide Listen aus Clairvaux in den Vergleich einbezogen? Warum wurde nicht die Liste aus Cîteaux mit jenen von Clairvaux verglichen? Warum erschienen in der Synopse nicht alle bis dahin be-

¹⁹ Talbot (wie Anm. 1) S. 235.

²⁰ Talbot (wie Anm. 1) S. 232 u. 236.

²¹ Talbot (wie Anm. 1) S. 237.

²² Talbot (wie Anm. 1) S. 243.

²³ Talbot (wie Anm. 1) S. 244 f.

kannten commemoraciones-Listen der Cistercienser? Erst dann wäre die Basis der miteinander verglichenen Listen cisterciensisch gewesen, nämlich Cîteaux und Clairvaux einschließend und die Listen von wenigstens drei der fünf cisterciensischen Filiationen übergreifend. Erst dann wäre eine Synopse möglich geworden, die auf die Datierung aller verglichenen Listen geachtet und deren Aufbau (Gemeinsamkeiten und Eigenstand berücksichtigend) hätte anschaulicher machen können. Erst dann hätten sich innerhalb einer cisterciensischen Gemeinsamkeit, die als solche und in ihrem Anfangsstadium Suchbild bleibt, auch die eigenständigen Gedächtnisräume einzelner Cistercen, vorab das Gedächtnisfeld von Cîteaux und jenes von Clairvaux, abzeichnen können. Und nur so wäre der Frage nachzugehen, ob die Gemeinsamkeiten cisterciensischen Totengedächtnisses stärker waren als Eigenheiten des Gedächtnisses bestimmter Cistercen, und inwieweit vorhandene Gemeinsamkeiten von Cîteaux bestimmt waren, oder etwa in ihnen eine wesentliche Mitprägung durch den Eigenstand des Gedächtnisfeldes von Clairvaux – auch dieses ein Suchbild – erkennbar würde. Und all diesen Fragen gegenüber müßte der Befund zeitlich differenziert werden. Vor allem: erst von einer derart verbreiterten Basis her wird es möglich, die in den Listen aufgeführten Namen zu identifizieren und zu datieren, bei fehlerhaften Abschriften zu korrigieren.

Einige wenige Beispiele zur Problematik der Identifizierungen seien hier erwähnt. Wie sollte man die 90. Position der Liste von Cîteaux: *monacorum de io.*²⁴ identifizieren können, ohne zu wissen, daß in Clairmarais an 79. Stelle der Liste als Nachtrag, in Ter Doest als nachträgliche Randnotiz, in Pairis an 14. Stelle der Liste, in La Cour-Dieu an 78. Stelle und in S. Pietro della Canonica an 68. Stelle *de iugo Dei* steht²⁴ und in den Statuten der cisterciensischen Generalkapitel zum Jahr 1202 vermerkt ist: *monachorum . . . de Iugo Dei associantur orationibus ordinis et in commemoratione familiarium adscribantur?*²⁵ In diesem Generalkapitelschluß werden nacheinander erwähnt die Äbte von S. Nicaise/Reims, Blangy-en-Ternois, die Kanoniker von Valentia, die Mönche von Flavigny und Joug-Dieu. In der Liste von Cîteaux steht die Position *monachorum de io. nach: abbatum sanctorum (sic!) nicasii remensis et de blange et canonicorum sancti iohannis et canonicorum valentie et monacorum de flauiniaco.*²⁶ *io.* ist demnach identisch mit *iugum Dei/Joug-Dieu*.

In der aus S. Lorenzo fuori le mura/Rom überlieferten Liste treffen wir an 39. Stelle auf den Eintrag *theophanie abbatisse sancte magne in ierusalem.*²⁷ Um zu erkennen, daß es sich um das Kloster S. Maria magna oder maior/N.-D. la Grande in Jerusalem handelt, muß man wissen, daß sich dieses Kloster in Cîteaux an 83. Stelle der Liste,²⁸ an 63. Stelle der ersten

²⁴ Siehe unten S. 217.

²⁵ J. M. Canivez, *Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis* 1 (1933) 1202, 4.

²⁶ *Rec. Hist. Fr., Obituaires* 6 (1965) S. 620.

²⁷ Siehe oben S. 195 u. unten S. 214 (Facsimile).

²⁸ *Rec. Hist. Fr., Obituaires* 6 (1965) S. 620.

und 65. Stelle der zweiten Liste aus Clairvaux findet.²⁹ Daß der Abschreiber der S. Lorenzo-Liste aus Stephania abbatissa theophania abbatissa gemacht hat, ergibt sich erst aus dem Listenvergleich. Denn stephanie abbatissa steht an drittletzter Stelle der Liste von Pairis.³⁰ Sieben Plätze davor ist der Seigneur Ansericus von Monréal bei Avallon genannt,³¹ der in den bisher erfaßten cisterciensischen commemoraciones-Listen nur noch in der Liste aus S. Lorenzo, dort gleich nach der erwähnten Äbtissin aus Jerusalem genannt wird: domni anserici de monte regali.³² Nun läßt sich nach der Äbtissin Stephanie von N.-D. la Grande in Jerusalem suchen, und man findet sie urkundlich bezeugt zum Juni 1174.³³

Drei weitere Beispiele nehmen wir aus den Listen von Herrera und Alcobaça. An 36. Stelle der Liste von Herrera³⁴ taucht der Name uillibru-liensium auf, in Alcobaça an 45. Stelle der Liste die Variante uillibru-mensium,³⁵ von J. Leclercq mit dem Vermerk nicht identifiziert gekennzeichnet. Daß hier der Listenschreiber Brunvillarensium hätte schreiben müssen, da es sich um das Nikolauskloster Brauweiler bei Köln handelt, wird erst aus dem Vergleich mit den Listen von Cîteaux (23. Stelle),³⁶ Clairvaux I (73. Stelle),³⁷ Clairvaux II (75. Stelle),³⁸ Clairmarais (49. Stelle)³⁹ und Ter Doest (48. Stelle)⁴⁰ ersichtlich.

Canalie/Canabie heißt das nächste Beispiel. So las in den Listen von Alcobaça, Montamiata und S. Pietro della Canonica J. Leclercq und identifizierte das Kloster als S. Laurent de Canals, chanoines réguliers, Dioc. Montauban.⁴¹ Talbot übernahm die Lesung im Blick auf die Listen Clairvaux I, Clairmarais und Ter Doest, dazu die Identifizierung von Leclercq.⁴² Dabei hatte schon Ph. Guignard in der Liste von Cîteaux richtig tanalie gelesen,⁴³ ohne freilich das Kloster zu identifizieren. Tatsächlich steht in den Listen von Cîteaux, Clairvaux, Clairmarais, Ter Doest, Pairis, La Cour-Dieu, Alcobaça, Acquafredda, Montamiata, S. Lorenzo, S. Pietro della Canonica und Mattina, also in 13 von 14 Listen tanalie und zwar aus-

²⁹ Siehe oben S. 192.

³⁰ Siehe oben S. 194.

³¹ Siehe oben S. 194; zur Familie von Monréal vgl. E. Petit, *Histoire des ducs de Bourgogne* 5 (1894) S. 384, 496 f., J. Marilier, *Chartes et documents concernant l'abbaye de Cîteaux* (1961) Nrn. 184, 211, 118, 177, J. Waquet, *Recueil des chartes de l'abbaye de Clairvaux* (1950) Nr. 29.

³² Siehe oben S. 195.

³³ R. Röhrich, *Regesta Regni Hierosolymitani* (1893) S. 137 Nr. 516. Diesen Hinweis danke ich R. Hiestand (Kiel).

³⁴ J. Leclercq in *Anal. S. O. Cist.* 5 (1949) S. 110.

³⁵ J. Leclercq in *Anal. S. O. Cist.* 6 (1950) S. 134.

³⁶ *Rec. Hist. Fr., Obituaires* 6 (1965) S. 620.

³⁷ Talbot (wie Anm. 1) S. 240.

³⁸ Siehe oben S. 192.

³⁹ Talbot (wie Anm. 1) S. 241.

⁴⁰ Talbot (wie Anm. 1) S. 242.

⁴¹ Siehe J. Leclercq, *Anal. S. O. Cist.* 6 (1950) S. 133.

⁴² Talbot (wie Anm. 1) S. 239 Anm. 33.

⁴³ Guignard (wie Anm. 4) S. 393 Anm. 1.

nahmslos an fontis dulcis anschließend, und es ist bekannt, daß La Tenaille bei Saintes vom Abt des benachbarten Fontdouce gegründet worden ist.⁴⁴

In allen 14 Listen, dabei in neun Fällen an La Tenaille anschließend, folgt die Position: ugniacensium (ugacensium, igniacensium). Leclercq hatte in den Listen von Herrera und Alcobaça mit S. Laurent d'Ugine, chanoines réguliers, Dioc. Genève et Annecy identifiziert,⁴⁵ Talbot sich für die von ihm verglichenen fünf Listen angeschlossen.⁴⁶ Als näherliegende Identifizierung ergibt sich aus dem Cartulaire von Cîteaux diejenige mit dem Augustinerchorherrenstift Oigny (Côte d'Or).⁴⁷ Die Beispielreihe zum Problem der Identifizierungen ließe sich fortführen.

Achten wir aber jetzt auch darauf, wie die Datierung der Listen und der einzelnen Positionen in den Listen von einer genügend breiten Vergleichsbasis und vom Blick auf das Ganze der cisterciensischen commemorations-Listen abhängt.

Die Liste aus Cîteaux wurde aus paläographischen und inhaltlichen Gründen auf den Anfang des 13. Jahrhunderts datiert.⁴⁸

Die beiden Listen aus Clairvaux, die dem paläographischen Bild nach eng zusammengehören, datierte man ins 12. und 13. Jahrhundert.⁴⁹ Sie sind,

⁴⁴ Vgl. schon L. H. Cottineau, Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés 2 (1939) Sp. 3131; in den Editionen der Listen von La Cour-Dieu (Rec. Hist. Fr., Obituaires 3 (1909) S. 179) und von Cîteaux (Rec. Hist. Fr., Obituaires 6 (1965) S. 620) ist thenalie und tanalie gelesen und im Register Thenailles und Tanalia: p.-ê. S. Gilles de Canawell (Angleterre) identifiziert worden.

⁴⁵ J. Leclercq in Anal. S. O. Cist. 6 (1950) S. 133.

⁴⁶ Talbot (wie Anm. 1) S. 239 Anm. 34.

⁴⁷ Marilier (wie Anm. 31) Nr. 202. Dementsprechend ist zur Edition der Liste aus Cîteaux in Rec. Hist. Fr., Obituaires 6 (1965) im Register der Name mit Oigny identifiziert worden. Schon zur Edition der Liste von La Cour-Dieu (Rec. Hist. Fr., Obituaires 3 (1909) S. 178 f.) finden wir im Register: Oigny.

⁴⁸ Vgl. Catalogue gén. des mss. des bibl. publ. de la France 5 (1889) S. 164 und Rec. Hist. Fr., Obituaires 6 (1965) S. 609. Genauer kann man sagen: Die letzten Positionen anlegender Hand in der Liste aus Cîteaux betreffen das Frauenkloster saxesseue, das capitulum Heliensessium und den Deutschherrenorden. Diese Gemeinschaften wurden auf dem Generalkapitel von 1228 in die Bruderschaft des Cistercienserordens aufgenommen: Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1228, 2. In der Liste aus Cîteaux folgen als (fast gleichzeitige?) Nachträge S. Mansui de Toul und S. Jacques de Provins. Diese Gemeinschaften wurden dem Orden auf den Generalkapiteln der Jahre 1233 und 1234 assoziiert: Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1233, 17 u. 1234, 17.

⁴⁹ Die Liste Clairvaux I stammt nach Talbot (wie Anm. 1) S. 237 aufgrund innerer Kriterien aus den Jahren 1192–1196. Denn ihre drei letzten Positionen S. Serge d'Angers, Conques und Lyra entsprächen den auf dem Generalkapitel von 1192 beschlossenen Verbrüderungen mit diesen drei Gemeinschaften. Dies trifft zu. Außerdem fehlte der Liste Clairvaux I die Kopfformel, die sechs Klöster und den Zusatz et aliorum plurimorum quorum in praesenti pagina nomina continentur aufweist, und die auf dem Generalkapitel von 1196 eingeführt wurde. Auch dies stimmt. Nur berücksichtigt diese Datierung noch nicht die nahezu lückenlose Übereinstimmung der ersten mit der zweiten Liste aus Clairvaux; siehe unten S. 208 f. zum Vergleich beider Listen. Die zweite Liste wurde schon von Ch. Lalore, Le trésor de Clairvaux (1875) S. 181 f. ins 13. Jahrhundert datiert. Denn deren letzte Einträge anlegender Hand betreffen, wie in Cîteaux, das Frauenkloster

wie schon zu erwähnen war, in der Literatur noch nicht miteinander verglichen worden. Die Möglichkeit, daß es sich um zwei gleichzeitige Listen handele, deren erste nicht zuendegeführt worden wäre, hat man noch nicht untersucht.

Die Liste aus Clairmarais stammt nach den bisherigen Datierungen aus dem 13. Jahrhundert,⁵⁰ genauer aus den Jahren 1214/1215.⁵¹ Doch ist festzuhalten, daß diese Liste noch nicht die 1196 auf dem Generalkapitel eingeführte Kopfformel enthält.⁵² Deren Schlußworte *et aliorum plurimorum quorum nomina in presenti pagina continentur* sind am Rand des Blattes 194^r der Handschrift nachgetragen und durch ein Kreuz an die 6. Position der Liste angeschlossen. Die letzten Einträge von anlegender Hand betreffen Waltham, Réôme und Gisburne. Diese Gemeinschaften wurden 1196 auf dem Generalkapitel assoziiert.⁵³ Dann folgen Nachträge mehrerer Hände – die letzten im Vergleich mit den Generalkapitelsbeschlüssen auf 1211 datierbar.⁵⁴ Talbot führte zu seiner Datierung auf 1214/15 Val-des-Choux, Baignes und S. Denis an.⁵⁵ Richtig ist, daß Val-des-Choux und Baignes als Marginalnotizen zweier Hände auf fol. 194^r der Handschrift erscheinen, danach von einer dritten Hand nicht S. Denis, sondern S. Wulmarus in nemore, das 1225 mit dem Orden verbrüdet worden ist.⁵⁶

Die Liste von Ter Doest gehört nach bisherigem Forschungsstand in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts,⁵⁷ sicher nicht in die Zeit nach 1196.⁵⁸ Hier gilt wieder, was Talbot für die Liste von Clairmarais nicht vermerkt hatte, daß die 1196 eingeführte Kopfformel am Rand nachgetragen und an die 6. Position der Liste angeschlossen wurde. Die letzten Namen von anlegender Hand sind die *monachi lucionenses* und jene von S. Maixent/Poitiers, also nach den Generalkapitelsbeschlüssen ins Jahr 1194 zu datieren.⁵⁹ Die drei letzten Positionen der Liste aus Clairmarais bilden in jener von Ter Doest den Schluß des ersten Nachtrages. Dazu kommen in Ter Doest zahlreiche Marginalen mehrerer Hände, die Talbot⁶⁰ nur lückenhaft mitgeteilt hat, und deren letzter S. Jacques de Provins, damit das Jahr 1234 betrifft.

serene, das capitulum Helyense und den Deutschherrenorden, also wieder (siehe Anm. 48) das Jahr 1228. Der letzte Eintrag, ein (fast gleichzeitiger?) Nachtrag, betrifft S. Jacques de Provins, also das Jahr 1234 (wie Anm. 48). Im *Catalogue gén. des mss. des bibl. publ. des départements* 2 (1855) S. 450 wurde die Liste Clairvaux II dennoch ins 12. Jahrhundert datiert.

⁵⁰ *Catal. gén. des mss. des bibl. publ. des départ.* 3 (1861) S. 349.

⁵¹ Talbot (wie Anm. 1) S. 240.

⁵² Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1196, 62.

⁵³ Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1196, 62.

⁵⁴ Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1211, 8.

⁵⁵ Talbot (wie Anm. 1) S. 240.

⁵⁶ Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1225, 9.

⁵⁷ *Catal. des mss. de la bibl. publ. de la ville de Bruges* éd. A. de Poorter 2 (1934) S. 442.

⁵⁸ Talbot (wie Anm. 1) S. 240.

⁵⁹ Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1194, 8.

⁶⁰ Talbot (wie Anm. 1) S. 242.

Die bisher unveröffentlichte Liste aus Pairis ist ins 13. Jahrhundert datiert worden.⁶¹ Sie bringt im ersten Teil die *commemoraciones* zum 11. Januar, die mit der Erwähnung des dritten Abtes von Pairis, Wecelo († 1187), abschließen und am Rand von mehreren Händen bis zum zehnten Abt des Klosters, Ulrich († 1282), fortgeführt wurden. Darauf folgt in der Liste über der Zeile, als Nachtrag, die Anweisung: *Hic cesset lector legere*.⁶² Die anschließenden, auf Gemeinschaften bezogenen *commemoraciones* zum 20. November enthalten die von 1196 an übliche Kopfformel und sind bis zur letzten Position von anlegender Hand geschrieben. Die vorletzte Position der Liste betrifft S. Mansui de Toul, auf dem Generalkapitel 1233 unter die *familiares* der Cistercienser aufgenommen.⁶³ Könnte man den letzten Namen der Liste, Nicolaus *p̄dinensis* episcopus⁶⁴ identifizieren, hätte man den terminus post quem der Anlage dieser Liste.

Aus La Cour-Dieu haben wir eine Liste, die sich, da sie nur als Abschrift von Dom Estiennot überliefert ist, allein nach inneren Kriterien datieren läßt, nach dem Auftauchen der seit 1196 üblichen Kopfformel⁶⁵ und nach den letzten Positionen der Liste, die freilich – das können wir nicht mehr überprüfen – im verlorenen Original Nachträge gewesen sein könnten.⁶⁶

Die Herrera-Liste hat Leclercq auf die Zeit vor 1171 datiert.⁶⁷ Offenbar berief er sich auf die im Anschluß an die Liste gegebene Notiz, die von derselben Hand, von der die Liste stammt, geschrieben wurde: *Anno ab incarnatione domini MCLXXI IIII id. maij ordinatum est cenobium sancte marie de ferraria per manum dompni Raimundi abbatis berole*.⁶⁸ Der Bibliothekskatalog datiert die Handschrift ins 12./13. Jahrhundert.⁶⁹ Die Liste ist mit Sicherheit nach 1196 geschrieben. Denn die anlegende Hand wiederholt im Anschluß an die Liste deren erste sechs Positionen in der seit 1196

⁶¹ Catal. gén. des mss. des bibl. publ. de la France 56 (1969) S. 139.

⁶² Siehe oben S. 193 den Listen-Text.

⁶³ Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1233, 17.

⁶⁴ *p̄dinensis* dürfte statt *pragensis* verschrieben sein. Im Necrolog von Cîteaux (Rec. Hist. Fr., *Obituaires* 6 (1965) S. 618) steht zum 8. 9.: *Ob. dominus Nicholaus quondam Pariensis* – in Mabillons Kopie: *Pragensis*. Bei dem von den Herausgebern J. Laurent und P. Gras nicht identifizierten Bischof könnte es sich um den Bischof Nikolaus von Prag (1241–1258) handeln, der aus dem um Pairis verdienten Geschlecht von Riesenburg im Elsass stammte. Vgl. Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1254, 8 u. 1255, 8 den Antrag des Bischofs Nikolaus von Prag auf Anniversar und Aufnahme in die *familiares*-Liste des Ordens. Dafür setzt sich der Abt von Morimond, zu dessen Filiation Pairis gehört, ein (ebda.). *Domino Joanni episcopo Priensi(sic)*, dem Nachfolger des Bischofs Nikolaus, gewährt das Generalkapitel ebenfalls ein Anniversar: Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1260, 16.

⁶⁵ Die Kopfformel ist gegeben; vgl. Rec. Hist. Fr., *Obituaires* 3 (1909) S. 178.

⁶⁶ Die letzten Positionen sind: *priorissa et conventus de Sereve(?)*, *prior et capitulum Helionense*, *fratres hospitales Theutonicorum ultra mare*, *abbatis et conventus Sancti Mansueti Tullensis* (Rec. Hist. Fr., *Obituaires* 3 (1909) S. 179), also zu datieren (wie oben Anm. 48) auf 1228 und 1233.

⁶⁷ Anal. S. O. Cist. 5 (1949) S. 110.

⁶⁸ Bibl. Nac. Madrid, Ms. 11537 fol. 175^v.

⁶⁹ *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional. Catalogo por J. Janini y J. Serrano con la colaboración de A. M. Mundó* (1969) S. 146.

bekannten Formel. Die beiden letzten Namen der Liste selbst, Soissons und Chartres, auf dem Generalkapitel von 1227 eingeführt,⁷⁰ erscheinen in neuem Ansatz und kleiner als das Vorangehende geschrieben, wenn sie nicht überhaupt von einem anderen Schreiber hinzugefügt wurden.

Die Datierung der Liste aus Alcobaça, die Leclercq wenig später als 1252 annimmt,⁷¹ ist vielleicht aus der Äbtefolge, wie sie in der an die Liste angeschlossenen commemoratio zum 11. Januar enthalten ist, gewonnen. Die commemorationes zum 20. November, bis zum Schluß von anlegender Hand, enden mit den *monachi sancti eugendi, sancti meuenii* und den Kanonikern von La Junquera. Dieses Chorherrenstift begegnet innerhalb der untersuchten 14 Listen allein in jener von Alcobaça. Nur portugiesisch – lokalhistorische Untersuchungen könnten hier ein Datierungsmerkmal erbringen. Die beiden davor genannten Klöster sind 1211 in die cisterciensische Verbrüderung aufgenommen worden.⁷²

Die bisher unveröffentlichte Liste aus Acquafredda gehört paläographisch und in Übereinstimmung mit der Meinung von Lidia Fasola, die auf diese Liste liebenswürdigerweise aufmerksam gemacht hat, ins 13. Jahrhundert. Sie ist, da sie die cisterciensischen commemorationes zum 20. November nur fragmentarisch wiedergibt – 25 Gemeinschaften gegenüber mehr als 100 aus Cîteaux und Clairvaux –, aus inneren Kriterien kaum zu datieren. Sie erwähnt noch nicht die seit 1183 auf den Generalkapiteln assoziierten Gemeinschaften. Sie weist nicht die von 1196 an übliche Kopfformel auf. Sie hat nicht wie 10 der 14 untersuchten Listen an 4. Stelle Montecassino.⁷³ Die vorletzte Position der Liste nennt zwar Fontevrault, das 1227 auf dem Generalkapitel den Cisterciensern assoziiert wurde,⁷⁴ könnte sich jedoch, weil Fontevrault gewiß schon zu einem früheren Zeitpunkt in die cisterciensische Verbrüderung kam,⁷⁵ auf das 12. Jahrhundert beziehen. Die letzte Position der Liste, König Heinrich I. von England betreffend, wäre im Vergleich mit den Generalkapitelsbeschlüssen über Verbrüdete auf 1183 zu datieren.⁷⁶ So wird die Datierung der Liste aus Acquafredda als einer möglicherweise abgebrochenen Listenabschrift auf äußere Kriterien beschränkt bleiben müssen. Dann kommt man ins 1. Drittel des 13. Jahrhunderts.

Montamiata hat eine Liste überliefert, die nur drei Namen mehr als jene aus Acquafredda bietet. Auch in ihr fehlen die seit 1183 mit Cîteaux verbundenen Gemeinschaften. Auch sie hat nicht die Kopfformel von 1196. Doch hat sie Montecassino als gleichzeitige Marginalnotiz an 4. Stelle der

⁷⁰ Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1227, 49.

⁷¹ J. Leclercq in *Anal. S. O. Cist.* 6 (1950) S. 135 Anm. 11 u. 12, vgl. auch S. 132.

⁷² Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1211, 8.

⁷³ Darin unterscheidet sie sich von den Listen aus Pairis und Herrera, die, wie Acquafredda, zur Filiation von Morimond gehören. In der Cîteaux-Liste erscheint Montecassino an 31. Stelle. Damit läßt sich die Liste aus Acquafredda, weil sie nur 25 Gemeinschaften aufzählt, nicht vergleichen.

⁷⁴ Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1227, 49.

⁷⁵ Siehe unten S. 207.

⁷⁶ Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1183, 2.

Liste gestellt. Wie Acquafredda hat Montamiata als letzte Position der Gemeinschaften-Liste Fontevrault. Leclercq⁷⁷ hat die Liste, die er, wie schon erwähnt, anstatt auf Montamiata auf Settimo bezogen hat, dem 12. Jahrhundert zugeordnet.⁷⁸ Doch muß die Liste, wie der paläographische Befund zeigt, ins 13. Jahrhundert gehören und, da Montamiata 1228 cisterciensisch wurde,⁷⁹ nach 1228 geschrieben worden sein.

Von der aus S. Lorenzo fuori le mura/Rom überlieferten Liste wissen wir noch nicht einmal, aus welcher Cisterce sie stammt. Daß die Handschrift im 15. Jahrhundert in S. Lorenzo lag, trifft zu. Das bezeugt der auf fol. 1–21 erscheinende Kalender ebenso wie die dem Martyrolog von fol. 24 an beigefügten Marginalien. Auf fol. 13^v etwa steht der römische Eintrag: sanctissimi Laurentii Archileuite et martyris et septem dormientium (!). Demgegenüber entspricht auf fol. 97^v der Laurentiuseintrag des Martyrologs wörtlich dem cisterciensischen Muster-Martyrolog.⁸⁰ Auf fol. 13^r finden wir den Toteneintrag für Papst Calixt III., dessen Wohltaten für S. Lorenzo zwei Bullen in presenti libro enthielten. Tatsächlich ist auf fol. 22 eine Bulle dieses Papstes für S. Lorenzo aus dem Jahr 1458 inseriert. Aber das Corpus der Handschrift, von fol. 24–211^v, ist von einer Hand, die vor dem 15. Jahrhundert geschrieben haben dürfte, und zwar das cisterciensische Martyrolog, von fol. 147^v–208^v die Regula Benedicti, auf fol. 208^v den cisterciensischen Text De forma uisitationis, auf fol. 210^v und 211, unabhängig vom Martyrolog, eine cisterciensische commemorationes-Liste, auf fol. 211^v, dem letzten Blatt der Handschrift, den Cisterciensertext Generalis excommunicatio in ramis palmarum. Die Verbrüderungsliste selbst enthält die Kopfformel von 1196. Nach der 38. Position der Liste – die Positionen 32, 33 und 34 sind anhand der Generalkapitelsbeschlüsse auf 1196 datierbar⁸¹ – folgt ein Einschub von fünf Personennamen, deren Träger ins endende 12. und beginnende 13. Jahrhundert gehören.⁸² Die anschließenden Positionen sind im Vergleich mit der Folge der Generalkapitelsbeschlüsse in die Zeit von 1214 bis 1228 zu datieren. Danach wäre die aus S. Lorenzo überlieferte Liste etwa gleichzeitig mit den Listen aus Acquafredda und Montamiata abgeschlossen worden. Doch findet sich an drittletzter Stelle der Liste die Nennung

⁷⁷ In Anal. S. O. Cist. 15 (1959) S. 80 f.

⁷⁸ Daß vor Leclercq schon Bannister die Hs. dem 12. Jahrhundert zugewiesen hatte, wurde oben Anm. 10 erwähnt.

⁷⁹ L. Jанаусчек, *Originum Cisterciensium tomus I* (1877) (Neudruck 1964) S. 231 Nr. DC.

⁸⁰ Guignard (wie Anm. 4) S. 363.

⁸¹ monachi de cullatio = S. Cuthlac (vgl. Cîteaux 37, Clairvaux II 89, Clairmarais 65, Ter Doest 61, Pairis 8, Alcobaça 57, Liste aus S. Lorenzo 32, S. Pietro della Canonica 57, Mattina 51); Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1196, 62 dürfte S. Eustachii verlesen sein für S. Cuthlaci. Waltham und Gisburne: Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1196, 62.

⁸² Die zu 1174 urkundlich bezeugte Äbtissin Stephanie aus Jerusalem (siehe oben S. 198), Ansericus von Monréal (siehe oben S. 198), ein nicht namentlich genannter Bischof von Arras, Bischof Stephan von Autun (I. ? † 1139 – II. ? † ca. 1189) und Erzbischof Johannes von Trier († 1212), vgl. Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1207, 2 und 1213, 48.

magistri rainerii cardinalis. Wahrscheinlich handelt es sich um den Kardinaldiakon Rainerius Capocci († 27. 5. 1252), den einstigen Mönch und Abt der Cisterce Trefontane vor Rom.⁸³ Ob für ihn der Magister-Titel belegt ist, bliebe zu überprüfen.⁸⁴ Er hat zu Lebzeiten, auf dem Generalkapitel von 1236, das Totengedächtnis der Cistercienser für sich persönlich erlangt.⁸⁵ Von der Identität des Kardinals Rainer hängt es ab, ob die aus S. Lorenzo fuori le mura erhaltene Liste als nach 1236 angelegt datiert werden kann.

Auch die Liste von S. Pietro della Canonica zu Amalfi (1212 durch Petrus von Capua gegründet und 1214 von den Cisterciensern aus Fossanova übernommen⁸⁶) wurde zuletzt von Leclercq zurecht ins 13. Jahrhundert datiert.⁸⁷ Von den letzten 14 Eintragungen der Liste entsprechen 13 genau der Zeitfolge, die durch die Generalkapitelsbeschlüsse von 1196–1202 belegt ist. Die letzte Position, ein rot geschriebener Nachtrag, bezeichnet eine lokalhistorische Größe: S. Laurentius de Aversa.

Die bisher unveröffentlichte Liste von Mattina, auf die Leclercq hingewiesen hat,⁸⁸ ist im handgeschriebenen Verzeichnis Bannisters⁸⁹ auf das 12./13. Jahrhundert datiert worden. Die Liste weist die Kopfformel von 1196 aus, ihre letzten Einträge betreffen die im Jahr 1200 mit den Cisterciensern assoziierten Kanoniker von Arras und Tournai.⁹⁰ Vielleicht handelt es sich, wie für Acquafredda und Montamiata angenommen, um eine abgebrochene Liste. Zu beachten ist, daß an 16. Stelle der Liste S. Vulmarus in nemore erscheint, das 1225 auf dem Generalkapitel in die Verbrüderung aufgenommen wurde. An 39. und 40. Stelle der Liste begegnen zwei 1226 mit den Cisterciensern verbrüderete Gemeinschaften.⁹¹

Die zur Datierung der einzelnen Listen gemachten Beobachtungen lenken auf die entscheidende Frage hin: Nach welchen Kriterien sind die commemorationes-Listen der Cistercienser aufgebaut? Offensichtlich sind sie weder nach der Intensität der Beziehungen zwischen Cistercienserorden und nicht-cisterciensischen Gemeinschaften gereiht, eine Möglichkeit, die wir aus dem 12. Jahrhundert kennen,⁹² noch nach grob geographischen Schwerpunkten, eine andere bekannte Möglichkeit,⁹² auch nicht nach einer denkbaren Einteilung geistlicher Gemeinschaften in Männer- und Frauenklöster oder Mönchsgemeinschaften und Dom- und Chorherrenstifter oder in die Orden der Zeit vom 12. Jahrhundert an. Sie sind vielmehr chronologisch gebaut.

⁸³ D H G E 11 (1949) Artikel: Capocci und K. Ganzer, Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter (1963) S. 164.

⁸⁴ Im Eintrag des Necrologs von Cîteaux zum 8. 12. (Rec. Hist. Fr., Obituaires 6 (1965) S. 621 und 622) steht nur der Kardinalstitel.

⁸⁵ Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1236, 5, vgl. auch 1236, 16, 1237, 17, 1238, 12, 1239, 14, 1240, 25 u. 1259, 18.

⁸⁶ Janaschek (wie Anm. 79) S. 225, Nr. DLXXXIV.

⁸⁷ In Anal. S. O. Cist. 15 (1959) S. 87 f.

⁸⁸ In Anal. S. O. Cist. 15 (1959) S. 89 f.

⁸⁹ Siehe oben Anm. 10 p. 21^v.

⁹⁰ Siehe oben S. 195.

⁹¹ Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1225, 9 u. 1226, 11.

⁹² J. Wollasch, Muri und St. Blasien (DA 17 (1961) S. 429 ff.).

Es war zu sehen, daß die meisten Listen im 1. Drittel des 13. Jahrhunderts niedergeschrieben worden sind; daß die meisten in ihrer Reihung relativ, manchmal sogar absolut der Folge der Verbrüderungen entsprechen, die auf den Generalkapiteln von 1183–1234 bestätigt worden sind; daß man sie am Stichdatum 1196 messen kann: 1. inwieweit sie die damals eingeführte Kopfformel für die Listen enthalten und 2. wie in ihnen die 1196 auf dem Generalkapitel mit den Cisterciensern assoziierten Gemeinschaften placent sind. Dieser Befund legt nahe, auch für die noch nicht von den Generalkapitelsbeschlüssen seit 1183 erfaßten, in den einzelnen Listen aufgeführten Gemeinschaften – grob gesagt, für die 1. Hälfte der einzelnen Listen – zu überprüfen, ob sie chronologisch aufgebaut sind. Darauf wird zurückzukommen sein.⁹³

Die folgende Tabelle kann darstellen, in welcher Reihenfolge die 14 untersuchten commemorationes-Listen die Gemeinschaften aufführen, die auf den Generalkapiteln von 1183–1234 mit dem Orden verbrüdet wurden. Sie zeigt die Korrespondenz der diesbezüglichen Generalkapitelsbeschlüsse mit der Listenführung in den einzelnen Cisterciensern. In der 1. Columnne CAP. erscheinen die Jahreszahlen der Kapitel, auf denen Verbrüderungen vorgenommen wurden. Die in die Verbrüderung aufgenommenen Gemeinschaften werden in der Tabelle nicht namentlich genannt, da sie in der Statuta-Ausgabe von Canivez unter eben diesen Jahreszahlen sofort feststellbar sind, sondern nur numeriert. Sind zu einem Jahr mehrere Gemeinschaften assoziiert worden, werden sie zum Jahresdatum mit a, b, c in ihrer überlieferten Reihenfolge bezeichnet. Die 14 folgenden Columnnen geben die Zahl des Platzes (bei Wiederholung: der Plätze) wieder, den die verbrüdeten Gemeinschaften in den einzelnen Listen einnehmen.

CI	=	Cîteaux
CL	=	Clairvaux
CLII	=	Clairvaux, 2. Liste
CM	=	Clairmarais
TD	=	Ter Doest
PA	=	Pairis
CD	=	La Cour-Dieu
HE	=	Herrera
AL	=	Alcobaça
AC	=	Acquafredda
MO	=	Montamiata
SL	=	S. Lorenzo
SP	=	S. Pietro della Canonica
MA	=	Mattina
M	=	Marginaleintrag

⁹³ Siehe unten S. 223 f. u. Anm. 271.

CAP.	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
	b	100		112		M		90	40					
				118										
	c	82	54	55	31	30	84	48	30	32	24	28	29	8 33
				120		M								
1228	a	106		121		M		91					54	
	b	107		122				92						
	c	108		123		M		93					53	
1233	a	109	42	43			89	94						
	b													
	c													
1234		110		124		M								

Man sieht, daß die Verbrüderungsvorschriften der Generalkapitel, gemessen an den hier untersuchten 14 Listen, nur lückenhaft praktiziert wurden. Trotzdem schlägt die Reihenfolge der Generalkapitel in der jeweiligen Reihenfolge der Listen immer wieder durch, am deutlichsten erkennbar daran, daß die zu einem bestimmten Jahr auf dem Generalkapitel verabschiedeten Verbrüderungen auch in den Listen jeweils beieinander stehen. Dabei sind drei eindeutige Ausnahmen nicht zu übersehen: 1. 1223 b, S. Denis/Paris betreffend, in 10 der 14 Listen vertreten. S. Denis muß nach der Placierung in den Listen schon zwischen 1183 und 1192 mit den Cisterciensern verbrüdert worden sein, bevor es 1223 durch Generalkapitelsbeschluß nochmals offiziell in die cisterciensische commemorationes-Liste aufgenommen wurde. 2. 1212, S. Victor/Paris betreffend, in allen 14 Listen vertreten. S. Victor/Paris muß nach der Placierung in den 14 Listen mindestens vor 1196, wahrscheinlich noch früher in die cisterciensische Verbrüderung aufgenommen worden sein, bevor diese 1212 auf dem Generalkapitel als verbindlich für den ganzen Orden erklärt wurde. 3. 1227 c. Das berühmte Fontevrault, in allen 14 Listen berücksichtigt, muß ebenfalls lange vor 1196 zur cisterciensischen Verbrüderung gehört haben, so daß der Generalkapitelsbeschluß von 1227 nur eine Erneuerung der alten Bindung verfügte. Dies bestätigt zusätzlich die Tatsache, daß Fontevrault in der ersten Variante der beiden Kopfformeln in der Liste von Cîteaux an 6. Stelle nach Molesme, Cluny, Grande Chartreuse, Prémontré und S. Pierre de Chalon-s.-Saône genannt wird.⁹⁴ Die drei Beispiele S. Denis, S. Victor von Paris und Fontevrault weisen nochmals auf den chronologischen Aufbau der cisterciensischen commemorationes-Listen hin, und zwar im Blick auf die Zeit vor 1183–1196, auf die Phase cisterciensischer Verbrüderungen, die uns noch nicht durch die Statuten der Generalkapitel bezeugt ist.

Aus der vorgestellten Tabelle wird auch eine Korrespondenz zwischen der Liste von Cîteaux und den Listen aus Clairvaux deutlich, ebenso eine denkbar enge Korrespondenz zwischen der 1. und der 2. Liste von Clairvaux.

⁹⁴ Guignard (wie Anm. 4) S. 393 Anm. 1 und Rec. Hist. Fr., Obituaires 6 (1965) S. 619.

Im Augenmerk darauf ist aber festzustellen, daß der Liste aus Cîteaux am deutlichsten die 2. Liste aus Clairvaux entspricht, und daß bei aller Übereinstimmung zwischen Clairvaux I und Clairvaux II die 1. Liste bedeutend kürzer als die 2. Liste ist. Der Unterschied zwischen den beiden aus demselben berühmten Kloster überlieferten Listen fällt stark genug auf, um ihm in einer Gegenüberstellung beider Listen genauer nachzugehen.

Was ergibt sich aus dem Vergleich der nebeneinandergestellten Listen aus Clairvaux⁹⁵ über das Verhältnis, in dem sie zueinander stehen? Es war zu erwähnen, daß die Liste II aufgrund ihres paläographischen Bildes bisher nicht eindeutig datiert worden ist; daß sie aus inneren Kriterien in die Zeit nach 1234 zu datieren ist, während man die Liste I ins 12. Jahrhundert, genauer in die Jahre 1192–1196 datiert hat, weil ihre letzten Positionen den Generalkapitelsbeschlüssen des Jahres 1192 entsprechen, und die 1196 eingeführte Kopfformel in ihr fehlt.

Man könnte dagegen sagen, die 1. Liste enthält in der gleichen Reihenfolge wie die 2. Liste das auf dem Generalkapitel von 1201 mit den Cisterciensern verbrüderete S. Martial de Limoges, die 1202 auf dem Generalkapitel assoziierten Äbte von S. Nicaise de Reims und das 1233 durch Generalkapitelsbeschluß in die Verbrüderung aufgenommene S. Mansui de Toul. Die Liste gehöre daher wie die zweite aus Clairvaux ins 13. Jahrhundert. Indessen zeigt die oben gegebene Tabelle, daß die genannten drei Fälle auch so zu erklären sein könnten wie die besprochenen Beispiele von S. Denis, S. Victor in Paris und Fontevrault. Denn in den beiden Listen von Clairvaux, vergleicht man sie mit den Statuta der Generalkapitel, steht S. Martial de Limoges nicht wie in den Statuta mit Irac zusammen. Clairvaux I weist es an 24. Stelle aus, Clairvaux II an 25. und – der Statutafolge entsprechend nochmals! – an 97. Stelle. Clairvaux I hat S. Nicaise de Reims nicht wie in den Statuta zusammen mit S. Denis de Reims, sondern an 18. Stelle, Clairvaux II an 19. Stelle, nicht – wie nach der Statutafolge zu erwarten – nach der 98. und vor der 102. Stelle. Und S. Mansui de Toul erscheint in beiden Listen an 42. bzw. 43. Stelle, obwohl es nach der Statutafolge in Clairvaux II an 124. Stelle hätte stehen müssen. Daraus ergibt sich die Annahme, daß S. Martial de Limoges, S. Nicaise de Reims und S. Mansui de Toul lange, bevor sie via Statuta in die Verbrüderung der Cistercienser eingingen, mit der Abtei Clairvaux verbrüdert gewesen sind, so wie S. Denis und S. Victor in Paris und Fontevrault zu den familiären der Cistercienser zählten, bevor die Verbrüderungen des Ordens den Statuten des Generalkapitels unterworfen wurden.

So läge die Schlußfolgerung nahe, Clairvaux I sei entsprechend der bisherigen Datierung vor 1196 entstanden, Clairvaux II, das im Gegensatz zu Clairvaux I die seit 1196 übliche Kopfformel und gegenüber den 84 Einträgen von Clairvaux I 37 Positionen mehr aufweist – diese bis 1234 reichend –, eine weitergeführte Abschrift von Clairvaux I aus der Zeit nach 1228 bzw. 1234. Das paläographische Bild spricht für eine solche Schluß-

⁹⁵ Den Text der beiden Listen nebeneinander siehe oben S. 191 ff.

folgerung nicht, sonst wäre es kaum möglich, daß beide Listen schon ins 12. Jahrhundert datiert werden konnten. Innere Kriterien lassen auch an eine andere Korrespondenz zwischen Clairvaux I und Clairvaux II denken. Daß Clairvaux II die in Clairvaux I fehlende Kopfformel von 1196 bringt, gilt es zu beachten. Die Beobachtung, daß in Clairvaux II S. Michael/Sclewich, das in Clairvaux I vor S. Mariae Eboracensis steht, irrtümlich vor S. Mariae maioris silve zu stehen kam, dann nochmals vor S. Mariae Eboracensis, ließe sich einfach damit erklären, der Abschreiber hätte sich in der Zeile vertan. Für die Hypothese einer Abschrift von Clairvaux II aus Clairvaux I könnte man anführen, daß beiden Listen in den Handschriften 591 und 1093 der Bibl. de Troyes der gleiche Context vorangestellt ist.⁹⁶

Wollte man jedoch das Verhältnis zwischen Clairvaux I und Clairvaux II in dieser Hypothese einer Abschrift bezeichnen, so müßte man unterstellen, der Abschreiber hätte seine Vorlage an drei Stellen – abgesehen von der Kopfformel der Liste – korrigiert: das in Clairvaux I am 25. Platz stehende s. Medaldi in s. Medardi (S. Médard de Soissons) an den 26. Platz, das in Clairvaux I am 61. Platz begegnende aurelianensium (Orléans) in aureliacensium (Aurillac) an den 63. Platz; selbst, wenn man in diesen beiden Fällen nur mit orthographischen Korrekturen rechnen wollte, so hätte der Abschreiber an einer Stelle eine erstaunliche Korrektur vorgenommen: er hätte nach dem 3. Listenplatz (Grande Chartreuse) nicht aus der Vorlage S. Bénigne de Dijon übernommen, sondern wie in neun der vierzehn untersuchten Listen an 4. Stelle Montecassino gestellt. Der Abschreiber hätte bemerkt, daß in Clairvaux I nach der Spitzenposition molismensium eine Unterbrechung der Schrift zu erkennen ist, daß nach molismensium (in der Mitte der Zeile) die zweite Hälfte der Zeile auf Rasur und tiefergestellt als die erste Halbeile cluniacensium cartusiansium enthält und auf den freien Rand des Blattes fortgesetzt wird mit et diuio. Der Abschreiber hätte zusätzlich gewußt, daß an dieser Bruchstelle das in neun anderen Listen an 4. Stelle bezeugte Montecassino gefehlt hat, und dieses in Clairvaux II richtig an 4. Stelle eingesetzt. Wir sehen also, dieser Befund weist nicht auf eine Abschrift von Clairvaux II aus Clairvaux I hin, sondern darauf, daß beide Listen auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, Clairvaux I als abgebrochene, Clairvaux II als ausführlichere Ableitung einer gemeinsamen Vorlage, beide Listen nach 1228 bzw. 1234 entstanden. Von den wenigen, aber bezeichnenden Unterschieden abgesehen sind ja beide miteinander gleichlaufend.

Talbot⁹⁷ hat diese Unterschiede, da er in seiner Synopse von fünf commemorationes-Listen allein die Gemeinsamkeiten hervorheben wollte, nicht verzeichnet. Seine Listen-Parallelisierung hatte nicht den originalen Befund der einzelnen Listen zum Bezugspunkt, sondern das (nachträglich von der Forschung an die Überlieferung herangebrachte) Postulat cisterciensischer Gemeinsamkeit. Da sich aber nach den bis hierher gemachten Beobachtungen

⁹⁶ Siehe die Hss. der beiden Listen (wie oben S. 189).

⁹⁷ Siehe oben S. 196.

deutlich zeigte, daß die Identifizierungen und Datierungen der in den Listen enthaltenen Namen nur in einem breitestmöglichen, alle auffindbaren Listen erfassenden Vergleich der überlieferten Listen zu leisten sind, daß also eine Edition des cisterciensischen Totengedächtnisses von der möglichst vollständigen Erfassung aller vorhandenen commemorationes-Listen abhängig ist, müssen wir die 14 untersuchten Listen, um einer notwendigen Edition vorarbeiten zu können, in einer anderen als der von Talbot gebotenen Synopse mitteilen. Sie darf nicht von der Parallelisierung einer Anzahl von Listen nach dem Maßstab einer bestimmten Liste (von Cîteaux oder Clairvaux) ausgehen, weil sie damit bestimmte Abhängigkeiten und Gemeinsamkeiten einseitig hervorheben müßte. Talbot hatte, wie schon angedeutet, beide Möglichkeiten – Parallelisierung nach dem Maßstab einer Liste und Parallelisierung von Listen nach dem Kriterium der Gemeinsamkeiten – miteinander verbinden wollen. Solange nicht alle noch erreichbaren commemorations-Listen der Cistercienser erfaßt sind, dieses Ziel ist anzusteuern, können nicht eine, zwei oder mehrere Listen Bezugspunkt einer Parallelisierung sein.

Vielmehr haben wir auszugehen von den Gemeinschaften, die in der commemoratio der Cistercienser gesammelt worden sind und bis jetzt erst in 14, 13, 10, 4, 3 Listen oder auch nur in einer Liste begegnen, dann aber in jeder neu auftauchenden Liste gesucht werden können. Denn alle in der cisterciensischen commemoratio enthaltenen Gemeinschaften zusammen bilden den Gedächtnisraum der Cistercienser, wie er im Lauf der Zeit entstanden ist, so, daß bestimmte Gemeinschaften im Gedenken aller Cistercienser, andere im Gedenken einiger Cisterciensergemeinschaften, wieder andere in der commemoratio nur je einer Cisterce verankert worden sind. Die Gesamtheit der in der commemoratio zusammengeschlossenen Gemeinschaften bezeichnet den Standort, den die Cistercienser in ihren Anfängen und während ihrer weiteren Entwicklung in ihrer Umgebung von Männer- und Frauenklöstern, von Klöstern des alten benediktinischen Mönchtums und solchen der im 12. Jahrhundert entstandenen Orden, von Dom- und Chorherrenstiftern unterschiedlicher Richtung, schließlich auch von Ritterorden suchten und tatsächlich eingenommen haben. Dabei konnten auch von einigen Filiationen des Ordens und sogar von einzelnen Cistercen – in erster Linie von Cîteaux und Clairvaux – eigene Standorte bezogen werden. Diese Vorstellung des cisterciensischen Gedächtnisraumes wird, so sehr sie cisterciensischer Forderung nach Uniformität und den Statuten der Generalkapitel zur commemoratio widersprechen dürfte,⁹⁸ von der Praxis hervorgerufen, die hinter den überlieferten commemorations-Listen zu erkennen ist. Daher bilden die Gemeinschaften, die in der cisterciensischen commemoratio enthalten sind, die Basis für den Vergleich der 14 Listen, die in dieser Untersuchung erfaßt wurden, und einen Grundstock für spätere Edition und vergleichende Untersuchung aller auf uns gekommenen Listen des cisterciensi-

⁹⁸ Vgl. z. B. Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1134, III und 1180; 8: *Inquietant multi ex nobis monachi sive conversi conventus alios servitia propria in morte sua petentes; tales petitiones ultra non fiant, quia omnia communia sunt nobis.*

schen Totengedächtnisses; eine Basis, in der Gemeinsamkeit, Abhängigkeiten und Eigenbestand innerhalb des cisterciensischen Totengedächtnisses gleichermaßen eingeschlossen sind, dazu die notwendige Möglichkeit zu zeitlicher Differenzierung und jene, von den einzelnen Gemeinschaften her die commemoraciones-Listen mit historischen Zeugnissen für Beziehungen dieser Gemeinschaften zu den Cisterciensern zu vergleichen.

Deshalb wird der Inhalt der hier zu untersuchenden 14 Listen in Form einer alphabetischen Reihe aller Gemeinschaften, die in den 14 Listen erwähnt sind, wiedergegeben: Name(n) und Ort einer Gemeinschaft, soweit sicher oder wahrscheinlich feststellbar, stets die überlieferte Namengebung; kommt eine Gemeinschaft in den Statuta des Generalkapitels vor, so wird zu Namen und Ort der Gemeinschaft das Jahresdatum vermerkt, unter dem sie in den Statuta begegnet; Angaben über die Art der Gemeinschaft (Männer-, Frauenkloster, Zugehörigkeit zum benediktinischen Mönchtum, zu den im 12. Jahrhundert entstandenen Mönchs- und Ritterorden, zum regulierten oder säkularen Klerus, zu Domherren- und Chorherrengemeinschaften;^{98a} in jedem Fall die Platznummer, die eine Gemeinschaft in einer oder mehreren oder allen der untersuchten commemoraciones-Listen einnimmt.

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
S. Albans Abbey ⁹⁹	26	78	80	53	52	51	—	—	—	—	—	38	—	—
Alsensium ¹⁰⁰	—	—	—	—	—	—	19	—	—	—	—	—	—	—
S. Amand ¹⁰¹	—	22	23	75	M	13	75	—	—	—	—	—	66	—
				N										
Anchin ¹⁰²	34	23	24	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Andernach ¹⁰³	73	—	—	61	58	86	—	—	54	—	—	—	56	—
Angers,														
S. Serge ¹⁰⁴	66	82	84	57	—	55	64	—	—	—	—	—	—	—
Antinacensis ¹⁰⁵	—	—	—	—	—	—	30	—	—	—	—	—	—	—
De Armita Domni														
Roberti ¹⁰⁶	—	—	—	—	—	—	—	—	46	—	—	—	—	—
Arras,														
S. Vaast ¹⁰⁷	5	10	11	11	11	35	14	11	11	9	11	11	—	11
	—	58	60	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

^{98a} Folgende Abkürzungen werden im Folgenden verwandt:

Aug.	=	Augustiner	M	=	Marginal
Ben.	=	Benediktiner	N	=	Nachtrag
Ch	=	Chorherren	Praem.	=	Prämonstratenser
FR	=	Frauenkloster	RO	=	Ritterorden
MK	=	Männerkloster			

⁹⁹ Herts, s. Albani in Anglia, MK, Ben.

¹⁰⁰ Im Register zur Edition der Liste von La Cour-Dieu (Rec. Hist. Fr., Obituaires 3 (1909) S. 178 f.) nicht identifiziert.

¹⁰¹ Dép. Nord, s. Amandi, MK, Ben.

¹⁰² Dép. Nord, aquisincti, MK, Ben.

¹⁰³ Kr. Mainz, sanctimonialium Andernacensis mon., siehe auch: Antinacensis, FR.

¹⁰⁴ sancti sergii andegau(ens)is, MK, Ben.

¹⁰⁵ siehe Andernach, FR.

¹⁰⁶ Zu den Identifizierungsschwierigkeiten vgl. J. Leclercq in der Edition der Liste von Alcobaça (Anal S. Ord. Cist. 6 (1950) S. 133 ff.)

¹⁰⁷ monachorum atrebatensium, watin(i)ensium, MK, Ben.

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Arras ¹⁰⁸	80	—	94	70 N	M	64	70	—	—	—	—	—	60	53 1200
Arrouaise ¹⁰⁹	69	46	47	27	26	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Baignes ¹¹⁰	95	—	110	M	—	68	82	—	—	—	—	—	—	1215
Balneorum ¹¹¹	—	—	—	—	—	—	—	—	33	—	—	—	—	—
Beauvais,														
S. Quentin ¹¹²	64	38	39	26	25	79	41	25	29	22	26	27	38	31
Le Bec ¹¹³	13	—	—	38	37	—	—	—	—	—	—	—	5	43
S. Bertin ¹¹⁴	32	16	17	13	13	37	15	13	14	11	13	13	20	13
Bèze ¹¹⁵	27	79	81	55	54	—	62	—	49	—	—	—	51	—
Blangy-s.-				N										
Ternoise ¹¹⁶	86	—	102	77	M	11	76	—	—	—	—	—	65	—
Blois,														
S. Laumer ¹¹⁷	35	20	21	15	15	39	17	15	16	13	15	15	22	15
Blois, N.-D.-des-														
Anges ¹¹⁸	65	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Bourges,														
S. Ambroise ¹¹⁹	63	30	31	36	35	—	46	—	—	—	—	—	35	38
Bourgueil-en-														
Vallée, S. Pierre ¹²⁰	33	19	20	14	14	38	16	14	15	12	14	14	21	14
Brauweiler,														
S. Nikolaus ¹²¹	23	73	75	49	48	—	—	37	45	—	—	—	—	—
Caen ¹²²	14	—	—	39	38	—	—	—	—	—	—	—	11	—
Calatrava ¹²³	—	—	—	—	—	—	84	—	—	—	—	—	—	—
Canterbury, St.														
Peter, Paul,														
Augustin ¹²⁴	17	—	—	—	—	—	20	—	—	—	—	—	—	18
Cappenberg ¹²⁵	76	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Carracedo ¹²⁶	—	55	56	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Chalon-s.-Saône,														
S. Pierre ¹²⁷	8	5	6	6	6	21	6	6	6	5	7	6	13	6
Chalon-s.-Saône,														

¹⁰⁸ canonicorum Atrebatensium, CH, Aug. (Kathedrale).

¹⁰⁹ Arr. Arras, s. Nicholai de arro(w)asia, auerwasia, CH, Aug.

¹¹⁰ Dép. Charente, Beanensium, abbatia Beanensis, Beantia, MK, Ben.

¹¹¹ CH.

¹¹² sancti quintini beluacensis, Aug.

¹¹³ Dép. Eure, monachorum beccensis, MK, Ben.

¹¹⁴ Dép. Pas-de-Calais, sancti Bertini, MK, Ben.

¹¹⁵ Dép. Côte-d'Or, besuensis, besue, MK, Ben.

¹¹⁶ Dép. Pas-de-Calais, de Blange, blaugiensium, sancte Berte de Blangi, FR.

¹¹⁷ s. launomari blesiensis, MK, Ben.

¹¹⁸ sancte marie blesensis, FR.

¹¹⁹ s. Ambrosii bituricensis, Aug.

¹²⁰ Dép. Indre-et-Loire, sancti Petri burgulii, bergulii, MK, Ben.

¹²¹ Kr. Köln, sancti Nicholai de brunuillari, brunuillarensium, uuilibruliensium, uuilibrumensium, MK, Ben.

¹²² cadomensium, Ste. Croix, Aug. oder: St. Etienne, MK, Ben.

¹²³ Neu-Kastilien, Calatrava, RO.

¹²⁴ cantuariensium, MK, Ben.

¹²⁵ Reg. Bez. Münster, fratrum Capenberiensis ecclesie, CH, Praem.

¹²⁶ Prov. León, Spanien, Carazeta, MK, Ben., vor 1139 Kontakt zu d. Cisterciensern (Bernard de Clairvaux, Comm. d'Hist. de l'Ordre de Cîteaux, 1953, S. 226), 1203 cisterciensisch, (Janaushek, Orig. Cist. I, S. 209, Nr. DXL).

¹²⁷ cabilonensium (monachorum), MK, Ben.

In comemoracione parentū nrōꝝ
 Ommemoratio omniū fratru 7 fami-
 liarū 7 bñfactorū defunctorū ordi-
 nis nrī. Requiescant in pace. Amen.
 Item comemoratio parentū nrōꝝ?
 matru? fratru? atq; sororū? 7 mona-
 choꝝ molismensiū? 7 elumiacensiū?
 7 cartusiensiū? 7 monachorū scī bene-
 dicti montis cassini? 7 diuionensiū:
 7 cabillonensiū. Et aliorū plurimorū
 quorū noīa hic inferius scripta sunt.
 Requiescant in pace. Amen.
 Et cadriacensiū? 7 iurtuensiū? 7 ebrē-
 siū? 7 tironenciensiū? 7 atrebatensiū?
 7 senonensiū? 7 scī bertini? 7 scī petri
 berguili? 7 scī launomari blesiensis?
 7 canonicorū lateranensiū? p̄monstra-
 tensiū? 7 scī stephani diuionēsis? 7 scī
 victoris parisiacensis? 7 scī martini
 trecentis? 7 scī satiri? 7 fontis dulcis?

7 tanalic? 7 igmacensiu? 7 cabilonen
 siu? 7 montis sci petri? atq; sci quin-
 timi beluacensis? 7 militu de templo?
 7 scimonialiū fontis ebraldi? 7 illuz
 de insula barbara? Canonici 7 frs
 de mannat. monachi de cullatio 7
 canonaci de uualta. 7 de giseburne
 7 sci maxenti 7 scotoi. 7 uindocēsiū.
 7 sci allumi in anglia. 7 theophanie
 abbatisse scē magne in ierlm. 7 dñi
 anserici de monte regali. 7 attrebatē-
 sis epī. 7 stephi enduensis. 7 iohis tre-
 ueroꝝ archiepī. 7 monachoꝝ sci faci-
 di. 7 frim de ualle caulli. 7 conuent
 sci dionisiu parisiensis. 7 conuentus
 de latiniaco. 7 de iuliaco. 7 abbacie
 poluetti. de domo sci iohis in uincis.
 7 sci eligi nouiomis. 7 magistri rai-
 neri cardinalis. 7 frim hospitalis the-
 otonicoꝝ de acton. 7 quet moialiū de
 ferenne:

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Moutierneuf ¹²⁸	47	35	36	—	—	60	39	—	27	—	24	25	—	29
Chancelade ¹²⁹	—	45	46	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Chartres ¹³⁰	105	—	113	—	M	—	—	42	—	—	—	—	—	1228
	—	—	119	—	—	—	—	N	—	—	—	—	—	—
Gde. Chartreuse ¹³¹	3	3	3	3	3	3	5	3	3	3	3	3	3	3
Châteauroux, S. Gildas ¹³²	20	70	72	—	—	47	57	—	—	—	—	—	25	49 1185
Chézy-s.-Marne ¹³³ ?	10	15	16	7	7	22	8	7	7	6	8	7	14	7
S. Claude ¹³⁴	92	—	—	80	M	—	—	—	61	—	—	—	—	— 1209
				N										
Clementpré ¹³⁵	—	52	53	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Cluny ¹³⁶	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2
Coimbra, S. Cruz ¹³⁷	—	49	50	—	—	—	56?	—	17	—	—	—	—	—
Coimbra, S. Maria u. Georg ¹³⁸	—	—	—	—	—	—	—	—	40	—	—	—	—	—
Conques ¹³⁹	67	83	85	58	—	54	65	—	—	—	—	—	—	—
Cottoi in Austria ¹⁴⁰	44	77	79	54	53	52	—	—	—	—	—	36	45	—
Crowland, St. Bartholomew and St. Guthlac ¹⁴¹	37	—	89	65	61	8	—	—	57	—	—	32	57	51 1196?
					N									
Crutalensium ¹⁴²	—	—	—	—	—	85	—	—	—	—	—	—	—	—
Deutscherherren ¹⁴³	108	—	123	—	M	—	93	—	—	—	—	53	—	— 1228
Dijon, S. Bénigne ¹⁴⁴	9	4	5	5	5	20	7	5	5	4	6	5	—	5
Dijon, St. Etienne ¹⁴⁵	49	27	28	18	17	61	42	18	20	14	17	18	32	22
Dolensium ¹⁴⁶	16	—	—	44	43	40	21	26	12	—	—	—	30	17

¹²⁸ cabilonensium (canonicorum), Aug.¹²⁹ Dép. Dordogne, Cancellata, Aug.¹³⁰ canonicorum carnotensium, CH, S. Chéron?, Aug., im 11. Jh. Säkularkan., davor MK, Ben., S. Jean-en-vallée?, Aug.¹³¹ Arr. Grenoble, cartusiensium, MK, Kart.¹³² Dép. Indre, sancti Gildasii castri radulphi, sancti Gildasii, MK, Ben.¹³³ Dép. Aisne, MK, Ben. oder: S. Crépin-en-Chaie (bei Soissons), Aug., cadiacensium, caziacensium, caviacensium.¹³⁴ Jura, monachorum s. Eugendi, MK, Ben.¹³⁵ Diöz. Langres, fratrum de clementino prato.¹³⁶ Arr. Mâcon, cluniacensium, MK, Ben.¹³⁷ Prov. Beira Litoral, Portugal, sancte crucis conimbrie, canonicorum sancte crucis colimbrie, CH.¹³⁸ Prov. Beira Litoral, Portugal, sancte marie et sancti Georgii colimbrie (canonicorum), CH.¹³⁹ Arr. Rodez, sancte fidis de conchis, MK, Ben.¹⁴⁰ Scottoi, Wien Schottenkloster?¹⁴¹ Lins, monachorum sancti cuthlaci, gillaci, gullaci, cullacii, monachi de cullatio, MK, Ben.¹⁴² FR.¹⁴³ hospitalarium Theutonicorum, fratrum hospitalarium teuthonicorum ultra mare, fratrum hospitalis theutonicorum de accon.¹⁴⁴ monachorum diuionensium, MK, Ben.¹⁴⁵ canonicorum diuionensium, canonicorum sancti Stephani diuionensis, Aug.¹⁴⁶ Dol, Arr. St. Malo, Kath. Kap. S. Samson?

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Dover ¹⁴⁷	18	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	12	19
Durham ¹⁴⁸	—	6	7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Ely, St. Peter and St. Etheldreda ¹⁴⁹	107	—	122	—	—	—	92	—	—	—	—	—	—	1228
Epinal, St. Goéric ¹⁵⁰	—	—	—	—	—	83	—	—	—	—	—	—	—	—
Essommes-s.- Marne ¹⁵¹ ?	104	—	117	—	M	—	—	—	55?	—	—	—	—	1226
Etival, S. Pierre ¹⁵²	—	—	—	—	—	70	—	—	—	—	—	—	—	—
Evaux, S. Pierre ¹⁵³	53	74	76	50	49	—	61	36	45	—	—	—	—	—
Evreux, S. Taurin ¹⁵⁴ ?	7	8	9	9	9	32	—	9	9	—	5	9	16	9
Ferrières, S. Pierre et S. Paul ¹⁵⁵	—	11	12	35	34	—	12	—	—	—	—	—	7	37
Flavigny ¹⁵⁶	89	—	—	76	M	15	77	—	—	—	—	—	69	1202
				N										
Fontdouce ¹⁵⁷	71	32	33	22	21	76	26	22	24	18	21	22	39	26
Fontevault ¹⁵⁸	82	54	55	31	30	84	48	30	32	24	28	29	8	33
			120		M									1228
S. Germain d'Auxerre ¹⁵⁹	30	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Gif, N.-D. ¹⁶⁰	—	—	—	—	—	—	29	—	—	—	—	—	—	—
Gloucester, St. Oswald ¹⁶¹	19	65	67	—	—	42	4	—	—	—	—	—	19	36
Gorze ¹⁶²	—	—	100	—	—	6	—	—	—	—	—	—	—	—
Grandmont ¹⁶³	77	53	54	32	31	—	47	—	34	—	—	—	10	35
Guisborough, St. Mary ¹⁶⁴	56	—	92	68	64	73	68	—	59	—	—	34	59	—
				N										1196
S. Illide ¹⁶⁵	—	60	62	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Irac														

¹⁴⁷ Kent, dorobernensium, Priorat der Christ Church Canterbury.

¹⁴⁸ dunelmensium, Priorat der St. Cuthbert-Kathedrale.

¹⁴⁹ Cambs., capitulum Heliensessium, prioris et capituli helyensis, MK, Ben., seit 1109 Priorat.

¹⁵⁰ Dép. Vosges, sanctimonialium spinalensium, FR.

¹⁵¹ Dép. Aisne, monachorum Soxmensium, Souiomensium, abbatie Soxiensis, Aug.

¹⁵² Arr. St. Dié, s. petri stiuaensis, FR.

¹⁵³ euaunensium, canonicorum euaunensium, Aug.

¹⁵⁴ Dép. Eure, ebroensium, MK, Ben.

¹⁵⁵ Dép. Loiret, ferrariensium, monachorum de ferieres, de ferrariis, MK, Ben.

¹⁵⁶ Dép. Côte-d'Or, monachorum de flauiniaco, monachorum flauianensium, flauiniacensium, de flauignei, MK, Ben.

¹⁵⁷ Arr. Saintes, fontis dulcis, MK, Ben.

¹⁵⁸ Dép. Maine-et-Loire, santimonialium fontis ebraldi, clericorum, conuersorum, fontis euraudi, FR.

¹⁵⁹ sancti germani autisiodorensis, MK, Ben.

¹⁶⁰ Arr. Versailles, Giph, FR.

¹⁶¹ canonicorum de glocestris, glocestris, Aug.

¹⁶² Arr. Metz, S. gorgonii gorciensis, MK, Ben.

¹⁶³ Arr. Limoges, fratrum grandis montis, magni montis, MK.

¹⁶⁴ Yorks N, Keisburne, Kiesburne, canonicorum de Giseburne, biseborne, giseburne, Aug.

¹⁶⁵ Arr. Aurillac, fratrum s. Illidii arundinorum, Priorat v. S. Géraud d'Aurillac, Ben.

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Yrach ¹⁶⁶	59	—	96	72 N	M	—	72	—	—	—	—	—	62	— 1201
S. Jean-des-Prés ¹⁶⁷	—	—	—	—	—	9	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Jean-des-Vignes ¹⁶⁸	98	—	107	—	—	—	87	—	—	—	—	50	49	— 1222
Jerusalem, Leprosen ¹⁶⁹	—	51	52	—	—	87	—	—	—	—	—	—	43	42
Jerusalem, N.-D. la Grande ¹⁷⁰	83	63	65	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Jerusalem, S. Sépulchre ¹⁷¹	45	—	—	33	32	—	—	—	38	—	—	—	—	—
S. Johannes ¹⁷²	87	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Jougdiu ¹⁷³	90	—	—	79 N	M	14	78	—	—	—	—	—	68	— 1202
Juilly ¹⁷⁴	103	—	116	—	M	—	—	—	—	—	—	48	—	40 1226
Jumièges ¹⁷⁵	15	—	—	40	39	—	—	—	—	—	—	—	28	44
La Junquera ¹⁷⁶	—	—	—	—	—	—	—	—	63	—	—	—	—	—
S. Justi de Tribulis Altis	—	—	—	—	—	—	—	—	37	—	—	—	—	—
Koblenz, S. Castor ¹⁷⁷	—	44	45	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Lagny-s.-Marne ¹⁷⁸	102	—	115	—	M	—	—	—	—	—	—	47	—	39 1226
Langres ¹⁷⁹	46	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Lazari de Jherosolimis ¹⁸⁰	—	—	—	—	—	—	52	—	—	—	—	—	—	—
Lietanensium	—	—	—	—	—	—	31	—	—	—	—	—	—	—
Limoges, S. Martial ¹⁸¹	58	24	25 97	73 N	M	26	73	—	—	—	—	—	—	63 1201
Lissabon, S. Vincencius ¹⁸²	—	—	—	—	—	—	—	—	18	—	—	—	—	—
Lucca, S. Freddiano ¹⁸³	—	40	41	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Luçon ¹⁸⁴	28	—	87	63	59	23	—	38	—	—	—	—	—	— 1194

¹⁶⁶ Hirache?, Prov. Navarra, MK, Ben., Iranzu, Prov. Navarra, MK, Ben. ist wohl nicht gemeint, da es 1178 cisterciensisch wurde.

¹⁶⁷ Dép. Morbihan, s. Johannis de prato, Aug.

¹⁶⁸ bei Soissons, monachorum de sancto iohanne in vineis, Aug.

¹⁶⁹ Leprosorum de ierusalem, s. Lazari de Jherosolimis, Lazaritenorden.

¹⁷⁰ s. Marie magne in ierusalem, s. Marie maioris, FR.

¹⁷¹ canonicorum de sepulchro, canonicorum sepulchri domini, Aug.

¹⁷² CH.

¹⁷³ Dép. Rhône, de iugo dei, MK, Ben.

¹⁷⁴ Arr. Meaux, canonicorum de iuliac, Aug.

¹⁷⁵ Arr. Rouen, gemetensium, gemegensium, MK, Ben.

¹⁷⁶ Prov. Gerona, Span., canonicis de iuncharia, CH.

¹⁷⁷ s. Castoris de confluentia, CH.

¹⁷⁸ Arr. Meaux, s. Pierre, monachorum de latiniaco, MK, Ben.

¹⁷⁹ Lingonensium, S. Mammès, Kath.?

¹⁸⁰ siehe Leprosen.

¹⁸¹ monachorum sancti martialis Lemouicensis, MK, Ben.

¹⁸² s. vincencii vlixbone, (vor 1148 Praemonstratenserpriorat), Aug.

¹⁸³ s. fridiani Lucensis, Aug.

¹⁸⁴ Dép. Vendée, Lucionensium, MK, Ben.

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Lyon, Ile Barbe ¹⁸⁵	39	—	—	62	57	53	28	—	52	—	—	30	55	—
Lyre ¹⁸⁶	68	84	86	59	—	56	66	—	—	—	—	—	—	1192
Mâcon,														
St. Etienne ¹⁸⁷	48	36	37	37	36	74	45	—	—	—	—	—	—	41
Maguelonne ¹⁸⁸	50	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	9	34
Mainz, S. Martin ¹⁸⁹	—	41	42	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Maixent/ Poitiers ¹⁹⁰	29	—	88	64	60	24	32	—	56	—	—	—	—	1194
S. Mariae Maioris Silvae	—	56	58	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Marmoutier ¹⁹¹	36	64	66	—	—	41	3	—	—	—	—	—	—	—
Marnant ¹⁹²	79	—	—	60	—	—	—	—	51	—	—	31	53	1193
S. Maxentius in Austria	24	76	78	51	50	49	—	39	—	—	—	35	44	—
Meaux, S. Faron ¹⁹³	41	66	68	42	41	44	10	32	36	—	—	—	23	46
S. Méen de Gaël ^{194?}	93	—	—	81 N	M	—	—	—	62	—	—	—	—	1209
Mettlach ¹⁹⁵	—	—	—	—	—	33	—	—	—	—	—	—	—	—
Metz, S. Clément ¹⁹⁶	—	—	101	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Metz, S. Sym- phorien ¹⁹⁷	—	—	—	—	—	7	—	—	—	—	—	—	—	—
Metz, S. Vincent ¹⁹⁸	—	75	77	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Michael/ Sclewich	—	67	57 69	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Mihiel ¹⁹⁹	—	—	—	—	—	17	—	—	—	—	—	—	—	—
Molesme ²⁰⁰	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Eccl. Momensis ²⁰¹	—	—	—	—	—	—	—	—	60	—	—	—	—	—
Mons Frager ²⁰²	—	—	109	—	—	—	85	—	—	—	—	—	—	—
Mons Maurilionis	78	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Mons S. Petri ²⁰³	—	37	38	25	24	78	40	24	28	21	25	26	37	30

¹⁸⁵ de insula barbara, monachorum de insula barbara, sanctimonialium de insula barbara, S. Pierre de Lyon?, FR.

¹⁸⁶ Arr. Evreux, Lirensium, de Lyra, MK, Ben.

¹⁸⁷ canonicorum Matisconensium, Kollegiatstift zur Kathedrale.

¹⁸⁸ Arr. Montpellier, magalonensium, fratrum magalensium, CH.

¹⁸⁹ s. martini moguntiensis, Kathedrale.

¹⁹⁰ Arr. Niort, s. Maxentii in pictavia, s. maxentii pictauini, s. maxencii pictauensis, MK, Ben.

¹⁹¹ Arr. Tours, sancti martini maioris monasterii, monachorum maioris monasterii, MK, Ben.

¹⁹² canonicorum et fratrum de marnaut, marnant, CH.

¹⁹³ Dép. Seine-et-Marne, sancti pharonis meldensis, MK, Ben.

¹⁹⁴ Dép. Ille-et-Vilaine, monachorum sancti meuenii, MK, Ben.

¹⁹⁵ Kr. Merzig, mediolacensium, MK, Ben.

¹⁹⁶ s. clementis metensis, MK, Ben.

¹⁹⁷ sancti Simphoriani methensis, MK, Ben.

¹⁹⁸ monachorum sancti Vincentii metensis, MK, Ben.

¹⁹⁹ Dép. Meuse, sancti Michaelis, MK, Ben.

²⁰⁰ Arr. Châtillon-sur-Seine, molismensium, MK, Ben.

²⁰¹ für Mosomensis? (Mouzon (Arr. Sedan) MK, Ben.).

²⁰² in Fraga (Prov. Huesca, Span.) konnte kein Kloster nachgewiesen werden.

²⁰³ für Mont-S.-Pierre (Arr. Reims) ließ sich kein Kloster nachweisen; S. Pierre-mont? (Dép. Moselle), Aug.

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Montecassino ²⁰⁴	31	—	4	4	4	4	—	4	4	—	4	4	4	4
Montier-La-Celle ²⁰⁵	—	21	22	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Montiéramey ²⁰⁶	—	13	14	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Mont-St.-Eloi ²⁰⁷	—	57	59	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Moutiers-S.-Jean, Réôme ²⁰⁸	38	—	91	67	63	—	69	—	—	—	—	—	—	1196
					N									
Moyenmoutier ²⁰⁹	—	—	—	—	—	19	—	—	—	—	—	—	—	—
Nantes ²¹⁰	52	—	—	45	44	80	38	27	35	—	—	—	41	21
Noyon, St. Eloi ²¹¹	99	—	108	—	—	—	88	—	—	—	—	51	50	1222
Oigny ²¹²	51	34	35	24	23	59	43	23	26	20	23	24	29	28
Orléans ²¹³	—	61	63	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Paris, S. Denis ²¹⁴	22	72	74	48	47	5	59	35	43	—	—	46	—	—
			114		M		89							
					M									
Paris, St. Geneviève ²¹⁵	—	48	49	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Paris, Montmartre ²¹⁶	—	81	83	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Paris, S. Victor ²¹⁷	62	28	29	19	18	69	34	19	21	15	18	19	33	23 1212
S. Pé de Génères ²¹⁸	—	—	—	—	—	—	—	16	—	—	—	—	—	—
Périgueux, S. Front ²¹⁹	—	47	48	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Pierre de la Couture/Le Mans ²²⁰	74	—	—	69	—	25	33	—	—	—	—	—	—	1198
					N									
Poitiers, S. Cyprien ²²¹	21	71	73	—	—	48	58	—	—	—	—	—	26	50 1185
Pontlevoy, N. D. ²²²	97	—	106	—	—	—	86	—	—	—	—	49	48	1222

²⁰⁴ s. benedicti montis cassini, MK, Ben.

²⁰⁵ bei Troyes, celle Trecensis, MK, Ben.

²⁰⁶ Arr. Troyes, cellenouensium, MK, Ben.

²⁰⁷ Arr. Arras, fratrū de monte sancti eligii, Aug.

²⁰⁸ Arr. Semur, monasterii sancti iohannis, monachorum reomensium, reomenensium, MK, Ben.

²⁰⁹ Arr. St. Dié, s. Petri medii monasterii, MK, Ben.

²¹⁰ canonicorum nannetensium, Augustinerpriorat Ste.-Madeleine-des-Ponts?, Domkapitel?

²¹¹ Arr. Compiègne, monachorum de sancto eligio, sancti eligii, sancti eligii nouiomensis, MK, Ben.

²¹² Arr. Châtillon-sur-Seine, canonicorum ugniensium, ugacensium, igniacensium, Aug.

²¹³ aurelianensium; die Ortsbezeichnung läßt keine Differenzierung geistlicher Gemeinschaften in Orléans zu. Sollte die Variante aureliacensium zutreffen, wäre an Aurillac, S. Géraud, MK, Ben. zu denken.

²¹⁴ sancti dionisii parisiensis, MK, Ben.

²¹⁵ sancte genouefe parisiacensis, CH v. St. Victor, Aug.

²¹⁶ sanctimonialium montis martyrum, FR.

²¹⁷ sancti uictoris parisiacensis, Haupt d. Viktorinerordens.

²¹⁸ Dép. Htes.-Pyrénées, s. Petri Generensis, MK, Ben.

²¹⁹ s. frontonis petragorici, CH.

²²⁰ monachorum de cultura sancti Petri cenomannis, MK, Ben.

²²¹ sancti cypriani pictavensis, MK, Ben.

²²² Arr. Blois, monachorum ponliueti, poliueti, MK, Ben.

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Prémontré ²²³	—	26	27	17	16	58	—	17	19	—	16	17	31	20
Provins,														
S. Jacques ²²⁴	110	—	124	—	M	—	—	—	—	—	—	—	—	1234
Le Puy, S. Jean ²²⁵	—	12	13	—	—	—	—	—	47	—	—	—	—	—
Randufensium	—	—	—	—	—	—	—	—	42	—	—	—	—	—
Redon ²²⁶	43	69	71	47	46	46	53	34	41	—	—	—	24	48 1183
Reims, S. Denis ²²⁷	54	80	82	56	55	—	63	—	50	—	—	—	52	—
Reims, S. Nicaise ²²⁸	85	18	19	—	M	12	74	—	—	—	—	—	64	— 1202
Reims, S. Remj ²²⁹	—	17	18	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Rom, Lateran ²³⁰	57	—	—	16	56	57	—	—	53	—	—	16	54	—
Roseio	—	—	—	—	—	—	49	—	—	—	—	—	—	—
Sahagun ²³¹	96	—	105	—	—	67	83	—	—	—	—	44	—	— 1215
Samer-aux-Bois ²³²	101	—	—	M	M	—	—	—	—	—	—	—	—	16 1225
Santiago de Compostela, S. Martin ²³³	—	—	—	—	—	—	—	—	48	—	—	—	—	—
S. Satur ²³⁴	70	31	32	21	20	75	36	21	23	17	20	21	36	25
Séez ²³⁵	6	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Sempringham ²³⁶	—	—	—	30	29	—	44	—	—	—	—	—	—	—
Senones ²³⁷	—	—	—	—	—	18	—	—	—	—	—	—	—	—
Sens ²³⁸	4	14	15	12	12	36	18	12	13	10	12	12	18	12
Sessena ²³⁹	106	—	121	—	M	—	91	—	—	—	—	54	—	— 1228
Shrewsbury ²⁴⁰	—	—	—	—	—	—	22	—	—	—	—	—	—	—
Sirath ²⁴¹	—	—	—	—	—	30	—	—	—	—	—	—	—	—
Soissons ²⁴²	100	—	112	—	M	—	90	41	—	—	—	—	—	— 1228
			118		M			N						
					M									
Soissons, S. Crépin ²⁴³	—	59	61	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Soissons,														
S. Médard ²⁴⁴	—	25	26	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

²²³ Arr. Laon, canonicorum praemonstratensium, CH.

²²⁴ sancti Jacobi prouiniensis, Aug.

²²⁵ podiensium, fratrum s. Johannis podii, MK, Ben., Priorat v. S. Victor.

²²⁶ Dép. Ille-et-Vilaine, sancti melanii redonensis, MK, Ben.

²²⁷ sancti dionisii remensis, MK, Ben.

²²⁸ s. Nicasii remensis, MK, Ben.

²²⁹ sancti remigii remensis, MK, Ben.

²³⁰ canonicorum sancti iohannis lateranensis, canonicorum lateranensium.

²³¹ Prov. León, Span., monachorum sancti facundi, domus sancti facundi, MK, Ben.

²³² Arr. Boulogne, monachorum sancti vlmari in nemore, MK, Ben.

²³³ monachorum iacobitane urbis sancti martini, MK.

²³⁴ Dép. Cher, sancti Satiri, Satyri, Aug.

²³⁵ sagiensium, Domkapitel (Viktoriner)? S. Martin (MK Ben.)? Ste. Croix (CH)?

²³⁶ Lincs, sanctimonialium de sempinghem, canonicorum (sic) de S., Haupt d. Gilbertinerordens.

²³⁷ Dép. Vosges, sancti petri senonensis, MK, Ben.

²³⁸ senonensium.

²³⁹ Prov. Huesca, Span., sanctimonialium de Saxesseue, Saxone, Sexenne, Serene, FR.

²⁴⁰ Salisbury, Salop, Salesburgensium ap. Petri et Pauli, MK, Ben.

²⁴¹ siehe Irac.

²⁴² canonicorum Suessionensium, ecclesie suessionensis capituli, CH, Domkapitel?

²⁴³ sancti crispini suessionis, MK, Ben.

²⁴⁴ sancti medardi suessionensis, MK, Ben.

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Souillac? ²⁴⁵	40	62	64	41	40	43	9	31	—	—	—	—	6	45
Templer ²⁴⁶	84	50	51	28	27	82	50	29	30	23	27	28	42	32
La Tenaille ²⁴⁷	72	33	34	23	22	77	27	—	25	19	22	23	40	27
Thérouanne ²⁴⁸	—	—	—	29	28	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Tonnerre, S. Michel ²⁴⁹	—	—	—	—	—	10	—	—	—	—	—	—	—	—
Toul, S. Etienne ²⁵⁰	—	43	44	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Toul, S. Evre ²⁵¹	—	—	99	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Toul, S. Mansui ²⁵²	109	42	43	—	—	89	94	—	—	—	—	—	—	1233
Tournai ²⁵³	81	—	95	71	M	63	71	—	—	—	—	—	61	54 1200
				N										
Tournus ²⁵⁴	12	9	10	10	10	34	—	10	10	8	10	10	17	10
Tours ²⁵⁵	—	—	—	34	33	—	37	28	39	—	—	—	—	—
Tours, S. Martin ²⁵⁶	60	—	—	46	45	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Trier ²⁵⁷	91	—	103	—	—	66	80	—	—	—	—	—	—	1207
				74										
Trier, S. Eucharius ²⁵⁸	—	—	98	N	—	27	—	—	—	—	—	—	—	—
Trogormacensium	—	39	40	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Troyes, S. Martin ²⁵⁹	61	29	30	20	19	71	35	20	22	16	19	20	34	24
Tyrascensium	—	—	—	—	—	—	—	40	—	—	—	—	—	—
S. Urbain ²⁶⁰	—	—	—	—	—	16	—	—	—	—	—	—	—	—
Val-des-Choux ²⁶¹	94	—	104	M	—	—	81	—	—	—	—	45	—	1214
Valenciennes ²⁶²	88	—	—	78	M	65	79	—	—	—	—	—	67	1202
				N										
Vendôme ²⁶³	25	—	—	52	51	50	—	—	—	—	—	37	46	—
Vertu, N.-D.? ²⁶⁴	11	7	8	8	8	31	13	8	8	7	9	8	15	8
Villa Cova ²⁶⁵	—	—	—	—	—	—	—	—	31	—	—	—	—	—
De Villari	—	—	—	—	—	—	60	—	—	—	—	—	—	—

²⁴⁵ Dép. Lot, soliacensium, MK, Ben.²⁴⁶ militum de templo, RO.²⁴⁷ Dép. Charente-Inférieure, Arr. Jonzac, Cant. S. Genis-de-Saintonge. Comm. St.-Sigismond de Clermont, tanalie, MK, Ben.²⁴⁸ Arr. St.-Omer, canonicorum teruanensium.²⁴⁹ sancti Michaelis tornodori, MK, Ben.²⁵⁰ sancti Stephani tullensis, Aug.²⁵¹ s. apri de tullo, MK, Ben.²⁵² monachorum sancti mansueti, sancti mansueti tullensis, MK, Ben.²⁵³ canonicorum tornacensium, S. Nicolas?, Aug.²⁵⁴ Dép. Saône-et-Loire, trenorcensium, MK, Ben.²⁵⁵ canonicorum turonensium, canonicorum (sic) S. Martini Turon., Domkapitel?²⁵⁶ monachorum s. Martini turonensis, MK, Ben.²⁵⁷ canonicorum treuerensium, Domkapitel?²⁵⁸ monachorum sancti eucharrii treuerensis, MK, Ben.²⁵⁹ sancti martini trecensis, Aug.²⁶⁰ Dép. Hte.-Marne, sancti Urbani, MK, Ben.²⁶¹ Arr. Châtillon-sur-Seine, canonicorum de ualle caulium, callium, CH, Haupt d. Ordens v. Val-des-Choux.²⁶² Dép. Nord, canonicorum valentie, ualencianensium, sancti Johannis de ualencia, CH v. Arrouaise.²⁶³ Dép. Loir-et-Cher, uindocinensium, windocentium, vindocensis, uirdocensium, MK, Ben.²⁶⁴ Arr. Châlons-s.-Marne, virtuosium, Aug. oder Vertus, S. Sauveur, Arr. Châlons-s.-Marne, MK, Ben.²⁶⁵ FR.

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Waltham ²⁶⁶	55	—	90	66	62	72	67	—	58	—	—	33	58	52 1196
					N									
De Pago														
Wastinensi ²⁶⁷	—	—	—	—	—	—	51	—	—	—	—	—	—	—
York, S. Mary ²⁶⁸	42	68	70	43	42	45	11	33	—	—	—	—	27	47
Ypern ²⁶⁹	75	—	93	—	—	62	—	—	—	—	—	—	—	—

Zwei primitive Fragen werden von der vorstehenden Reihe der Gemeinschaften in den cisterciensischen commemoraciones-Listen zuallererst aufgeworfen: die nach Gemeinsamkeit und nach Eigenstand der Listen, denen die aufgezählten Gemeinschaften entnommen sind. Welche der aufgeführten Gemeinschaften finden sich in allen Listen, in 13, 12, 11, 10 der 14 Listen? Welche Gemeinschaften sind ausschließlich in einer bestimmten Liste aufgenommen?

Von 180 bzw. 173 Gemeinschaften, die in den 14 Listen genannt sind,²⁷⁰ stehen nur 19 in allen 14 Listen.²⁷¹ Nehmen wir die Gemeinschaften hinzu, die in 13 der 14 Listen stehen (5),²⁷¹ in 12 Listen (1),²⁷¹ in 11 Listen (4),²⁷¹

²⁶⁶ Essex, canonicorum Sancte crucis de waltam, waltari, Aug.

²⁶⁷ Gâtinais, Familiares.

²⁶⁸ sancte marie eboracensis, MK, Ben.

²⁶⁹ canonicorum iprensium, S. Martin?, Aug.

²⁷⁰ Der Spielraum zwischen 180 und 173 ergibt sich aus Doppelungen, Auslassungen und anderen Ungenauigkeiten der Listen. Als Beispiel seien nur die beiden (!) Kopfgruppen der Liste von Cîteaux genannt.

²⁷¹ Siehe unten S. 223 f. In die Tabelle wurden zwei Gemeinschaften, die nur in 9 der 14 Listen begegnen (Chalon u. Grandmont), aufgenommen, da ihre Nennung der gegebenen Reihenfolge ganz entspricht. Umgekehrt wurden in die Tabelle drei Gemeinschaften (Nantes, Paris/S. Denis u. Waltham) nicht aufgenommen, obwohl sie in 10 von 14 Listen vorkommen, weil ihre Nennungen der gegebenen Reihenfolge nicht entsprechen. Beachtet man weiter, daß in 9 von 14 Listen auch noch die vier Gemeinschaften von Crowland, Dolensium, Guisborough u. S. Maxentius in Austria vorkommen, jedoch nicht mehr der Tabelle angefügt wurden, so könnte man befürchten, die Tabelle verfälsche einen historischen Befund. Um einer solchen Befürchtung zu begegnen, werden hier die sieben in der Tabelle nicht genannten Gemeinschaften mit ihren Positionen in den 14 Listen zusammengestellt. Berücksichtigen wir dabei von vorneherein, daß Crowland, Waltham u. Guisborough auf dem Generalkapitel von 1196 in die cisterciensische Verbrüderung kamen (s. oben S. 206), so erhalten wir folgendes Bild:

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Crowland	37	—	89	65	61	8	—	—	57	—	—	32	57	51 1196
Waltham	55	—	90	66	62	72	67	—	58	—	—	33	58	52 1196
Guisborough	56	—	92	68	64	73	68	—	59	—	—	34	59	— 1196
Dolensium	16	—	—	44	43	40	21	26	12	—	—	—	30	17
Nantes	52	—	—	45	44	80	38	27	35	—	—	—	41	21
Paris S. D.	22	72	74	48	47	5	59	35	43	—	—	46	—	—
S. Maxentius i. A.	24	76	78	51	50	49	—	39	—	—	—	35	44	—

Man sieht, die Anlage der Tabelle und die dieser zugrundeliegende Eigengesetzlichkeit der cist. Commemoraciones-Listen werden auch von der zu 1196 bezeugten Dreiergruppe noch vollauf bestätigt und durchaus sichtbar in der Gruppe der dann noch verbleibenden vier Gemeinschaften, die nicht in der Tabelle aufgeführt sind.

in 10 Listen (5),²⁷¹ so erhöht sich die Zahl der Gemeinsamkeiten in den Listen auf 34, also noch nicht einmal auf ein Sechstel des Gesamtbestandes. Wenn wir demgegenüber auf die Gemeinschaften achten, die jeweils nur in den Listen einer Cisterce begegnen, so kommen wir auf 65,²⁷² auf ein knappes Drittel des Gesamtbestandes. Dieser statistische Befund scheint die vertraute Vorstellung von cisterciensischer Uniformität zugunsten einer unerwartet hohen Eigenständigkeit des Totengedächtnisses in den einzelnen Cistercen wegzunehmen.

Aber so sicher, wie sie in den Zahlen erscheint, kann diese Statistik nicht sein. Wir müssen mit einer größeren Gemeinsamkeit rechnen, wenn wir bedenken, daß sich unter den 14 behandelten Listen auch solche befinden, die abgebrochen und verkürzt wurden und gegenüber den mehr als 100 Gemeinschaften der Listen von Cîteaux und Clairvaux nur 24 (Acquafredda), 29 (Montamiata), 42 (S. Lorenzo) Gemeinschaften aufweisen. Wie vorsichtig wir mit einer solch rudimentären Statistik umzugehen haben, beweist besonders folgende überraschende Beobachtung:

Faßt man die Gemeinschaften zu einer Gruppe zusammen, die in 14, 13, 12, 11, 10 Listen enthalten sind, so ist zu sehen, daß diese Gemeinschaften den betreffenden Listen sogar in der Reihenfolge meist (relativ oder absolut) gemeinsam sind. Das gilt am wenigsten für die Liste aus Cîteaux selbst. Und es zeigt sich, daß diese gemeinsam gereihten Gemeinschaften erst am Ende der Reihung in die Verbrüderungen der Cistercienser aus den 80er und 90er Jahren des 12. Jahrhunderts einmünden, daß also für diese wichtige Gruppe von Gemeinschaften die von den Statuten des Generalkapitels vorgeschriebene Gemeinsamkeit noch garnicht Bezugspunkt sein kann; daß hier vielmehr eine Verbrüderungsliste der Cistercienser, die vor der Zeit, in der die Verbrüderungen auf dem Generalkapitel geregelt worden sind, bestanden haben muß, eine gemeinsame Verbrüderungsliste der Cistercienser, die hier in den groben Konturen einer Rekonstruktion sichtbar wird.

Die folgende Tabelle zählt die Gemeinschaften auf, die in 14, 13, 12, 11 und 10 der 14 Listen erscheinen²⁷¹ und ordnet sie nach der Reihenfolge, die sie in den meisten der 14 Listen einnehmen. Dann zeigt sich aus der Zeit vor 1183, bevor zum ersten Mal auf dem Generalkapitel die Verbrüderung der Cistercienser mit einer Gemeinschaft bezeugt ist, aus der Zeit vor 1183, aus der uns keine cisterciensische commemorationes-Liste mehr überliefert ist, der Aufbau der frühesten cisterciensischen Verbrüderungsliste.

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Molesme	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Cluny	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2
Gde. Chartreuse	3	3	3	3	3	3	5	3	3	3	3	3	3	3
Monte Cassino	31	—	4	4	4	4	—	4	4	—	4	4	4	4
Dijon S. B.	9	4	5	5	5	20	7	5	5	4	6	5	—	5
Chalon S. P.	8	5	6	6	6	21	6	6	6	5	7	6	13	6
Chézy?	10	15	16	7	7	22	8	7	7	6	8	7	14	7
Vertu?	11	7	8	8	8	31	13	8	8	7	9	8	15	8

²⁷² Siehe oben S. 211 ff.

	CI	CL	CLII	CM	TD	PA	CD	HE	AL	AC	MO	SL	SP	MA
Evreux S. T.?	7	8	9	9	9	32	—	9	9	—	5	9	16	9
Tournus	12	9	10	10	10	34	—	10	10	8	10	10	17	10
Arras S. V.	5	10	11	11	11	35	14	11	11	9	11	11	—	11
Sens S. P. (?)	4	14	15	12	12	36	18	12	13	10	12	12	18	12
S. Bertin	32	16	17	13	13	37	15	13	14	11	13	13	20	13
Bourgueil S. P.	33	19	20	14	14	38	16	14	15	12	14	14	21	14
Blois S. L.	35	20	21	15	15	39	17	15	16	13	15	15	22	15
Prémontré	—	26	27	17	16	58	—	17	19	—	16	17	31	20
Dijon S. E.	49	27	28	18	17	61	42	18	20	14	17	18	32	22
Paris S. V.	62	28	29	19	18	69	34	19	21	15	18	19	33	23
Troyes S. M.	61	29	30	20	19	71	35	20	22	16	19	20	34	24
S. Satur	70	31	32	21	20	75	36	21	23	17	20	21	36	25
Fontdouce	71	32	33	22	21	76	26	22	24	18	21	22	39	26
La Tenaille	72	33	34	23	22	77	27	—	25	19	22	23	40	27
Oigny	51	34	35	24	23	59	43	23	26	20	23	24	29	28
Chalon M.	47	35	36	—	—	60	39	—	27	—	24	25	—	29
S. Pierremont (?)	—	37	38	25	24	78	40	24	28	21	25	26	37	30
S. Quentin	64	38	39	26	25	79	41	25	29	22	26	27	38	31
Templer	84	50	51	28	27	82	50	29	30	23	27	28	42	32
Fontevrault	82	54	55	31	30	84	48	30	32	24	28	29	8	33
Grandmont	77	53	54	32	31	—	47	—	34	—	—	—	10	35
Souillac (?)	40	62	64	41	40	43	9	31	—	—	—	—	6	45
Meaux S. F.	41	66	68	42	41	44	10	32	36	—	—	—	23	46
York S. M.	42	68	70	43	42	45	11	33	—	—	—	—	27	47
Redon	43	69	71	47	46	46	53	34	41	—	—	—	24	48

1183

Dieser Befund bietet uns mehrere Erkenntnismöglichkeiten. Während die früheste Gemeinsamkeit cisterciensischen Totengedächtnisses in Form einer summarischen Liste von Gemeinschaften, nicht nach dem individuell ausgerichteten Necrologprinzip in unser Blickfeld gerät, können wir das cisterciensische Totengedächtnis in seinem zeitlichen Entstehen – vor 1183 über 1196 bis 1234 – ansatzweise verfolgen. Wir können fragen, welche Gemeinschaften aus welchen Motiven zuerst in die commemoraciones-Listen der Cistercienser aufgenommen wurden, wie sich der cisterciensische Gedächtnisraum im ausgehenden 12. Jahrhundert und im beginnenden 13. Jahrhundert erweiterte oder auf bestimmte Räume und Orte reduzierte. Wir können cisterciensische Gemeinsamkeit und den Eigenstand bestimmter Cistercen im Totengedächtnis gegeneinander abwägen. Wir werden erkennen können, welche Bedeutung Cîteaux und welche Bedeutung Clairvaux für das Zustandekommen eines gemeinsamen Totengedächtnisses der Cistercienser und für ein je eigenständiges Totengedächtnis in Cistercen gewonnen haben. Zugleich werden wir also zu Aussagen darüber kommen, wie auf dem Feld des Totengedächtnisses cisterciensische Vorschriften und cisterciensische Praxis zueinander standen. Nach den Beobachtungen, die zu diesen Fragen mitzuteilen sind, wird es dann möglich festzustellen, was das cisterciensische Totengedächtnis in der gesamten Entwicklung des mittelalterlichen Totengedächtnisses von den libri memoriales der Karolingerzeit über die Necrologienüberlieferungen des Reformmönchtums aus dem 11. Jahrhundert hinaus weitergeführt und verändert hat, und ob der für die früh- und hochmittelalterliche Gesellschaft zentrale Zusammenhang von Totengedächtnis

und an diesem haftenden Sozialleistungen durch die Cistercienser fortentwickelt oder verlassen worden ist.

Da die Gruppe der vor 1183 mit den Cisterciensern verbrüdernten Gemeinschaften offensichtlich weder nach deren Art (Männer, Frauen, Mönche, Chorherren, Ordenszugehörigkeit) noch geographisch angeordnet ist, wird wiederum die Frage nach dem chronologischen Aufbau gestellt. Sie erscheint umso vordringlicher, als in den Schlußpositionen der Gruppe der Anschluß an die frühen Entsprechungen der *commemoraciones*-Listen gegenüber den Statuta des Generalkapitels deutlich wird.

Welche der in dieser Gruppe enthaltenen Gemeinschaften sind ihrer Gründung (im 12. Jahrhundert) nach oder nach ihrer Neuordnung zu einem Orden (im 12. Jahrhundert) die jüngsten? Wir treffen ja im Mittelfeld der Gruppe auf die Augustinerchorherrengemeinschaften von St. Etienne de Dijon und S. Victor de Paris, beide 1113 gegründet,²⁷³ von S. Martin de Troyes (1104 bzw. 1121) und S. Satur (1131), auf die den Cisterciensern nahestehenden Klostergründungen von Fontdouce (1117) und La Tenaille (1127), auf Fontevrault (1107) und auf die Templer, die vielleicht nicht schon seit 1119, eher seit 1128 den Cisterciensern assoziiert worden sind. Das 1121 gegründete Prémontré zeigt jedoch, daß uns die Gründungsdaten der in dieser Gruppe aufgeführten Gemeinschaften noch nicht ohne weiteres termini post und ante quem für die Bildung der Liste bieten, sondern daß es dafür genauere Anhaltspunkte geben müßte.

Diese sehen wir in der Datierung der frühesten Beziehungen der aufgeführten Gemeinschaften zu den Cisterciensern bzw. in den Daten der Verbrüderungen dieser Gemeinschaften mit den Cisterciensern. So wissen wir z. B., daß die feierliche Verbrüderung der Cistercienser mit den Prämonstratensern 1142 besiegelt wurde.²⁷⁴ Gehen wir danach die ersten Positionen der Gruppe von Gemeinschaften durch, die vor 1183 mit den Cisterciensern Bruderschaft schlossen, so erhalten wir einige Zeitangaben.

Die ursprüngliche Bindung der Cistercienser an Molesme auf ein bestimmtes Datum fixieren zu wollen, erscheint wenig sachgemäß. Wir wissen, daß diese spätestens mit der Rückkehr Roberts von Cîteaux nach Molesme im Jahr 1099 gegeben war,²⁷⁵ daß Clairvaux 1136 urkundlich nachgewiesen²⁷⁶ in Kontakt mit Molesme stand, und zum Jahr 1147 von Wundern, die Bernard von Clairvaux in Molesme gewirkt habe, berichtet wird.²⁷⁷

²⁷³ Nur wo wir von den bei L. H. Cottineau, *Rép. topo-bibliogr. des Abbayes et Prieurés* 1 u. 2 (1939) 3 (1970) (bearbeitet von G. Poras) gegebenen Gründungsdaten abweichen müssen, werden den folgenden Zeitangaben Anmerkungen beige-fügt.

²⁷⁴ Siehe K. Spahr, *Zum Freundschaftsbündnis zwischen Zisterziensern und Prämonstratensern* (Cist. Chron. 75 (1966) S. 10 ff. mit Fotografie der Urkunde) und J. B. Valvekens, *Actus Confraternitatis inter Ordinem Praemonstratensem et Ordinem Cisterciensem* (Analecta Praemonstratensia 42 (1966) S. 326 ff.).

²⁷⁵ Marilier (wie Anm. 31) Nr. 16 S. 40 f., vgl. auch S. 24.

²⁷⁶ Waquet (wie Anm. 31) Nr. VII S. 14 f.

²⁷⁷ Bernard de Clairvaux (Commission d'histoire de l'ordre de Cîteaux III (1953)) S. 232.

Im Blick auf die zweite Position, auf Cluny, ist festzuhalten, daß eine Verbrüderung mit den Cisterciensern nicht erst 1184 (in den Statuta des Generalkapitels) bezeugt ist, worauf man sich in der Literatur beruft,²⁷⁸ sondern daß Bernard von Clairvaux vor 1153 unbeschadet der cisterciensisch-cluniacensischen Kontroverse dem Abt Petrus Venerabilis von Cluny das Gedächtnis der Lebenden und Verstorbenen Clunys bei den Cisterciensern versichert hat.²⁷⁹ Bemerkenswert erscheint hierbei, daß Bernard eine solche Versicherung im Namen des Konvents von Cîteaux, nicht etwa auf einen Generalkapitelsbeschuß gestützt, geben konnte.²⁸⁰

Die dritte, die Kartäuser betreffende Nennung wird durch ein gemeinsames Gedächtnis von Cisterciensern und Kartäuern brieflich bezeugt, das vor Bernards Aufenthalt in der Grande Chartreuse²⁸¹ und erst recht vor dem Beschluß des Generalkapitels von 1192²⁸² entstanden ist, nämlich bereits nach dem 6. 10. 1101, im Anschluß an den Tod Brunos, des Gründers der Kartäuser, in La Torre di Calabria.²⁸³

Für Montecassino, die vierte Position, ist als frühester Kontakt mit den Cisterciensern die Aktivität Bernards von Clairvaux bekannt, der 1137 mit Lothar von Supplinburg in die gestörte Abtwahl des Klosters eingriff und bei dieser Gelegenheit im Kapitelssaal von Montecassino selbst den Mönchen eine Ansprache halten konnte.²⁸⁴

Was S. Bénigne de Dijon, an fünfter Stelle der Gruppe, angeht, die älteste und berühmteste und mächtigste Nachbargemeinschaft von Cîteaux, so haben wir wie im Blick auf Molesme davon auszugehen, daß zwischen den Mönchen von Cîteaux und jenen von Dijon eine ursprüngliche Gemeinschaft seit der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert bestanden habe,²⁸⁵ und wir wissen, daß schon 1113, als Bernard mit seinen Gefährten in Cîteaux Mönch wurde, engste Beziehungen seiner Eltern zur Benignusabtei in Dijon geknüpft waren.²⁸⁶

Wie hier die ersten fünf der vor 1183 mit den Cisterciensern verbrüdereten Gemeinschaften und das vorhin genannte Prémontré – an 16. Stelle der Liste zum Jahr 1142 – beobachtet und zeitlich eingeordnet wurden, so werden die anderen, in dieser Liste erscheinenden Gemeinschaften auf ihren frühesten Kontakt mit den Cisterciensern anhand historischer Zeugnisse zu untersuchen sein. Es muß an dieser Stelle genügen, noch auf die 11. Stelle der Liste, S. Vaast d'Arras, hinzuweisen. Die 1124 zwischen Cîteaux und S.

²⁷⁸ E. Demm, Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert (Histor. Studien 419 (1970) S. 20).

²⁷⁹ G. Constable, The Letters of Peter The Venerable 1 (1967) Nr. 153, S. 373.

²⁸⁰ Siehe unten S. 228, Anm. 296; vgl. J. Leclercq, Deux épîtres de saint Bernard et de son secrétaire (Stud. u. Mitt. d. Ben. Ordens 68 (1957) S. 229 f.).

²⁸¹ Vgl. Bernard (wie Anm. 126) S. 634 u. E. Vacandard, Vie de saint Bernard abbé de Clairvaux 1 (1895) S. 184.

²⁸² Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1192, 10.

²⁸³ Marilier (wie Anm. 31) Nr. 24 S. 51 f.

²⁸⁴ W. Bernhardt, Lothar von Supplinburg (Jbb. d. dt. Gesch.) (1879), S. 757.

²⁸⁵ Marilier (wie Anm. 31) Nr. 39 IX S. 62 f.

²⁸⁶ Vgl. Bernard (wie Anm. 126) S. 26.

Vaast d'Arras abgeschlossene Verbrüderung ist uns urkundlich und mit einer bildlichen Darstellung – beide Äbte mit ihren Klosterkirchen links und rechts der zentralen Madonnenfigur stehend – überliefert.²⁸⁷ Und für die Zeit um 1161 ist uns nochmals ein enger Kontakt zwischen Cîteaux und dem Bischof von Arras bezeugt.²⁸⁸

Die eben mitgeteilten Beobachtungen mögen veranschaulichen, wie sich seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts eine Gedächtnisgemeinschaft der Cistercienser mit nicht-cisterciensischen Gemeinschaften entwickelt hat. Die Cistercienser orientierten sich dabei an den damals berühmtesten Gemeinschaften Montecassino und Cluny, an den damals zu größtem Ruhm aufsteigenden Gemeinschaften der Kartäuser und Augustinerchorherren und Prämonstratenser und an damals mächtigen Gemeinschaften der nächsten Umgebung wie S. Bénigne de Dijon und S. Pierre de Chalon-s.-Saône (6. Stelle der Liste). Was wir noch nicht sagen können, ist, wann sich diese Gemeinsamkeit in einer für alle Cistercen verbindlichen Gedenkliste niederschlagen hat, ob vor oder nach dem Tod Bernards von Clairvaux. Doch war deutlich zu sehen, daß das cisterciensische Gedächtnis von Anfang an wesentlich durch die Aktivität Bernards von Clairvaux mitgeprägt worden ist – ein Beispiel für die Möglichkeiten persönlichen Handelns in einer gegebenen geschichtlichen Struktur.²⁸⁹

Spiegelt die Überlieferung schon in der frühesterkennbaren gemeinsam cisterciensischen Verbrüderungsliste eine erste Phase der Orientierung der Cistercienser an berühmtesten Gemeinschaften und eine zweite der Verbindung der Cistercienser mit gleichzeitig aufstrebenden Gemeinschaften sowie mit solchen, die in der näheren burgundischen Umgebung lagen, wider, so zeigt uns der Vergleich der 14 *commemoraciones*-Listen mit den Statuten der Generalkapitel seit 1183 und 1196 eine dritte Phase in der Entwicklung des cisterciensischen Gedächtnisraumes.

Diese erscheint dadurch gekennzeichnet, daß sie räumlich weit ausgreift – über ganz Europa und bis nach Palästina; daß aber nun die Initiative zur Verbrüderung von außen an den Orden herangetragen und von dessen Generalkapitel wahrgenommen oder nicht wahrgenommen wurde. Das sprechen allein schon die Formulierungen der Statuta aus: *Conceditur, ut beneficiis Ordinis nostri associantur et cum ceteris inscribantur.*²⁹⁰ *Petitio abbatiæ . . . ut associetur inter familiares Ordinis admittitur.*²⁹¹ In dieser dritten, spätesten Phase, zu Beginn des 13. Jahrhunderts, erscheinen die Cistercienser als eine längst etablierte und anerkannte Größe, der zuzuwenden sich zahlreichen Gemeinschaften offensichtlich nahelegte. Gleichzeitig erscheinen

²⁸⁷ Marilier (wie Anm. 31) Nrn. 74–76 S. 83 f.

²⁸⁸ Marilier (wie Anm. 31) Nr. 158 S. 126 f.

²⁸⁹ Deshalb sind in der alphabetischen Liste der Gemeinschaften, die allein in der *commemoratio* von Clairvaux vorkommen, die je bezeugten Beziehungen einer Gemeinschaft zu Bernard vermerkt. Vgl. unten S. 228, Anm. 296.

²⁹⁰ Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1212, 10, vgl. 1214, 34, 1222, 3, 1223, 10, 1225, 9.

²⁹¹ Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1215, 12, vgl. 1226, 11, 1233, 17, 1234, 17.

sie auch schon als eine nach rückwärts gewandte Institution. Offenbar haben sich weder die Cistercienser um Verbrüderung mit den nun aktiven, in die Zukunft weisenden Niederlassungen der Bettelorden in den Städten bemüht, noch interessierten sich Konvente der Bettelorden für eine Aufnahme in die cisterciensische Verbrüderung. Statt dessen wartete der Orden Petitionen herkömmlicher Gemeinschaften um Aufnahme in die cisterciensische Verbrüderung ab und nahm, während die Bettelorden in Europa erfolgreich wurden, Gemeinschaften aus palästinensischen Positionen aus der Zeit Bernards von Clairvaux und der ersten Kreuzzüge in die Verbrüderung auf.²⁹² 1228 und 1236 wurde vom Generalkapitel die Erwähnung des Franciscustages in der Liturgie verfügt,²⁹³ nachdem es fünf Jahre zuvor in den Statuta festgelegt hatte, daß Mönche und Conversen, die zu Dominikanern und Franziskanern „überliefen“, als fugitivi anzusehen seien.²⁹⁴ Erst 1259 hat das Generalkapitel dem Antrag der Franziskaner, der Tag des hl. Franciscus solle im ganzen Cistercienserorden als Fest mit 12 Lektionen und Meßfeier begangen werden, stattgegeben.²⁹⁵

Den Eindruck einer gewissen Rückwendung zur Vergangenheit bestätigt auch ein Blick auf den jeweiligen Eigenstand cisterciensischer commemoraciones-Listen. Von 65 der insgesamt 180 bzw. 173 Gemeinschaften aus 14 Listen, die jeweils nur in einer Cisterce commemoriert wurden, stammen 25, mehr als ein Drittel, aus dem Gedächtnisraum von Clairvaux und dort deutlich an das Wirken Bernards gebunden.²⁹⁶ Ausgesprochen provinziell und

²⁹² Vgl. Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1228, 12 und die Palästina betreffenden Positionen der einzelnen Listen.

²⁹³ Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1228, 2 u. 1236, 1.

²⁹⁴ Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1223, 12; zu den fugitivi vgl. J. Leclercq, Documents sur les „fugitifs“ (Studia Anselmiana 54 (1965) S. 87–145).

²⁹⁵ Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1259, 9.

²⁹⁶ Chancelade (CL I u. II)

Carracedo (CL I u. II) vor 1139 (Bernard (wie Anm. 126) S. 226)
1203 cisterciensisch

Clementpré (CL I u. II) (Bernard (wie Anm. 126) S. 244)

Durham (CL I u. II)

St. Illide (CL I u. II)

Koblenz, St. Castor (CL I u. II) 1147? (Bernard (wie Anm. 126) S. 605)

Lucca, S. Freddiano (CL I u. II) 1137? (Bernard (wie Anm. 126) S. 591)

Mainz, St. Martin (CL I u. II) 1135? (Bernard (wie Anm. 126) S. 587)

1146? (Bernard (wie Anm. 126) S. 603)

S. Maria Maior Silvae (CL I u. II)

Metz, S. Clément (CL II)

Metz, S. Vincent (CL I u. II)

Montiéramey (CL I u. II)

Montier-la-celle (CL I u. II) ca. 1147 (Bernard (wie Anm. 126) S. 240 f.)

Mont-St. Eloi (CL I u. II) ca. 1125 (Bernard (wie Anm. 126) S. 577)

Orléans (Aurillac?) (CL I u. II)

Paris, Ste. Geneviève (CL I u. II) nach 1147 (Bernard (wie Anm. 126)
S. 280 f. u. 608)

Paris, Montmartre (CL I u. II) 1130 (Bernard (wie Anm. 126) S. 222)

1147 (Bernard (wie Anm. 126) S. 606)

lokal bedingt geben sich z. B. die Eigenstände der Listen aus Pairis,²⁹⁷ Herrera²⁹⁸ und Alcobaça²⁹⁹ zu erkennen. Die 7 Positionen, die innerhalb der 14 untersuchten Listen allein derjenigen von Cîteaux eigen sind, weisen ins 12. Jahrhundert zurück.³⁰⁰

Zugleich wird aus den 14 Listen für die 3. Phase der Bildung eines cisterciensischen Gedächtnisraumes sichtbar, daß die auf den Generalkapiteln regulierten Verbrüderungen im Orden zu einer wirklichkeitsfernen Formel erstarrten. Man sieht dies an der viele Mißverständnisse und Verballhornungen enthaltenden Abschreibeweise der commemorationes-Listen.³⁰¹ Man

Périgueux, S. Front	(CL I u. II)	ca. 1120? (Bernard (wie Anm. 126) S. 575) 1145? (Bernard (wie Anm. 126) S. 601)
Reims, S. Remi	(CL I u. II)	
Sclewich, S. Michael	(CL I u. II)	
Soissons, S. Crépin	(CL I u. II)	
Soissons, S. Médard	(CL I u. II)	1130 (Bernard (wie Anm. 126) S. 580)
Toul, St. Etienne	(CL I u. II)	
Toul, St. Evre	(CL II)	ca. 1140 (Bernard (wie Anm. 126) S. 228)
Trogormacensium	(CL I u. II)	
²⁹⁷ Crutalensium		
Epinal, S. Goéric		
Etival, S. Pierre		
S. Jean-des-Prés		
Mertlach		
Metz, S. Symphorien		
S. Mihiel		
Moyenmoutier		
Senones		
Sirath – für Irac (Hirache oder Iranzu) verschrieben?		
Tonnerre, S. Michel		
St. Urbain		
²⁹⁸ S. Pé de Génères		
Tyrascensium		
²⁹⁹ Armita domni Roberti		
Balneorum		
Coimbra, St. Maria u. Georg		
La Junquera		
S. Justus de tribulis altis		
Lissabon, S. Vincencius		
ecclesia Momensis		
Randufensium		
Santiago de Compostela, S. Martin		
Villa Cova		
³⁰⁰ Auxerre, S. Germain		
Blois, N.-D.		
Cappenberg		
S. Johannes, Kanoniker		
Langres		
Mons Maurilionis		
Séez		
³⁰¹ Vgl. z. B.:		
statt St. Albans: s. Allimi in Anglia (SL)		
statt St. Cuthlac: s. Gillaci (CM), de Cullatio (SL, SP), S. Eustachii (Statuta 1196, 62)		

sieht es auch daran, daß die Listen durchaus nicht immer an den vorgesehenen Stellen des cisterciensischen Martyrologs zum 11. Januar und 20. November erscheinen, vielmehr sogar in anderen Contexten als dem des Martyrologs³⁰² oder die Liste verbrüderter Personen zum 11. Januar und verbrüderter Gemeinschaften zum 20. November zu einer Liste zusammenziehend.³⁰³ Für diese Distanz zwischen cisterciensischen Vorschriften und cisterciensischer Praxis sagt die Bestimmung des Generalkapitels von 1196 aus, nach der nur die sechs in der Kopfformel einer Liste genannten Gemeinschaften spiritualiter zu erwähnen waren,³⁰⁴ noch deutlicher die späte Interlinearbemerkung der Liste von Pairis, die nach der Nennung der zum 11. Januar commemorierten Personen und vor der Liste der zum 20. November zu erwähnenden Gemeinschaften angab: *Hic cesset lector legere*.³⁰⁵

Stellen wir die cisterciensischen commemorationes-Listen in den Gesamtzusammenhang der Entwicklung des mittelalterlichen Totengedächtnisses, so tauchen wesentliche Fragen auf. Wie kommt es, daß das cisterciensische Totengedächtnis die pauschale Form von Listen erhielt, während cisterciensische Necrologien, wie man weiß,³⁰⁶ spärlich überliefert sind und nach Umfang und Inhalt den Vergleich mit Necrologien cluniacensischer Klöster aus dem 12. Jahrhundert garnicht zulassen?³⁰⁷

Die cisterciensischen Necrologien sind so klein, weil sie nicht die eigenen Mönche zu ihren Todestagen aufnehmen. Das Gedächtnis an diese ist, wie gesagt, pauschal in den commemorationes zum 11. Januar und 20. November³⁰⁸ enthalten. Sie verzeichnen nur die größten Freunde und Wohltäter des Ordens zu ihren Todestagen.³⁰⁹ Nach der bisherigen Praxis mittelalter-

statt Blois, S. Laumer: s. laucmari blesiensis (PA), s. laonomari bresiensis (AC)
statt Autun: enduensis (SL)

statt (wahrscheinlich) Prag: p̄dinensis (PA)

statt Sessena: Saxesseue (CI), serene (CL II), saxone (TD), sereve (CD),
sexenne (SL)

statt Brauweiler: uuillibrulensium (HE), uillibrumensium (AL)

statt Waltham: de Waltari (PA), de gualteran (MA)

statt Stephanie abbatisse s. marie magne in Jerusalem:

theophanie abbatisse s. magne in Jerusalem (SL)

³⁰² So in CL I, CL II, HE, AL, SL.

³⁰³ So in CM, TD, PA, AL, SP.

³⁰⁴ Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1196, 62.

³⁰⁵ Siehe oben S. 193.

³⁰⁶ Siehe oben S. 188, Anm. 3.

³⁰⁷ Vgl. gegenüber den ca. 10 000 Namen des Necrologs aus Marcigny-sur-Loire (G. Schnürer, Das Necrologium des Cluniacenser-Priorates Münchenwiler (Villars-les-Moines) – Collectanea Friburgensia NF 10 1909) aus dem 12. Jahrhundert die gut 200 Namen des Necrologs von Cîteaux (Rec. Hist. Fr., Obituaires 6 (1965) S. 611–622) aus dem 13. Jahrhundert, die Nachträge bis zum 17. Jahrhundert eingeschlossen.

³⁰⁸ Guignard (wie Anm. 4) S. 308 u. 393).

³⁰⁹ Nicht einmal 50 Personen erhielten auf den Generalkapiteln zwischen 1152 und 1200 ein Totengedächtnis. Hier die Belegstellen: Canivez, Statuta (wie Anm. 25) 1152, 8 (mehrere Personen), 1156, 34, 1159, 7, 1177, 40, 1183, 1, 1183, 19 (5 Pers.), 1183, 21 (3 Pers.), 1184, 20, 1185, 22, 1185, 26, 1187, 9 (mehrere Pers.), 1187, 12,

lichen Totengedächtnisses bedeutete es etwas Neues, daß die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft nicht mehr namentlich wie in den Namenlisten karolingischer Zeit und in den Necrologien der mittelalterlichen Jahrhunderte zu ihren Todestagen³¹⁰ aufgeschrieben wurden. Darüber waren noch 1180 viele Mönche in den Cistercen beunruhigt und suchten bei anderen geistlichen Gemeinschaften ein individuelles Gedächtnis zu erlangen.³¹¹ So kommt es, daß cisterciensische Necrologien zu kurzen Reihen von Anniversarien schrumpften, die man einigen besonderen Wohltätern zugesichert hatte.³¹² In der Forschung hat man hier eine Spiegelung der rigorosen Armutsforderung der Orden des 12. Jahrhunderts sehen wollen, die mit der Beschränkung der familiares-Anniversarien die mit diesen verbundenen Zulagen zur Verpflegung der Mönche begrenzte.³¹³ Dieser Schluß erscheint aber als Kurzschuß, wenn man sich daran erinnert, welche Praxis mit dem vorcisterciensischen, vorab dem cluniacensischen Totengedächtnis, das die eigenen Mönche ins Necrolog aufnahm, verbunden war. In aller Klarheit sind wir darüber durch Bernards von Clairvaux Partner, den Abt Petrus Venerabilis von Cluny, im Bild.

Gedachte man in Cluny und seinen Klöstern zu einem Tag namentlich 50 verstorbener Mönche, die in Cluny ihre Profeß abgelegt hatten und an diesem Tag, an dem sich ihr Todesdatum jährte, ihr Jahrtagsgedächtnis erhielten, so bedeutete das, daß an diesem Tag die 50 freigewordenen Essensrationen zum Gedächtnis der Verstorbenen an 50 Arme gegeben wurden. Petrus Venerabilis schrieb zu diesem Zusammenhang zwischen Totengedächtnis der eigenen Mönche und Armenspeisung, Cluny sei in Gefahr, daß die Verstorbenen die Lebenden ausrotteten, kein Kloster könne es sich wirtschaftlich leisten, diesen überkommenen Zusammenhang von Totengedächtnis und Armenspeisung auf Dauer aufrechtzuerhalten.³¹⁴ Nach Ausweis der cluniacensischen Necrologien standen im 12. Jahrhundert gut 300 lebenden Mönchen etwa 10 000 verstorbene Cluniacenser gegenüber.³¹⁵ Dazu ist zu beachten, daß mit dem Anniversar eines Abtes oder besonderen Wohltäters mehrere, z. B. mit dem Anniversar der Mutter des Petrus Venerabilis, 12 Armenspeisungen verbunden waren.³¹⁶ Das heißt, daß im 12. Jahrhundert in Cluny und in vielen seiner Klöster während eines Jahres eine fünf-

1192, 8, 1193, 5 (2 Pers.), 1193, 7 (5 Pers.), 1193, 8 (2 Pers.), 1194, 2, 1195, 3 (5 Pers.), 1195, 38, 1196, 66.

³¹⁰ K. Schmid u. J. Wollasch, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters (Frühmittelalterliche Studien 1 (1967) S. 365 ff.).

³¹¹ Wie Anm. 98.

³¹² Siehe oben S. 230, Anm. 307 zum Necrolog von Cîteaux.

³¹³ So Ch. Dereine, L'obituaire primitif de l'ordre de Grandmont (Bull. de la Soc. archéol. et histor. du Limousin 87 (1960) S. 326).

³¹⁴ Dispositio rei familiaris Cluniacensis facta a domno Petro abbate: A. Bernard et A. Bruel, Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny 5 (1894) Nr. 4132 bes. S. 478 f.

³¹⁵ J. Wollasch, Ein cluniacensisches Totenbuch aus der Zeit Abt Hugos von Cluny (Frühmittelalterliche Studien 1 (1967) S. 434).

³¹⁶ Constable (wie Anm. 279) S. 153 Nr. 52, vgl. auch ebda. den Brief Nr. 53.

stellige Zahl von Armenspeisungen im Zusammenhang mit dem Totengedächtnis ausgegeben wurde, andere Armenspeisungen, wie sie in den cluniacensischen *Consuetudines* vorgesehen sind,³¹⁷ hier garnicht mitgezählt.

Diese bis heute noch nicht genügend erforschte und adaequat eingeschätzte Sozialleistung mönchischen, besonders cluniacensischen Totengedächtnisses fiel also, weil sie an die in den *Necrologien* fixierten individuellen Todestage gebunden war, im pauschalen Totengedächtnis der Cistercienser weg. Während die Cluniacenser unter Petrus Venerabilis ihre am Totengedächtnis haftenden Sozialleistungen aufgrund wirtschaftlichen Niederganges in Cluny mit dem Totengedächtnis selbst reduzierten,³¹⁸ haben die Cistercienser garnicht erst damit begonnen, ein solches Totengedächtnis mit solchen sozialen Leistungen einzuführen. Sie begnügten sich damit, für alle Toten des Ordens an einem Tag „symbolisch“ drei *prae bendae* (Essensrationen für Mönche) an Arme zu geben.³¹⁹

Noch läßt sich dieser Befund eines Rückganges nicht zuverlässig ins Gesamt der cisterciensischen Wirtschaftsverfassung einordnen, zumal, da die Erforschung der Conversenfrage noch ganz und gar im Fluß ist.³²⁰ Aber man sieht an dieser Stelle, daß man für eine umfassende Darstellung auch der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse seit der Hälfte des 12. Jahrhunderts bis ins 13. Jahrhundert ohne die Ergebnisse der Erforschung des Totengedächtnisses nicht wird auskommen können. Die Vermutung, die Cistercienser hätten bald nach ihrem kometenhaften Aufstieg nicht mehr alle Erwartungen, die sich an sie richteten, erfüllt, wird schon von denjenigen Cisterciensern selbst bestätigt, die im ausgehenden 12. Jahrhundert in anderen als in cisterciensischen Klöstern ein ihnen individuell gewidmetes Totengedächtnis suchten.³²¹ Nach 1200, als die gesellschaftliche Entwicklung immer entschiedener in die Städte drängte, wo wir ja auch neue orthodoxe (franziskanische, dominikanische) und ketzerische Bewegungen antreffen, dürfte es den Cisterciensern angesichts ihrer Verwurzelung auf dem Land schwer gefallen sein, die eigenen Perspektiven, wie sie in den cisterciensischen *commemoraciones*-Listen jener Zeit sichtbar wurden, zu übergreifen und Anschluß an die Kräfte städtischen Lebens zu finden.

³¹⁷ Vgl. z. B. allein schon die Angaben bei Bernard in den Kapiteln *De Hospitalio* und *De Officio Eleemosynarii* in M. Herrgott, *Vetus Disciplina Monastica* (1727) S. 152 ff. u. 157 ff. u. Udalrich III, 11 (Migne, P.L. 149, col. 659 f.).

³¹⁸ Zur Reduktion vgl. J. Wollasch (wie Anm. 315), zum wirtschaftlichen Niedergang G. Duby, *Economie domaniale et économie monétaire. Le budget de l'abbaye de Cluny entre 1085 et 1115* (*Annales. Economies. Sociétés. Civilisations* 7, 1952).

³¹⁹ Vgl. Canivez, *Statuta* (wie Anm. 25) 1185, 13, zu den einschlägigen Bestimmungen des *liber usum* in seinen verschiedenen Fassungen vgl. B. Schneider, *Cîteaux und die benediktinische Tradition* (*Anal. S. O. Cist.* 17 (1961) S. 93 f. u. S. 93 Anm. 1).

³²⁰ Vgl. H. Jakobs, *Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien* (*Kölner Histor. Abh.* 16 (1968) S. 41 Anm. 11).

³²¹ Siehe oben S. 210, Anm. 98.

Korrekturnachtrag: Auf eine weitere *Commemoraciones*-Liste, aus dem flandrischen Cistercienserinnenkloster Flines, stieß ich nach Abschluß des Ms. Sie ist gedruckt bei E. Hautcoeur, *Cartulaire de l'abbaye de Flines* 1 (1873), S. 401 f.

Die Verhandlungen über die Berufung Ferdinand Christian Baur nach Berlin und Halle*

Von Horton Harris

Im Nachlaß Ferdinand Christian Baur¹ befindet sich ein an vielen Stellen schwer entzifferbares Konzept eines Briefes, den Baur im Spätsommer des Jahres 1836 an Tholuck geschrieben hatte. Aus diesem hat Wilhelm Lang in seiner Abhandlung über Strauß und Baur² einige Auszüge veröffentlicht;³ den Brief Tholucks dagegen, der diese Erwiderung Baur hervorgerufen hatte, kannte Lang nicht. Dieser wurde jedoch 30 Jahre vor Langs Abhandlung von Leopold Witte in seiner Biographie über Tholuck⁴ veröffentlicht. Aber Witte wiederum kannte den Brief Baur nicht; er wußte nur, daß Baur den Brief Tholucks beantwortet hatte. Zwar ist der eigentliche Brief Baur verloren gegangen, aber das Konzept ist uns noch erhalten.

In vorliegender Abhandlung sind diese beiden Briefe – Tholucks Brief und Baur Erwiderung – zum ersten Mal zusammengestellt. Ihr Inhalt bezieht sich auf die Möglichkeit einer Berufung Baur nach Halle im Jahre 1836. Es war jedoch nicht das erste Mal, daß Baur für eine Berufung an eine preußische Universität im Gespräch war; zwei Jahre davor war er schon für den durch Schleiermachers Tod in Berlin vakanten Lehrstuhl in Betracht gekommen. Von diesen beiden Berufungsverhandlungen hat die Baur-Forschung bis jetzt sehr wenig ans Licht gebracht. So liegen diese wichtigen Ereignisse im Leben Baur nahezu im Dunkeln; sie treten auch bei Lang nur am Rande in Erscheinung.

Diese Abhandlung will nun das zerstreute Material zusammentragen und auswerten. Es wäre sehr interessant gewesen, die entsprechenden Akten der Verhandlungen in Halle einzusehen, aber sie sind im dortigen Archiv leider nicht mehr erhalten.

I. Die Verhandlungen über die Berufung Baur nach Berlin

Der Tod Schleiermachers am 12. Februar 1834 bedeutete für die Berliner theologische Fakultät einen schweren Verlust. Die Frage eines Nachfolgers war von höchster Wichtigkeit. Die Sache erwies sich um so schwieriger, als

* Für Hilfe beim Entziffern der Handschrift und Formulieren des Textes danke ich den Herren Hans-Martin Niedermeyer, Prof. Adolf Rapp, Bibliotheksrat Dr. F. Seck, Prof. Dr. F. Hildebrandt und Ulrich Laepple.

¹ Der Nachlaß liegt in der Tübinger Universitätsbibliothek unter der Signatur Md 750.

² Preußische Jahrbücher 160, 1915, S. 474–504; 161, 1915, S. 123–144.

³ A.a.O. 160, S. 494–497.

⁴ Das Leben Tholucks, Bielefeld und Leipzig, 1884/86.

Schleiermacher nicht nur als akademischer Lehrer, sondern auch als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche Berühmtheit erlangt hatte. Diese beiden Ämter in einer Person wieder zu vereinigen, erschien praktisch unmöglich.

Die Vorverhandlungen für die Wiederbesetzung lagen in den Händen des Geh. Oberregierungsrats Johannes Schulze⁵, der rechten Hand des Ministers Altenstein.⁶ Im Jahre 1821 hatte er bei einer Reise nach Holstein den Erweckungsprediger Claus Harms⁷ gehört, der durch „die Gewalt seines religiösen Gefühls, die Lebendigkeit seines Vortrags, die Naivität seiner rednerischen Wendungen und den Reichtum seiner Sprache“⁸ großen Eindruck auf ihn gemacht hatte, obgleich ihm seine dogmatischen Ansichten bedenklich erschienen. Auf derselben Reise hatte er auch den jungen Theologen August Twesten,⁹ damals Professor der Theologie in Kiel, kennengelernt und den Wunsch geäußert, daß dieser „ganz vorzügliche Lehrer“ einmal für eine preußische Universität gewonnen werden sollte. Zur Zeit dieser Reise (1821) war Baur am Seminar in Blaubeuren Professor und in Preußen noch unbekannt.

Nach dem Tode Schleiermachers bestand die Berliner theologische Fakultät aus den vier ordentlichen Professoren Hengstenberg¹⁰ (Altes Testament), Marheinecke¹¹ (Dogmatik), F. Strauß¹² (Neues Testament) und Neander¹³ (Kirchengeschichte). Diese konnten sich über den Nachfolger jedoch nicht einigen. Hengstenberg, Marheinecke und Strauß schlugen Hermann Olshausen¹⁴ aus Königsberg vor, während sich Neander für Twesten entschieden hatte, weil er „wahrhafte nüchterne wie innige evangelische Frömmigkeit, treue und aufrichtige Anhänglichkeit an das Prinzip der evangelischen Kirche mit einem vielseitig gebildeten, freien von aller einseitigen Parteilichkeit entfremdeten wissenschaftlichen Geist“¹⁵ verbinde.

Unter diesen Umständen dachte Schulze, der seit 1821 mehr und mehr Hegelianer geworden und deshalb für Baur eingenommen war, an die Mög-

⁵ Johannes Schulze (1786–1869), Geheimer Oberregierungsrat im Preussischen Kultusministerium von 1818–1859. Über ihn siehe Conrad Varrentrapp: „Johannes Schulze und das höhere preussische Unterrichtswesen in seiner Zeit“, Leipzig, 1889.

⁶ Karl Freiherr von Altenstein (1770–1840), seit 1817 Minister für geistliche Erziehungs- und Schulsachen im preussischen Kultusministerium.

⁷ (1778–1855), berühmt durch seine gegen den Rationalismus gerichteten 95 Thesen von 1817.

⁸ Varrentrapp a.a.O. 483.

⁹ (1789–1876), seit 1814 Professor der Theologie in Kiel; über ihn siehe C. F. G. Heinrici, D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, Berlin, 1889.

¹⁰ Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869), seit 1828 o. Professor für AT in Berlin; Herausg. der streng konservativen Ev. Kirchenztg.

¹¹ Philipp Konrad Marheinecke (1780–1846); 1807 o. Prof. in Heidelberg, 1811 in Berlin; war der klassische Vertreter der hegelschen Orthodoxie an der Berliner Fakultät.

¹² Gerhard Friedrich Abraham Strauß, 1786–1863; seit 1822 Prof. der praktischen Theologie in Berlin und Hof- und Domprediger.

¹³ August Neander (1789–1850); berühmter Kirchengeschichtler, von 1813 an o. Prof. in Berlin.

¹⁴ Hermann Olshausen (1796–1839); Prof. für NT in Königsberg.

¹⁵ Varrentrapp, a.a.O. 483.

lichkeit, diesen zu berufen, obwohl er wohl wußte, daß von seiten der pietistischen Partei entschieden Widerstand zu erwarten wäre, wenn Baur vorgeschlagen würde. Er hat sich daher einen Kompromiß ausgedacht, mit welchem er Baur's Berufung zu erreichen hoffte. Baur sollte für den vakanten Lehrstuhl Schleiermachers vorgeschlagen und Harms – um die Oppositionspartei zu beschwichtigen – als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche angestellt werden. Auch Altenstein war mit diesem Vorschlag einverstanden und wandte sich sofort an Harms. Dieser konnte sich jedoch nicht dazu entschließen, seine Wirksamkeit in der geliebten Heimat aufzugeben. Selbst unter der Voraussetzung, daß Harms dazu willig gewesen wäre, ist es unwahrscheinlich, daß Schulze's Vorschlag hätte wirklich durchgeführt werden können; denn „geheime Einflüsterungen und Proteste“¹⁶ hinderten Altenstein daran, den Plan auszuführen.

Die Nachricht, daß Baur für diesen Lehrstuhl in Berlin in Betracht stehe, erhielt dieser von seinem Freund Grüneisen¹⁷ in einem Brief vom 2. August:

„Wenn mit Twesten, der zum zweiten Mal gerufen wird, keine Einigung zustande kommt, so scheint es, wird man an Baur denken oder Nitzsch'. Dieser gute Gedanke des Berliner Ministeriums, Ihnen die Stelle, die doch in der theologischen Welt für die höchste angesehen werden muß, anzubieten, hat mich über alle Maßen erfreut . . .“¹⁸

Da der Plan Schulze's sich als undurchführbar erwiesen hatte und für Schulze Twesten angenehmer war als Olshausen, bemühte er sich, Twesten zu überreden. Dies gelang ihm auch, so daß dieser am 29. August die Aufforderung zu einer Professur für Dogmatik und neutestamentliche Exegese bekam. Diese Verhandlungen müssen erledigt gewesen sein, bevor Schulze nach Süddeutschland reiste, um die dortigen Universitäten und die an ihnen Lehrenden kennen zu lernen. Der folgende Brief von Baur an seinen Freund Heyd beschreibt Schulze's Besuch in Tübingen:

Tübingen, 20. August 1834

An demselben Tag, an welchem Du von hier abreistest, besuchte mich der Geh. Oberregierungsrat Schulze von Berlin auf einer Reise, bei welcher er hauptsächlich den Zweck zu haben schien, Universitäten und Universitätslehrer kennen zu lernen. Er schien sich für mich zu interessieren, besuchte eine meiner Vorlesungen und gab im allgemeinen zu verstehen (ausdrücklich sagte er nichts), daß er, wenn er mich einmal auf einer der preußischen Universitäten, die zunächst unter seiner Leitung stehen, brauchen könne, an mich denken werde. Um dieselbe Zeit erfuhr ich, daß in Berlin wirklich bei der Besetzung der noch vakanten theologischen Lehrstelle auch von mir die Rede sei, daß aber aufs Neue mit Twesten unterhandelt werde. Ich schreibe Dir dies bloß, damit Du, wenn Du etwa davon reden hörst, weißt, wie es sich damit verhält. Ich warte ruhig ab, was etwa an der Sache ist, doch freut es mich, daß man auswärts bei einer solchen Veranlassung mich wenigstens nennen zu dürfen glaubt, und man hat öfters solche Ermunterung nötig, je weniger man bei uns auch nur einer humanen Behandlung sich zu erfreuen hat.¹⁹

¹⁶ A.a.O. 483.

¹⁷ Karl Grüneisen (1802–78), einer der einflußreichsten Kirchenmänner Württembergs im 19. Jahrhundert.

¹⁸ Im Nachlaß Baur's Md 750, I, 7. ¹⁹ Baur an Heyd, 20. 8. 34, Md 750, II, 6.

Baur wußte in diesem Brief also noch nicht, daß er für die Nachfolge Schleiermachers bereits abgelehnt war; und Schulze konnte dies Baur gegenüber nicht äußern, da Twesten noch nicht benachrichtigt war (dies geschah erst am 29. August).

Peter C. Hodgson scheint anzunehmen, daß diese Berufung verhindert wurde, weil Baur unter dem Verdacht gestanden habe, mit D. F. Strauß befreundet zu sein.²⁰ Dies ist jedoch nicht denkbar, da Strauß erst nach dem Erscheinen seines „Leben Jesu“ (1835) berüchtigt wurde.

II. Die Verhandlungen über die Berufung Baur's nach Halle

Am Anfang des 18. Jahrhunderts war die fast völlig vom Rationalismus beherrschte Stadt Halle infolge der Arbeit August Hermann Franckes ein Zentrum des Pietismus in Deutschland geworden, so daß das Sprichwort in Umlauf kam: *Halam tendis aut pietista / aut atheista paulo reversurus*.²¹ Aber im Verlauf des Jahrhunderts nahm der Rationalismus wieder zu. Von der Wolffschen Philosophie bekämpft, hat der Pietismus langsam an Kraft verloren; dafür wurde die Stadt durch den Einfluß Baumgartens²² und Semlers²³ nochmals eine feste Burg der Rationalisten.

Im Jahre 1810 wurden Gesenius²⁴ und Wegscheider²⁵ nach Halle berufen. Die folgenden 15 Jahre bis zum Auftreten Tholucks in Halle ergoß sich ihr skeptischer und spottender Geist nahezu ohne Widerspruch auf die Studenten, so daß die Hallische Fakultät als „der wissenschaftliche Herd des Rationalismus“²⁶ bezeichnet werden konnte. Um diesem Geist entgegenzuwirken, wurde der junge Berliner Dozent Tholuck²⁷ als Professor für Neues Testament vorgeschlagen. Schon seine Erwähnung in diesem Zusammenhang hat den Protest der ganzen Fakultät hervorgerufen, da ihr kritische Äußerungen Tholucks gegenüber dem Hallischen Rationalismus bekannt waren. Tholuck konnte die Gemüter durch eine freundliche Erklärung jedoch wieder beruhigen; daß aber viele Schwierigkeiten auf ihn warten würden, dessen war er gewiß.

Im Frühjahr 1836 wurde er von der Berliner Fakultät verabschiedet. Bei der Schlußfeier gab ihm Hegel die bekannten Worte mit auf den Weg: „Gehen Sie hin und bringen sie ein Preat dem alten Hallischen Rationalis-

²⁰ „The possibility of a call (to Berlin) is indicated in a letter to Heyd, but already Baur's associations with Strauss had gained him a bad reputation in ecclesiastical circles in Prussia.“ (Peter C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology. A Study of Ferdinand Christian Baur*, New York, 1966, S. 17).

²¹ Witte, a.a.O. II, 9.

²² Sigmund Jakob Baumgarten (1706–57), seit 1734 o. Prof. an der theologischen Fakultät in Halle.

²³ Johann Salomo Semler (1725–91) war Schüler von Baumgarten, seit 1753 o. Prof. in Halle.

²⁴ Wilhelm Gesenius (1786–1842), der gefeierte Hebraist und rationalistisch gesinnter Kollege Wegscheiders.

²⁵ Julius August Wegscheider (1771–1849), war rationalistischer Theologe; seine Dogmatik, die berühmten „*Institutiones theologiae christianae dogmaticae*“ (1815) erlebten bis 1844 8 Auflagen.

²⁶ Witte I, 412.

mus“.²⁸ Das hat Tholuck getan, und zwar so, daß innerhalb von einigen Jahren durch seine wissenschaftliche Genialität die Kraft des Rationalismus vermindert und schließlich gebrochen wurde. Aber dies ging nicht ohne schwere Kämpfe ab.

Die theologische Fakultät bestand am Anfang der dreißiger Jahre aus den sechs ordentlichen Professoren Gesenius (Altes Testament), Tholuck (Neues Testament), Thilo²⁹ (Kirchengeschichte), Fritzsche³⁰ und Wegscheider (beide Dogmatik und Ethik) und Ullmann³¹ (Dogmatik und Kirchengeschichte). Mit Ullmann verstand sich Tholuck gut, während Thilo zwischen Pietismus und Rationalismus schwankte und Tholuck wie auch Gesenius gegenüber gleichermaßen freundlich gesinnt war, aber im allgemeinen für keine Seite Partei nahm. Zwischen Gesenius, Fritzsche und Wegscheider einerseits und Tholuck andererseits gab es jedoch große Spannungen, ja harte Auseinandersetzungen.

Im Frühjahr 1836 legte Ullmann sein Amt in Halle nieder, um in seine badische Heimat, nach Heidelberg, zurückzukehren. Damit schien für Baur die Möglichkeit gegeben zu sein, an der damals größten theologischen Fakultät Deutschlands eine Professur zu erhalten. Dies verursachte erneute Auseinandersetzungen.

Der Preußische Minister Altenstein war fest entschlossen, Baur zu berufen. Auch Wegscheider, Gesenius und Fritzsche nahmen entschieden Partei für ihn; hätten sie sich erfolgreich durchgesetzt, dann wäre Tholuck isoliert gewesen und in eine schwierige Lage versetzt worden. „Ich würde die härteste Stellung bekommen, die denkbar ist“, schrieb er an Hengstenberg, „und wenn ich zu allen anderen Gegnern auch noch diesen bekommen soll, dann erliege ich.“³² So war es für Tholuck überaus wichtig, einen ihm wohlgesonnenen Kollegen zu bekommen, der ihn gegen Wegscheider, Gesenius und Fritzsche unterstützen würde. Deshalb setzte er sich mit seiner ganzen Kraft ein, um die Berufung Baur zu verhindern.

Im Maiheft der Evangelischen Kirchenzeitung des Jahres 1836 erschien ein Artikel über Strauß und Baur mit dem Titel „Die Zukunft unserer Theologie“, in welchem der erste Teil von Strauß handelte, während der zweite einen scharfen Angriff auf Baur enthielt. Ob dieser Artikel aufgrund der Berufungsmöglichkeit Baur abgefaßt wurde, um seinem Ruf zu schaden,

²⁷ Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877), war einer der einflußreichsten und bedeutendsten Theologen der Erweckungsbewegung; er hatte eine Begeisterung für die orientalischen Sprachen; 1820 wurde er gegen Schleiermachers Willen Privatdozent an der Universität Berlin, 1823 dort a.o. Professor; seit 1826 o. Prof. in Halle.

²⁸ Witte I, 451.

²⁹ Johann Karl Thilo (1794–1853), seit 1822 Prof. für Kirchengeschichte.

³⁰ Christian Friedrich Fritzsche (1776–1850), seit 1830 o. Prof.; sein Sohn, K. F. Fritzsche, (1800–46) in Rostock, hat eine bittere Streitschrift gegen Tholuck gerichtet.

³¹ Karl Ullmann (1796–1865), einer der Führer der Vermittlungstheologie und Mitbegründer der „Theologischen Studien und Kritiken“. 1826 o. Prof. in Heidelberg, 1829–36 in Halle.

³² Witte, a.a.O. II, 380.

ist unklar. Für Baur hätte er allerdings nicht zu einer ungünstigeren Zeit kommen können. Er schadete ihm um so mehr, als er ihn in Verbindung mit seinem berichtigten Schüler Strauß brachte.

„Was Professor Baur betrifft, so ist derselbe schon bisher als ein zwar talentvoller und gründlicher, aber auch sehr skeptischer Forscher bekannt gewesen. Von ihm ist soeben eine Schrift erschienen: die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht, Stuttgart 1835, in welcher eine Willkür des Skeptizismus hervortritt, die in der Tat nur mit der von Strauß verglichen werden kann. Dabei geht durch das ganze Werk eine bittere und gereizte Stimmung gegen alle diejenigen, welche der skeptischen Kritik feindlich entgegenreten, die man sich kaum anders als aus einer Beziehung auf den Vorgang mit dem ihm befreundeten Dr. Strauß erklären kann. Die beiden Briefe an den Timotheus und der an Titus werden in dieser Schrift als *ein Machwerk des 2. Jahrhunderts* dargestellt mit einer Willkür und Dreistigkeit der Kritik, die man von einem sonst so besonnenen Manne nicht erwarten sollte.“³³

Der Artikel fuhr fort, Baur habe auch dem ersten Brief des Petrus, dem Markusevangelium, dem Philipperbrief und den Briefen des Ignatius die Echtheit abgesprochen. Man müsse daher wohl annehmen, daß er auch die Echtheit des Johannesevangeliums aufgebe:

„Nach dieser Schrift über die Pastoralbriefe müssen wir in der Tat glauben, daß Herr Baur bereits die geschichtliche Autorität des Evangelii Johannis, ebenso wie Strauß, über Bord geworfen hat.“³⁴

Baur sah sich nun vor die Entscheidung gestellt, ob er den Artikel beantworten solle oder nicht. Wenn er die Beschuldigungen nicht zurückwies, würde allgemein angenommen, daß diese Anklage zurecht bestünde und der Wahrheit entspräche. Auf der anderen Seite mochte eine Erwiderung noch mehr Staub aufwirbeln. Baur erwog daher die Sache sehr sorgsam und entschied sich schließlich für eine Antwort, denn wie er an seinen Bruder schrieb, würde eine bessere Gelegenheit wohl nicht wieder kommen:

„Als ich gerade neben dem laufenden Geschäft, das ich mit der zweiten Ausgabe meiner Möhlerschen Schrift³⁵ habe, einen Aufsatz über den Römerbrief für das dritte Heft der Zeitschrift [Tübinger Zeitschrift für Theologie], das gegenwärtig gedruckt wird, vollendet hatte, kam mir das Maiheft der Evangelischen Kirchenzeitung mit dem schändlichen Angriff zu, der in demselben auf mich gemacht worden ist. Da ich schon vorher erfahren hatte, daß man in Berlin mir gerne die durch Ullmann vakant gewordene Stelle in Halle anbieten würde, wenn nicht die Partei der Evangelischen Kirchenzeitung den Minister aufs Neue gegen mich eingenommen hätte, so durchschaute ich diese neue Intrigue sogleich und entschloß mich daher, um so mehr auf diesen Artikel zu antworten. Ich weiß wohl, in welches Nest ich hiermit greife, und habe daher die Sache wohl überlegt, mich aber auch überzeugt, daß ich über kurz oder lang doch in den Fall kommen werde, mit dieser Partei offen zu brechen, später aber vielleicht nicht mehr eine für mich so günstige Gelegenheit

³³ Evangelische Kirchenzeitung 1836, S. 290–291.

³⁴ Ebenda.

³⁵ Der Gegensatz des Catholicismus und Protestantismus nach Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhlers Symbolik, Tübingen, 1834, 2. Aufl. 1836.

habe, ihrem Unwesen entgegenzutreten als gerade jetzt. Du wirst aus der Schrift selbst sehen, wie die Sache steht. Etwas schnell ist die Schrift freilich geschrieben, da ich bloß acht Tage darauf verwandte und mich mit einer solchen Sache nicht länger befassen mochte,³⁶ aber ich denke, es sei doch das Nötigste gesagt. Wie sie in der Nähe und Ferne aufgenommen wird, ist freilich eine andere Frage. Du kannst Dir denken, wie verdrießlich mir solche Sachen sind und wie ekelhaft es ist, sich mit solchem Pöbel herumschlagen zu müssen.“³⁷

Baur's Antwort erschien im 3. Heft der von Steudel herausgegebenen *Tübinger Zeitschrift*.³⁸ Zuerst nahm Baur Anstoß an der Beschuldigung, daß seine Ansichten in irgendeiner Weise von Strauß abhängig seien. Er habe im Herbst 1834, also schon bevor das Straußsche Buch erschien, den größten Teil seiner Forschungen über die Pastoralbriefe beendet gehabt und sich schließlich schon lange vor Strauß mit wissenschaftlicher Forschung beschäftigt.

„Wie kann also auf meine Stimmung bei der Abfassung meiner Schrift etwas eingewirkt haben, was erst geraume Zeit nachher vorfiel? Aber wo trägt denn auch, muß ich fragen, meine Untersuchung die Merkmale einer bitteren und gereizten Stimmung an sich?“³⁹

Hinsichtlich der Deutung der neutestamentlichen Schriften hatte Baur nichts Neues zu sagen. Aber er wies nachdrücklich die Beschuldigung zurück, daß er die Echtheit des vierten Evangeliums jemals in Zweifel gezogen habe.

„Welchen Grund hat der Verfasser zu dieser Behauptung? Ich selbst habe doch über das Evangelium Johannis in meiner Schrift nichts gesagt als das zuvor Bemerkte. Folgt denn daraus, daß ich die Pastoralbriefe nicht für echte Briefe des Apostels Paulus halten kann, daß ich bereits auch die geschichtliche Autorität des Evangelii Johannis über Bord geworfen haben müsse? . . . Ich habe weder in meiner Schrift über die Pastoralbriefe, noch in irgend einer meiner anderen Schriften mir irgendein Urteil über die geschichtliche Autorität des johanneischen Evangeliums erlaubt, nicht nur, weil sich meine kritischen Untersuchungen bisher noch nicht auf dasselbe erstreckten, sondern auch weil ich gar kein Interesse habe, ihm seine geschichtliche Autorität abzuspochen, und etwas zu behaupten, was ich nicht beweisen konnte . . . Ich habe also über die geschichtliche Autorität des Evangeliums Johannis schlechthin gar nichts gesagt, nichts, was auch nur mit irgendeinem Scheine von Wahrheit für die Beschuldigung vorgebracht werden könnte, ich habe sie bereits wie Strauß über Bord geworfen.“⁴⁰

Das im Artikel böswillig erwähnte freundschaftliche Verhältnis zu Strauß verleugnete Baur nicht, wehrte sich aber dagegen, daß man ihn für die Ansichten seines ehemaligen Schülers verantwortlich machte:

„So leugne ich denn keineswegs, daß ich in einem befreundeten Verhältnis zu Dr. Strauß stehe, versichere aber hiermit zugleich auch, daß ich in der langen Reihe

³⁶ Lang schreibt „wollte“ statt „mochte“.

³⁷ An F. A. Baur, 29. 7. 1836 (Md 750, II, I, 14). Abgedruckt von Lang in den *Preussischen Jahrbüchern*, 160, S. 493–94.

³⁸ „Abgenötigte Erklärung gegen einen Artikel der Evangelischen Kirchenzeitung, hrg. von D. E. W. Hengstenberg, Prof. der Theol. an der Universität zu Berlin, Mai 1836“. *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1836, III, 179–232.

³⁹ Ebenda, 185.

⁴⁰ Ebenda, 201–202.

von Jahren, in welchen ich ihn näher kennengelernt habe, bisher so wenig als andere, welche in dem gleichen Falle mit mir sind, in ihm die dämonische Natur zu sehen vermochte, welche der Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung mit den Argusaugen seiner christlichen Liebe in ihm erblicken will. Was soll aber überhaupt aus einem solchen Verhältnis folgen? Daß ich für Grundsätze und Behauptungen verantwortlich bin, die ich nicht aufgestellt, für Schriften, die ich nicht geschrieben habe?⁴¹

In diesem Stadium wurden die beiden folgenden Briefe zwischen Baur und Tholuck abgefaßt. Am Ende seiner „Erklärung“ hat sich Baur noch kurz auf Tholuck bezogen, was dieser zum Anlaß nahm, seine eigenen Ansichten zu der Berufungsangelegenheit in einem (von Witte ohne Datum herausgegebenen) Brief darzulegen, welcher auf den 1. September zu datieren ist:

„Hochverehrter Herr Doktor. Der Ausdruck eines so schätzbaren Vertrauens, mit dem Sie mich am Schlusse Ihrer soeben erschienenen Erklärung über den Sie betreffenden Artikel der Evangelischen Kirchenzeitung über mich äußern, forderte mich auf, Ihnen auch meinerseits vertrauensvoll eine Erklärung abzugeben über ein Verhältnis, das uns beide näher angeht. Ich muß Ihnen nämlich gestehen, daß jene Besorgnis, Ihre Ansichten über die neutestamentliche Geschichte möchten im Wesentlichen mit denen von Strauß übereinkommen, auch mich erfüllt, und fühle mich gedrungen, Ihnen auszusprechen, daß eben diese Besorgnis mich vermocht hat, bei den Verhandlungen über Ihre Berufung an die erledigte Hallische Professur entschiedenen Widerstand zu leisten. Möchten Sie, verehrter Mann, anerkennen, daß, bei widerstrebenden Neigungen zum Frieden, das Gewissen zu solcher Opposition nötigen kann, und lassen Sie mich Ihnen darlegen, wie es mir in dieser Hinsicht ergangen ist.

Schon seit dem Erscheinen Ihrer Symbolik⁴² haben Ihre Werke mich mit einer sehr großen Hochachtung vor Ihnen erfüllt. Was Ihre theologische Überzeugung betrifft, so setzte ich in früherer Zeit voraus, es sei etwa die meines teuren Kollegen und Freundes Ullmann. Allmählich wurden mir darüber manche Zweifel rege, teils durch Ihre Schriften, teils durch Mitteilungen von Reisenden aus Ihrem Vaterlande. Diese kamen darin überein, daß Sie in der Äußerung Ihrer Überzeugungen die größte Zurückhaltung zu beobachten pflegten. Mehrere wollten indes doch, namentlich aus Ihren Vorlesungen über die Apostelgeschichte, wahrgenommen haben, daß Sie der mythischen Ansicht der neutestamentlichen Geschichte geneigt seien. Da ich nun auch in Ihren Werken eine negativ-kritische Richtung zu bemerken glaubte, welche nicht an einer festen dogmatischen Überzeugung ein Gegengewicht hätte, so machte mich dies sehr besorgt, – doch was sage ich besorgt, es *schmerzte* mich lebhaft; denn wenigen neueren Theologen war ich mit solchem Interesse in ihren Forschungen gefolgt, als Ihnen, bei wenigen hatte ich so vieles Fesselnde vereint gefunden, als bei Ihnen. Jene Schrift nun über die Pastoralbriefe trug nicht dazu bei, diese Besorgnisse niederzuschlagen, sondern erhöhte sie nur. Zwei Männer, welche Sie nicht für engherzig halten, Neander und Twisten, hatten mich durch ihre Frage, ob ich dieses Erzeugnis der Hyperkritik bereits kenne, darauf zuerst hingeleitet, und es wird Ihnen nicht unbekannt sein, daß die Berliner Fakultät die Preisaufgabe gestellt hat, Ihre kritischen Prinzipien mit denen von Schleiermacher in

⁴¹ Ebenda, 221.

⁴² Symbolik und Mythologie, oder die Naturreligion des Alterthums, 2 Bd., 1824–25. Witte bezieht dies fälschlich auf die Möhlersche Schrift.

dieser Sache zu vergleichen. Nichtsdestoweniger mußte ich mir immer sagen, daß es an bestimmten Erklärungen Ihrer Übereinstimmung mit Strauß fehle. Denn obwohl es bekannt worden war, daß Sie, hochverehrter Herr Doktor, mit dem jungen Manne in freundschaftlichem Verhältnisse gestanden und seiner Entfernung aus dem Seminar sich opponiert hatten, so ließ sich ja auch daraus noch nicht auf Übereinstimmung in allem Wesentlichen schließen. Dagegen ließ sich freilich auch begreifen, daß ein Theologe Bedenken tragen könne, auch wenn er größtenteils übereinstimmt, dies öffentlich auszusprechen. Am liebsten hätte ich mich, um meine Unsicherheit los zu werden, direkt an Sie gewandt. Allein, hätten Sie dies nicht als eine unberufene Zudringlichkeit ansehen müssen? So blieb mir denn nichts übrig, verehrter Mann, – so nenne ich Sie nicht als Formel, sondern mit Bedacht, da der Ernst und die Tiefe Ihrer Forschungen mir stets Verehrung abnötigten – als zu handeln wie ich meinem Gewissen nach handeln zu müssen glaubte.

Um so viel lieber hätte ich mich mit der offenen Frage, inwieweit Ihre Ansichten mit Strauß übereinstimmen, an Sie gewandt, da mein Gewissen in betreff der Überzeugungen eines theologischen Dozenten mir nicht allzu große Strenge zur Pflicht macht, mithin eine für mich beruhigende Antwort nicht unmöglich gewesen wäre. Denn wahrlich, es ist nicht das Richtscheit einer stabilen Dogmatik, welches ich an einen theologischen Dozenten angelegt wissen will. Ich kann in Wahrheit sagen: ich *hasse* vielmehr ein solches. Es ist der Geist allein, nach dem ich verlange, und in Bezug auf unsre Zeit und unsre Universität insbesondere, daß ein *aufbauendes* Prinzip statt des *negativen* vorwalte. Wenn Sie sehen, daß Billroth mein Freund gewesen ist, wenn ich Ihnen sage, daß ich Professor Lehnerdt, wie wohl er durchaus Hegelianer ist – auch ich sage in betreff dieser Philosophie, was Sie sagen – in meinem Votum von Herzen meine Stimme gegeben habe, daß ich sie auch Professor Hase⁴³ nicht entziehen würde, ungeachtet ernster Bedenken gegen seine Theologie, so werden Sie anerkennen, daß meine Anforderungen nicht engherzig und intolerant sind. Ich glaube vielmehr mit Neander, daß Deutschlands Theologie in einer Krisis begriffen ist, während welcher man sich begnügen muß, wenn nur bei den akademischen Dozenten das aufbauende Prinzip über das negative vorwaltet. Eine Strauß'sche Tendenz liegt aber freilich weit jenseits dieser Linie.

Groß war nun meine Freude, als ich vernahm, daß von Ihnen eine Erklärung in betreff des Artikels in der Evangelischen Kirchenzeitung erschienen sei. Ich bekam von Ullmann die Schrift; allein, verehrter Mann, mit Wehmut muß ich hinzufügen, daß sie mich nicht im mindesten beruhigt hat. Ich hatte mit Sicherheit eine Erklärung über das Verhältnis Ihrer Ansichten zu den Strauß'schen erwartet, wie Ullmann sie gegeben hat, wie am Ende die meisten Theologen genötigt sein werden, ihr Verhältnis dazu auszusprechen: aber gerade diese Hauptsache fehlt in der Schrift ganz. Ich füge hinzu, daß auch in dieser Hinsicht meine Forderungen nicht zu beschränkt sind. Ich erkenne vielmehr als richtig an, was mein Freund Ullmann sagt, daß mehreres im Neuen Testament als Produkt der Sage angesehen werden kann, ohne darum zu der Konsequenz genötigt zu sein, die gesamte Wundergeschichte zu verwerfen. Auch hier genügt mir eine solche Betrachtungsweise, wie sie z. B. Ihr verehrter Kollege Kern⁴⁴ ausgesprochen hat. Nur die Versicherung geben

⁴³ Karl August von Hase (1800–1890), von 1836–83 o. Prof. der Theologie in Jena.

⁴⁴ Friedrich Heinrich Kern (1790–1842), war Baur's Kollege in Blaubeuren und wurde 1826 gleichzeitig mit Baur nach Tübingen berufen. Er schrieb eine milde Schrift gegen Strauß mit dem Titel „Erörterung der Haupttatsachen der evangelischen Geschichte in Rücksicht auf Strauß' Schrift „Das Leben Jesu““.

Sie, indem Sie Neanders schöne Worte sich aneignen, daß Sie zu den Männern gehören, welche „ihr Gewissen nach allen Seiten hin der Wahrheit offener halten“. Ein trefflicher Ausspruch; ich wünsche ihn auch in Wahrheit tun zu können. Allein, wie sehr er auch dazu dienen kann, uns, falls wir auf Irrtümer geraten, vor dem höchsten Richterstuhl zur Entschuldigung zu gereichen, – kann er allein hinreichen, die Kirche zu beruhigen bei Anstellung ihrer Lehrer? Wie, wenn nun der Akademiker, wie, wenn der Geistliche durch „gewissenhafte“ Forschungen auf Straußische Resultate kommt? Soll man darum, weil man die Gewissenhaftigkeit des Mannes selbst in seinem Irrtum ehrt, ihm denselben Einfluß, dieselbe Stellung in der Kirche anvertrauen? Hat nicht Dr. Strauß für seine eigne Person die Schwierigkeit erkannt, welche dies hat?“

So habe ich Ihnen denn offen dargelegt, was in Bezug auf Sie, verehrtester Herr Doktor, mich bewegt. Ich glaube, Sie werden sehen, daß ich aus einer Gewissensverpflichtung so denke wie ich denke, und werden dem Gerechtigkeit widerfahren lassen. Ist es Gottes Wille, daß Sie unser Kollege werden, so gebe ich mich doch der Hoffnung hin, in Ihrem reichen Geiste Anschlußpunkte für mich zu finden, wie ich dieses so sehnlich wünsche. Mit ausgezeichnete Hochachtung beharre ich indessen Ihr ganz ergebener Diener.⁴⁵

Im folgenden die Antwort Baur's, die nur im Konzept vorhanden ist.

Hochverehrter Herr Doktor!

Für die aufrichtige Mitteilung, die Sie mir in Ihrem verehrlichen Schreiben vom 1. dieses Monats zu machen die Güte hatten, bezeuge ich Ihnen meinen aufrichtigen Dank.

Es freut mich sehr, von einem Manne, dessen verdienstvollem Wirken auch ich vielfache Belehrung und Anregung verdanke, und welchen ich schon seit langer Zeit bei aller Verschiedenheit der Richtung, die ich mir nie verbergen konnte, hochzuachten gelernt habe, eine solche Zuschrift zu erhalten, mit regem Interesse hielt ich mich an alles dasjenige, was mir in Ihrem verehrlichen Schreiben eine freundliche vertrauensvolle Berührung mit Ihnen zu versprechen schien. Ich kann aber leider das Geständnis nicht zurückhalten, daß der Eindruck im Ganzen, welchen Ihr Schreiben nach wiederholter Erwägung in mir zurückließ nach den in der letzten Zeit von mir gemachten Erfahrungen ein vielfach betrübender ist.

Dieser Eindruck bezieht sich keineswegs auf dasjenige, was Sie mir über Ihren Widerstand gegen meine Berufung nach Halle geschrieben haben, es ist mir dies gar nichts Unerwartetes, da ich mir nie anders dachte, als daß Sie wenigstens nicht für mich seien; daß Sie freilich so entschieden gegen mich sind, war mir noch nicht bekannt, ich kann aber die Offenheit nur ehrend anerkennen, mit welcher Sie sich selbst darüber aussprechen, und auch darüber keinen Augenblick im Zweifel sein, daß Sie mit entschiedener Überzeugung „in dieser Sache“ handeln; daß Sie aber Ihre Überzeugungen von Voraussetzungen abhängig machen, deren Richtigkeit ich nicht anerkennen kann, dies ist es, was ich um Ihrer willen und der Sache wegen bedauern muß.

Wollte ich nun aber über alle jene Voraussetzungen, die ich Sie machen sehe, sowie über alles dasjenige, was ich in Ihrem Schreiben in keine mich befriedigende Übereinstimmung zu bringen weiß, mich ausführlich aussprechen, um durch Entfernung alles dessen, was noch als trüber Nebel zwischen uns liegt, dem wahren Bild

⁴⁵ Witte, a.a.O. 380–83.

meines Wesens, statt jenes falsche Gegenbild, das Sie mir entgegenhalten, den Weg zu Ihnen zu bahnen, so würde ich befürchten müssen, Ihre Geduld mit mir zu lang vergeblich in Anspruch zu nehmen. Auf der einen Seite gibt mir Ihre Offenheit das Recht zu der gleichen Offenheit, auf der andern sehe ich wohl, daß Ihr Endurteil über mich, über dessen Voraussetzungen und Folgen Sie ja nicht mir, sondern einem ganz Anderen Rechenschaft zu geben haben, schon längst so abgeschlossen ist, daß ich es nur Ihnen anheimstellen kann.

Am meisten muß ich mich darüber wundern, daß die eigentliche Grundlage Ihres Urteils über mich, welche alle weiteren Momente desselben zu ihrer Voraussetzung haben, die Mitteilungen sind, die Sie von Reisenden aus meinem Vaterlande empfangen haben, diese seien darin übereingekommen, daß ich in der Äußerung meiner Überzeugungen die größte Zurückhaltung zu beobachten pflege. Ich weiß hier nicht, soll sich dies auf mein Benehmen in Privatunterredungen mit Reisenden, die aus meinem Vaterlande kommen, oder auf mein Benehmen in den Vorlesungen beziehen. Daß man im Privatgespräch mit Reisenden oder auch solchen aus der Nähe, die man nicht näher kennt, sich nicht sogleich Veranlassung nimmt, sich über seine religiösen Überzeugungen ohne alle Zurückhaltung auszusprechen, sollte doch nichts Auffallendes, ein so schlimmes Vorurteil Wirkendes sein. Ich glaube daher, worauf mich auch das Folgende führt, Sie meinen eher meine Vorlesungen. Denn mehrere jener Reisenden, sagen Sie, haben indes doch namentlich aus meinen Vorlesungen über die Apostelgeschichte wahrnehmen wollen, daß ich der mythischen Ansicht der neutestamentlichen Geschichte geneigt sei. Allein, wie könnten Sie mir, hochverehrter Herr Doktor, aus solchen Relationen von Reisenden, welche doch, wie Ihnen so gut als mir bekannt sein wird, gar zu oft nach dem Munde dessen reden, welcher sie ausfragt, und seine Wißbegierde aus ihren Mitteilungen befriedigen möchte, wie konnten Sie aus jener Ihnen berichteten Neigung zum Mythischen, gesetzt auch, ich hätte diese Neigung in meinen Vorlesungen über die Apostelgeschichte nicht bloß in Beziehung auf diese, sondern die neutestamentliche Geschichte überhaupt zu erkennen gegeben, sogleich die Konsequenz ziehen, die Sie "in Ihrem Schreiben" mir in Beziehung auf meine neueste Schrift entgegenhalten, daß ich die gesamte Wundergeschichte verwerfe. Denn so müßten Sie sich schon bei den Relationen jener Reisenden diese Meinung haben applizieren lassen, da Sie ja selbst als richtig anerkennen, was Ihr Freund Ullmann sage, daß mehreres im N.T. als Produkt der Sage angesehen werden könne (also mit andern Worten: eine Neigung zum Mythischen vorhanden sein könne), ohne daß man daraus zu der Konsequenz genötigt sei, die gesamte Wundergeschichte zu verwerfen, ich dagegen in keiner meiner Schriften die gesamte Wundergeschichte verworfen habe, wenigstens wüßte ich nicht, wie dies aus einer meiner Schriften bewiesen werden könnte.

Es ist also dies nichts anderes, als jene mir aus zuverlässiger Quelle wohlbekannten Insinuation, durch welche vor zwei Jahren dieselbe nun auch schriftlich so geschäftige Partei mir damals in Berlin entgegentrat, um meiner Berufung nach Berlin entschieden Widerstand zu leisten. Wie Sie nun aber bei so vielem, was Sie aus meinen Vorlesungen mitgeteilt erhalten haben wollen, mir gleichwohl die größte Zurückhaltung meiner Überzeugung schuldgeben können, weiß ich vollends nicht zusammenzureimen. Nach dem Zusammenhang Ihres Schreibens muß ich auch dabei an meine Vorlesungen denken. Wenn Sie aber über meine Verhältnisse und die hiesigen überhaupt so gut unterrichtet sind, so wird auch nicht unbekannt sein, daß mein eigentliches Lehrfach die historische Theologie ist. Wie ich bei dem Vortrag derselben irgendwie die größte Zurückhaltung meiner Überzeugung bewiesen hätte, kann ich mir in der Tat gar nicht denken. Es müßte also nur jene Bemerkung etwa

dies sagen wollen, daß ich noch keine Vorlesungen über die Dogmatik selbst gehalten habe. Allein dadurch würde ich nicht nur, da das Lehrfach der Dogmatik zwei anderen Lehrern übertragen ist, nach den hiesigen Verhältnissen eine kollegialische Rücksicht verletzen, sondern auch einen mir fremden Drang verraten, mich auch zum Nachteil meines eigentlichen Berufes zu sehr diffundieren. ^bZudem aber lese ich, was Ihnen vielleicht auch nicht unbekannt ist, auch über christliche Symbolik, wobei ich ohnedies Gelegenheit genug habe, meine Anhänglichkeit an unseren protestantischen Glauben und Lehrbegriff auszusprechen und auch wirklich ohne Zurückhaltung ausspreche^b. Was demnach mit jener so großen Zurückhaltung gesagt sein soll und wie Sie aus dieser angeblichen Zurückhaltung auf einen völligen Mangel an positiver Überzeugung schließen können, vermag ich in der Tat nicht zu begreifen.

Für dasjenige, was Sie mir über die mir noch nicht bekannt gewordene Aufnahme meiner Schrift über die Pastoralbriefe mitzuteilen die Gewogenheit hatten, bin ich Ihnen sehr dankbar, obgleich auch dies zunächst nur etwas Verletzendes für mich hat. Sie berufen sich zur Bekräftigung dieses Urteils darauf, daß ich Neander und Twesten nicht für engherzig halte. Es ist dies allerdings eine schöne Eigenschaft, die ich den genannten von mir aufrichtig verehrten Männern weit entfernt bin, abzusprechen. Mit der Weite des Herzens muß aber in wissenschaftlichen Dingen auch Schärfe des Verstandes und Unbefangenheit des Geistes verbunden sein. Auch diese Eigenschaften bin ich weit entfernt, den genannten in der Wissenschaft so ausgezeichneten Männern abzusprechen. Was aber Neander betrifft (nur von diesem kann ich reden, da ich Twesten, es sei dies mit aller Hochachtung gegen ihn gesagt, nur aus seinen Prolegomena zur Dogmatik kenne, da seine eigentliche Dogmatik schon so lang noch immer zurückgehalten ist), so muß ich mir doch die Bemerkung erlauben, daß dies nicht der erste Fall ist, in welchem ich bei ihm die Schärfe und Umsicht des Urteils vermißte, die ich gleichfalls unter die Eigenschaften eines wissenschaftlichen Theologen nehmen zu müssen glaube. Wollen Sie wissen, welche Bewandnis es schon einmal mit einer solchen Hyperkritik hatte, so haben Sie die Gewogenheit, meine Abhandlung über den Römerbrief in dem neuesten dritten Heft der hiesigen theologischen Zeitschrift S. 164 f. nachzusehen. Es ist keine große Sache, eine Schrift, wie meine Schrift über die Pastoralbriefe ist, ein Erzeugnis der Hyperkritik zu nennen. Warum widerlegen aber die genannten Männer ein solches Erzeugnis der Hyperkritik nicht? In dieser Hinsicht kann mich die Aufmerksamkeit, die die Berliner theologische Fakultät meiner Schrift erwies, nur freuen, da ich hoffe, es werde dies denen, die über meine Schrift absprechen, doch wenigstens die Veranlassung geben, sie auch zu prüfen.

Nach meiner Überzeugung kann es nur entweder von einer übelwollenden Gesinnung oder von Befangenheit und Beschränktheit des Geistes zeugen, gerade in meiner Erklärung gegen den Artikel der Evangelischen Kirchenzeitung vollends den Beweis dafür finden zu wollen, zwischen meinen Ansichten und den Strauß'schen sei gar kein Unterschied. Meinen Sie denn, ich hätte statt Hengstenberg, über dessen Angriffe auf mich ich bisher von den verschiedensten Seiten her, mit Ausnahme Ihrer Schriften, nur die Stimme der Mißbilligung vernommen habe, ^aund also Hengstenberg zu verschonen^a, mir Strauß zum Gegner nehmen sollen, oder halten Sie es, nachdem nun mein freundschaftliches Verhältnis zu Strauß dem Publikum denunziert und von mir, wie natürlich nicht geleugnet worden ist, für edel, wenn nun auch ich von meiner Seite gegen den von allen Seiten so hart angefochtenen ^c(und, wäre es möglich, geistig gemordeten)^c Mann, dessen Inneres nach Geist und Herz ich besser kenne als Sie und andere, die ihn nur zu verdammen wissen, einen

Stein aufgehoben und ohne Not gegen ihn polemisiert hätte? Was soll denn das Nötigende sein, wenn Sie in Ihrem Schreiben sagen, es werden am Ende die meisten Theologen genötigt sein, ihr Verhältnis zu den Strauß'schen Ansichten auszusprechen, aber gerade diese Hauptsache fehle in der Schrift ganz? Verstehen Sie unter diesem Nötigenden die Furcht vor jener Partei, die mit ihrem Terrorismus alle nicht zu ihr gehörigen Theologen despotisieren möchte? Diese Furcht kenne ich nicht und glaube auch nicht, daß es mit diesem Terrorismus je so weit kommen kann, wenigstens müßte es um die deutsche Theologie nach Geist und Herz sehr schlecht stehen, wenn alle nicht zu jener Partei ⁴(gehörenden Theologen)⁴ sich nicht eher für purifiziert halten wollten, als bis sie zu den Füßen jenes Inquisitionsgerichts ihr orthodoxes Glaubensbekenntnis niedergelegt haben. Diese Anforderung hat meines Wissens nach niemand an meine Erklärung gemacht, auch Ullmann nicht, welcher sich ganz anders als Sie darüber ausgesprochen hat, es kann auch niemand eine solche Anforderung an sie machen, außer wer aus Interesse für den Gegner, welchen ich bekämpfe, wünschen mag, daß sie anders ausgefallen sein möchte. Sie wollen in Ihrem Schreiben nichts weniger als engherzig und intolerant erscheinen, bekennen sich sogar zu sehr liberalen Grundsätzen und Ansichten, wo Sie ja sogar als richtig anerkennen, daß mehreres im Neuen Testament als Produkt der Sage angesehen werden könne. Nur mir kommt von aller dieser Liberalität nichts zugut.

„D. . . .“ wie wenn es recht darauf abgesehen wäre, an mir allein stolz vorüberzugehen, wendet sich Ihre gewandte und schmiegsame Liberalität nur um so freundlicher und gefälliger selbst entschiedenen Hegelianern und Rationalisten zu. Selbst gegen Professor Hase haben Sie keine so großen theologischen Bedenken wie gegen mich, obgleich Sie selbst im Neuen Testament Sagen anerkennen, ist Ihnen meine aus meinen Vorlesungen über die Apostelgeschichte berichtete aus einer so unzuverlässigen Quelle bekannte Neigung zum Mythischen Grundes genug, nur Gefühle der Wehmut und des schmerzlichsten Bedenkens über mich auszusprechen. Glauben Sie nicht, daß ich so verblendet, so schwach an Geist und Herz oder so begierig nach eitler Ehre bin, um auf alles Schöne, was Sie mir über mich und meine Schriften zu sagen die Güte haben, irgendeinen Wert legen könnte, wenn ich dieses eitle Menschenlob mit dem Preis erkaufen müßte, dafür um so weniger als christlicher Theologe zu gelten. Diese Trennung des Gelehrten vom Menschen und vom Christen kenne ich überhaupt nicht; ich kann in Wahrheit sagen, daß ich eine solche Halbheit hasse und verachte, und hielte es daher auch für weit besser, dem, welchem man so viel, ja alles, absprechen zu dürfen glaubt, auch vollends das zu nehmen, was man ihm, sei es aus Überzeugung oder mit dem Schein von Großmut, jedenfalls zweideutig genug noch lassen will.

Um meine Richtung im Ganzen zu bezeichnen und Ihr Endurteil über mich in das entscheidende Wort zusammenzufassen, nennen Sie sie eine negative, zerstörende, niederreißende, woraus sich Ihnen als natürliche Folgerung 'ergibt', daß da, wo ein aufbauendes Prinzip statt des negativen vorwalten müsse (was nach Ihrer Ansicht wohl überall wird der Fall sein müssen), von mir auf keine Weise die Rede sein dürfe. Kaum ist es nötig, hierauf noch etwas zu erwidern. Gesetzt auch, um nun von jenen Relationen der Reisenden nichts mehr zu sagen, indem ich mich vor mir selbst schämen müßte, mich dagegen weiter zu verteidigen, gesetzt, meine Untersuchung über die Pastoralbriefe sei so rein negativ, wie Sie sie nehmen (ich selbst übrigens glaube, gezeigt 'zu' haben, daß mir selbst diese Kritik nie bloß rein negativ ist), ist es billig, diese Schrift allein als Maßstab meiner Richtung und Wirksamkeit anzulegen, an mich als akademischen Lehrer, der ich bisher in meinen sämtlichen Vorlesungen mit Ausnahme der Apostelgeschichte mit dieser Art von

Kritik beinahe gar nichts zu tun hatte? Mögen Sie sich diese Frage auch nur von seiten der Billigkeit beantworten. Ich für meinen Teil weiß mich von dieser Negativität frei, und weiß, daß auch andere, die mich besser kennen als Sie und nicht dasselbe Interesse haben, mich zu verkennen, von einer solchen Negativität von mir nichts wissen. Wollen Sie sich aber für diese Negativität meines Wesens nicht bloß auf meine Abhandlung über die Pastoralbriefe, sondern auf meine Schriften überhaupt berufen, so trete ich Ihnen kühn mit der Gegenrede entgegen. Finden Sie eine solche Tendenz in ihnen, so haben Sie sie entweder nicht gelesen, oder wenn Sie sie gelesen haben, nicht richtig aufzufassen gewußt. Sie sind in der Tat meines Wissens der erste, welcher meiner Schrift den Vorwurf einer niederreißenden Tendenz macht. Was heißt "aber" überhaupt aufbauen und niederreißen? Es gibt mir keinen guten Begriff von Ihrem theologischen Standpunkt "überhaupt", daß Sie es mit diesem Unterschied so leicht nehmen. Wie kann Ihnen entgehen, wie einseitig, wie subjektiv, wie selbstgefällig es ist, die sämtlichen Theologen in Aufbauende und Niederreißende einzuteilen, sich selbst an die Spitze der Aufbauenden zu stellen und alle anderen, in welchen man nicht sein eigenes liebes Ich oder wenigstens etwas davon "(dieser Akt der Selbstliebe ist ja weitherzig genug)" wieder findet, unter die Niederreißenden zu rechnen? Nicht bloß ist dem einen ein Aufbauen, was dem andern ein Niederreißen ist, und ebenso umgekehrt, sondern es kann auch, objektiv betrachtet, was zunächst und der äußeren Erscheinung nach ein Niederreißen ist, an sich und der Wahrheit nach ein Aufbauen "sein". Kann man so oft nicht bauen, ohne zuvor niederzureißen und den Grund, auf welchen allein gebaut werden kann, von allem Schutt zu reinigen, so gehören auch die Niederreißenden und Wegräumenden unter die Bauleute.

Soll ich Ihnen ein Beispiel davon geben, wie die, die sich unter die Aufbauenden rechnen zu dürfen glauben, doch nur unter die nicht bloß scheinbar, sondern in der Tat Niederreißenden gehören? Ich nehme es aus dem Neuesten, was mir als eine Arbeit von Ihnen "bekannt ist", aus Ihrer Abhandlung über den Census. Glauben Sie wirklich, zur Auferbauung der Kirche die Ehre des Evangeliums zu retten, wenn Sie auf diese Weise aus alten Schriftstellern alle möglichen Idiotismen und Solözismen zusammensuchen, und mit den gefundenen neuen willkürlichen Kombinationen größere – nicht einmal mit einer alten Autorität belegt – von anderen Idiotismen und Solözismen machen, und so am Ende eine Erklärung herausbringen, die mit dem klaren, natürlichen Sinne der Worte zusammengehalten, jedem gesunden Menschenverstand widerstreitet? Ich meine Ihre aufbauende Erklärung von Lukas 2, 1 ¹(die ich als ein Muster von Schriftverzerrung betrachte)¹. Scheint es Ihnen gerade jetzt an der Zeit, mit solchen veralteten grammatischen Spitzfindigkeiten aufs Neue zu kommen, und das Evangelium zu einer Tortur des gesunden Menschenverstandes zu machen. Muß Ihnen nicht, wenn Sie an das Strauß'sche Werk und an diejenige Seite denken, die von Ihnen so wenig als von anderen wird abgeleugnet werden können, aus dem klaren Spiegel seiner gesunden Gedanken ein Zerrbild entgegenkommen, das mokant alles, was ein solches Verfahren noch von Geist in sich verspüren will, versteinert? Mögen Sie dies Ihr aufbauendes Prinzip nennen, ich nenne es ein Niederreißen, mögen Sie noch so emphatisch sagen, daß der Geist allein es sei, den Sie verlangen, ich finde hier keinen Geist. Wie kann der die Größe und Herrlichkeit des Evangeliums gefaßt haben, der es zugleich so kleinlicht behandeln und ihm solche Gewalt antun kann? Ja, wahrlich, das ist nicht das freudige gesegnete Wort des Geistes, sondern der armselige Knechtsdienst des Buchstabens, und wo ich den freien Geist, der ein besseres Werk zu treiben vermöchte, in diesem Dienst knechten und fronen sehe, da wird es mir weh um das Herz und

bange und düster im Geist, und es treibt mich mit Macht hinaus in andere Räume, die nicht erfüllt 'sind' mit dieser dumpfen, niederdrückenden Atmosphäre, sondern durchweht von der frischen, freien Luft des Geistes.

Wie ich in einer solchen Behandlung der Schrift kein aufbauendes Prinzip erkennen kann, sondern nur ein niederreißendes, vom Evangelium abstoßendes, weil alles Unnatürliche von sich zurückstößt, so kann ich auch in jenem Nötigenden, von welchem ich oben sprach, nichts Aufbauendes finden. Sollen am Ende die meisten Theologen genötigt sein, in der Strauß'schen Sache eine Erklärung abzugeben, wie von Ihrer Seite gewünscht wird, so fürchte ich, es möchte bei solchen abgenötigten Erklärungen gar viel Unlauterkeit und Heuchelei mitunterlaufen, die Heuchelei hat aber bekanntlich die Kirche noch nie aufgebaut, sondern immer nur untergraben und niedergerissen.

Endlich zerreißen Sie vollends auch den letzten Faden, welchen ich noch zwischen Ihnen und mir anknüpfen wollte. Selbst in das mit Neanders Worten von mir ausgedrückte Bekenntnis, daß unser Wissen nie ein abgeschlossenes sei, und darum auch unser Gewissen nach allen Seiten hin der Wahrheit offen bleiben müßte, wollen Sie nicht mit mir wenigstens einstimmen? Wie, wenn nun, entgegenen Sie mir, der Akademiker, wie, wenn der Geistliche durch „gewissenhafte“ Forschungen auf Strauß'sche Resultate kommt? Soll man darum, weil man die Gewissenhaftigkeit des Mannes selbst in seinem Irrtum ehrt, ihm denselben Einfluß, dieselbe Stellung in der Kirche anvertrauen? Woher wissen Sie denn, frage ich Sie einfach, daß ein solcher schlechthin nur im Irrtum ist, woher wissen Sie, daß selbst in Strauß'schen Resultaten, wenn man durch gewissenhafte Forschungen auf sie geführt wird, schlechthin nichts Wahres und Bleibendes ist, woher wissen Sie so bestimmt, daß das Urteil jener beiden „Berliner“ Theologen über meine Untersuchung der Pastoralbriefe, an die Sie doch auch „hier“ wieder bei den Strauß'schen Resultaten denken, auch das Urteil der Nachwelt sein wird? Alles dies können Sie nur wissen, wenn Sie in Ihrem Wissen schon abgeschlossen haben, und sich ein absolutes Bewußtsein der Wahrheit und des Irrtums zuschreiben zu dürfen glauben. Wer so in sich abgeschlossen hat, für einen solchen ist Wahrheit und Irrtum etwas längst Entschiedenes, längst Abgeschlossenes und Feststehendes, es bedarf keiner Untersuchung über Wahrheit und Irrtum mehr, man weiß ja voraus schon, was Wahrheit und Irrtum ist. Und doch wagen auch Sie, wieder zu sagen: Wahrlich, es ist nicht das Richtscheit einer stabilen Dogmatik, welches ich an einen theologischen Dozenten angelegt wissen will. Ich kann in Wahrheit sagen: Ich *hasse* vielmehr ein solches. Wie Sie ein solches Richtscheit einer stabilen, allein seligmachenden Dogmatik fassen, zeigt Ihr absoluter Haß gegen alles, was Sie Strauß'sche Resultate zu nennen belieben. So sehe ich den ganzen Inhalt Ihres Schreibens vor meinen Augen nur in den eitleren Schein des Widerspruchs zerrinnen. Mit Schein und Widerspruch hat aber noch niemand die Kirche Christi aufgebaut.

Sollte es also je dazu kommen, daß ich nach Halle berufen werde, sollte ich je Ihr Kollege werden, was ich ruhig und 'getrost' dem Lenker meines Lebensganges anheimstelle, so sehen Sie hieraus, mit welchen Grundsätzen und Überzeugungen ich kommen würde, aber ich komme dann auch, um Ihnen statt des falschen Gegenbildes meines Wesens, das Sie mir entgegenhalten und mit aller Macht von sich abwehren, das wahre Bild meines Wesens, mein eigenes Selbst zu bringen. Zwischen dem einen und dem anderen lasse ich Sie dann wählen, aber auch ich hoffe dann, statt der Scheingestalt, die mir den Zugang zu Ihnen verwehren will, den wahren Tholuck zu finden, welchen ich längst liebe und verehere. In diesem Glauben an die unsichtbare Kirche, die mich schon so oft getröstet hat, und an das wahre eigenste

Selbst Ihres Wesens, biete ich Ihnen noch einmal die Hand zum Frieden und bin in diesem Glauben

mit ausgezeichnetster Hochachtung
Ihr ganz ergebener Diener
F. C. Baur.⁴⁶

Aus diesem Brief sehen wir, daß Baur mit der Möglichkeit rechnete, nach Halle berufen zu werden. Aber im Jahre 1836 war die Chance einer Berufung weit schwächer als 1834 für die Berliner Stelle; denn jetzt erschien er im Licht, der Lehrer seines berühmigten Schülers zu sein. Die ganze orthodoxe Partei war gegen ihn; ein Gutachten, das von Twesten und Neander eingeholt wurde, war entschieden negativ im Ton, und auch der Kronprinz schrieb an Altenstein, er könne unmöglich glauben, daß es seine Absicht sei, Baur nach Halle zu berufen, „oder Sie müssen nicht wissen, daß er sich neuerdings den Ansichten eines Dr. Strauß ganz angeschlossen hat“.⁴⁷

Der Macht dieser Stimmen mußte Altenstein schließlich nachgeben. Im Jahre 1839 wurde Tholucks Freund Julius Müller⁴⁸ aus Marburg berufen, und mit seiner Anstellung war die Möglichkeit so gut wie ausgeschlossen, daß Baur jemals an einer preußischen Universität einen Lehrstuhl bekommen würde. Von einer Berufung Baur's war in der Tat auch fernerhin nicht mehr die Rede.

Es bleibt noch eine für unser Interesse wichtige Stelle zu erwähnen, die Baur und Tholuck in Beziehung bringt. Sie findet sich in einem Brief von Baur an seinen Bruder vom 17. Oktober 1837:

„Während meiner Abwesenheit war Tholuck einige Tage bei Steudel hier. Er kam aus der Schweiz, wohin er seiner leidenden Gesundheit wegen (er hat nämlich bloß noch ein halbes Auge) gereist war. Er ließ nach mir fragen, um mich zu besuchen, und bedauerte, mich nicht zu treffen. Auf der einen Seite wäre es mir interessant gewesen, ihn kennen zu lernen, auf der anderen Seite aber ist es vielleicht für besser zu halten, daß ich gerade nicht hier war. Gar leicht hätte ich entweder durch seine blendende Außenseite bestochen, oder in einen Streit mit ihm verwickelt werden können, der unser Verhältnis nur verschlimmert hätte.“⁴⁹

⁴⁶ Md 750, II, 9, 1.

⁴⁷ Varrentrapp, a.a.O. 484.

⁴⁸ Julius Müller (1801–78), durch sein großes Werk über die Sünde (1839–44) sehr bekannt geworden; seit 1835 war er o. Prof. in Marburg.

⁴⁹ Baur an F. A. Baur, Md 750, II, I, 18.

^a – ^a Von Lang ohne Kennzeichnung ausgelassen.

^b – ^b Lang hat diesen Satz an das Ende des Briefes versetzt.

^c – ^c Baur hatte diese Worte eigentlich gestrichen; Lang hat sie jedoch stehen lassen, da sie in der Tat nicht ohne Interesse sind.

^d – ^d Von Lang um des klareren Sinnes willen eingeschoben.

^e – ^e Die ersten vier Worte sind unleserlich.

^f – ^f Um des klareren Sinnes willen eingeschoben.

^g – ^g Im Manuskript steht „ist“.

^h – ^h Diese beiden Worte sind gestrichen, die beiden Worte darüber sind aber unleserlich.

ⁱ – ⁱ Diese Worte sind von Baur gestrichen; ich füge sie aber ein, da sie Baur's Einstellung zu Tholucks Abhandlung verdeutlichen.

^j – ^j Lang las fälschlich „gelassen“.

Gedanken zu Ferdinand Christian Baur's Entwicklung als Historiker anhand zweier unbekannter Briefe*

Von Carl Hester

Ferdinand Christian Baur hat die allgemeinen Grundsätze der neuzeitlichen Geschichtsforschung konsequent auf die Geschichte der christlichen Religion angewandt. Er versuchte den Zaun, welcher das Feld der Kirchengeschichte von dem Feld der allgemeinen Geschichte getrennt hat, niederzureißen. Bei diesem Unternehmen betrat Baur schwieriges Gelände, da die hergebrachten Ansichten oft Gegenstand des Glaubens und damit eigentlich unantastbar waren. So wurde Baur zu einer umstrittenen Gestalt, und zahlreiche Gegner warfen ihm immer wieder sein systematisch-philosophisches Anliegen vor, um dadurch die Ergebnisse seiner Arbeit in Frage zu stellen. Seine Verehrer und Schüler dagegen haben dieses Anliegen ebensooft zurückgestellt.

Die Baur-Forschung war von Anfang an von solchen Vorurteilen belastet. Auch fehlen immer noch ausführliche Antworten auf die Fragen, wie Baur zum Historiker geworden ist und welchen Anteil der Idealismus an dieser Entwicklung gehabt hat.¹

Das Bild der geistigen Herkunft Baur's ist weitgehend durch jene Überzeichnungen bestimmt, mit denen Eduard Zeller, der Schwiegersohn Baur's, es geprägt hat. 1861, kurz nach Baur's Tod, schrieb Zeller nämlich: „Durch Schleiermachers Glaubenslehre (1821), in die er sich sofort mit eindringendem Verständniß vertiefte, gewann er [Baur] einen festen Mittelpunkt für seine wissenschaftliche Überzeugung; in ihr fand er ein System, welches ihn von dem Supernaturalismus der Tübinger Schule für immer befreite.“² Erst durch Schleiermacher also soll Baur einen „festen Mittelpunkt für seine wissenschaftliche Ueberzeugung“ gefunden haben. Er sei durch Schleiermachers Schule hindurchgegangen, ehe er in der Hegel'schen seinen Schwerpunkt fand. Den ersten Anstoß zur Abwendung von Schleiermacher habe

* Der Alexander von Humboldt Stiftung danke ich für ihre Unterstützung meiner Forschung.

¹ Vgl. Jörg F. Sandberger, *Spekulative Philosophie und historisch-kritische Bibelauslegung, im Verkündigung und Forschung*, 1, 1971, Heft 1, 107–113.

Die ersten Ansätze dieser Fragen zu beantworten, sind allerdings schon gemacht. Vgl. K. Bauer, *Ferdinand Christian Baur als Kirchenhistoriker*, *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 25–26, 1921/22, 1–70 und 1–60; H. Liebing, *Historisch-kritische Theologie*: zum 100. Todestag Ferdinand Christian Baur's am 2. Dezember 1960, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57, 1960, 302–317; K. Scholder, *Ferdinand Christian Baur als Historiker*, *Evangelische Theologie* 21, 1961, 435–458.

² E. Zeller, *Ferdinand Christian Baur in: Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Bd. 1, Leipzig, 1865, S. 361.

das Tübinger Osterprogramm von 1827 gegeben, worin Baur zum ersten Mal eine Kritik der Schleiermacher'schen Christologie aufbot. Hier sehe man die scharfsinnige Kritik eines Historikers gegen das künstliche Lehrgebäude eines Systematikers.³

Die Baur-Forschung arbeitet immer noch nach der Schablone einer wissenschaftlichen Befreiung durch Schleiermacher.⁴ Auch die Erkenntnis, daß Baus Verhältnis zu Schleiermacher keineswegs so eindeutig war und daß während der Zeit der Abfassung seines ersten Werkes bei ihm Schelling'sche Gedanken eine maßgebende Rolle gespielt haben,⁵ hat den Rahmen der alten Konzeption nicht gesprengt.⁶ Diese Konzeption trug dazu bei, daß die Entwicklung Baus bis zu seinem 31. Lebensjahr unter dem undifferenzierten Begriff „Supranaturalist“ verstanden und infolgedessen von der For-

³ Den Hintergrund für diese Schleiermacherdeutung bildet die langwierige Auseinandersetzung der Schule Baus mit der Vermittlungstheologie. „Gerade Schleiermacher ist es vorzugsweise, welcher der Parthei der Reaktion jenen breiten Rückhalt von solchen verschafft hat, die zwar ihre Übertreibungen nicht billigen, aber ebensowenig ihrem Princip entschieden abzusagen den Muth haben.“ So Zeller in: *Die Theologie der Gegenwart*, in: *Theologische Jahrbücher* 5, 1846, 7). In dieser Hinsicht versuchen Baur und seine Schüler zu zeigen, daß die Theologie Schleiermachers wie die Philosophie Kants ein Durchgang zum Besseren war, und daß dieses Bessere die Richtung zu Hegel nimmt. Die wahren Schüler Schleiermachers seien diejenigen, welche die Widersprüche in seinem System aufgedeckt und den Buchstaben durch den Geist desselben widerlegt hätten. Vgl. dazu auch F. Th. Vischer, Dr. Strauß und die Württemberger in: *Kritische Gänge*, Bd. 1, Tübingen, 1844, 68, D. F. Strauß, Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit in: *Charakteristiken und Kritiken*, Leipzig, 1839, 207, Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Bd. 3, Leipzig, 1867, 347–349. Zellers Behauptung, daß „wir ihn [Baur], wenn er überhaupt nach einem Vorgänger genannt werden sollte, nach keinem anderen eher, als nach Schleiermacher, nennen würden“, ist als Gegenstoß in der Hitze des Gefechts um die geistige Erbschaft Schleiermachers zu verstehen. (Zeller, V. u. A., I, 361).

⁴ Vgl. W. Dilthey, F. C. Baur in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Berlin, 1921, S. 411: „1821 war Schleiermachers Glaubenslehre erschienen. Baur war ganz vertieft in dieses Buch. Mit einem Schlage fühlte er sich von dem Supranaturalismus der älteren Tübinger Schule befreit.“ Vgl. dazu auch G. Fraedrich, F. C. Baur: der Begründer der Tübinger Schule als Theologe, Schriftsteller und Charakter, Gotha, 1909, S. 23 f., E. Schneider, F. C. Baur in seiner Bedeutung für die Theologie, München, 1909, S. 7 f., E. Pälz, F. C. Baus Verhältnis zu Schleiermachers Dissertation, Jena, 1954, S. 6. H. Liebing, F. C. Baus Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LIV, 1957, 235., E. Barnikol, Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauß und Baur im 19. Jahrhundert, *Wiss. Zeitschr. d. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Gesellsch.- u. sprachwiss. Reihe, X, 1961, 319. W. Geiger, *Spekulation und Kritik*, München, 1964, S. 40, P. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of F. C. Baur*, New York, 1966, S. 2, 13. G. Müller, *Identität und Immanenz: Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß*, Darmstadt, 1968, S. 183, J. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer*, Diss. theol. Tübingen, 1970, Bd. 1, S. 21.

⁵ Vgl. Fraedrich, S. 33, Liebing, *ZThK*, 1957, 235, *ZThK*, 1960, 307, Geiger, S. 39, Hodgson, S. 15.

⁶ Wie die Forschung neue Tatsachen in den alten Rahmen einzuordnen pflegt, zeigt Fraedrichs merkwürdige Formulierung: „Und doch müssen wir hier an erster Stelle noch einen anderen Namen nennen, einen Mann, dessen Gedanken Baur wohl schon länger kannte, die ihm aber nun erst, nachdem Schleiermacher ihn vom

sung vernachlässigt wurde. Wir sehen aber keinen zureichenden Grund für die alte Zäsur und lassen den Begriff der wissenschaftlichen Befreiung dahingestellt sein – mag er auch noch so dramatisch klingen.

Im folgenden sind zwei wenig bekannte Briefe Baur's an Ludwig Amandus Bauer (1803–1846) abgedruckt, die einiges zur Aufhellung der Entwicklung Baur's beitragen.⁷

Der erste von allen uns erhaltenen Briefen, in denen Baur sich mit wissenschaftlichen Problemen befaßt, ist vom 2. November 1822. Das Schreiben bewegt sich um das Problem der philosophischen Bildung und ist einige Monate vor der vermeinten Befreiung durch Schleiermacher geschrieben.

Ein zweiter Brief ergänzt den bekannten Brief über Schleiermachers Glaubenslehre vom 26. Juli 1823.⁸ Er ist leider undatiert, dürfte aber etwa im Wintersemester 1823/24 geschrieben sein.

Bevor wir aber auf das Problem des Entwicklungsgangs Baur's eingehen, müssen wir uns näher mit Herkunft und Inhalt der Briefe beschäftigen.

Baur war damals Professor am „niedereren Seminar“ in Blaubeuren.⁹ Er lernte den um elf Jahre jüngeren Ludwig Bauer – später Dichter des Mörike-Kreises und Professor am oberen Gymnasium in Stuttgart – schon 1817 kennen, als dieser in das Seminar zu Blaubeuren eintrat. Dort kam Bauer mit dem Lehrer in engen Kontakt.¹⁰ Im Herbst 1821 verließ Ludwig Bauer, Blaubeuren, und ging den üblichen Weg als protestantischer Theologe ins Tübinger Stift. In den ersten drei Semestern studierte er mit Interesse Philosophie. Als er aber zur Theologie überwechselte, entsprechend dem damaligen Studiengang, ebte seine Begeisterung für das Studium merklich ab.¹¹

Supranaturalismus der Tübinger Schule und der isolierten Betrachtung des Christentums befreit hatte, völlig zum Verständnis kamen und einen stillwirkenden Einfluß auf ihn gewannen, den Namen Schellings“ (S. 28).

⁷ Die Briefe finden sich in der handschriftlichen Abteilung des deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach/Neckar (Signaturen: Z2245–Z2246, Ludwig Amandus Bauer Nachlaß). A. Depiny hat sie schon vor 60 Jahren erwähnt. (Ludwig Bauer: Ein Dichterbild aus Schwaben, Triest, 1911, S. 8). T. Krömer hat sie auch in der Liste des Baur-Bestandes aufgeführt. (Die Handschriften des Schiller-Nationalmuseum, Teil 7: 18. Jahrhundert, Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, 8, 1964, 414). Obwohl K. Schuffels diese Aufstellung nennt, kommen die Briefe nicht in seiner Liste vor. (Der Nachlaß Ferdinand Christian Baur's in der Universitätsbibliothek Tübingen und im Schiller-Nationalmuseum Marbach/Neckar, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 79, 1968, 375–384).

Von der Baur-Forschung sind diese Briefe meines Wissens nie berücksichtigt worden.

⁸ F. C. Baur an Friedrich August Baur, Tübinger UB-Signatur: Md 750 II, 1. In: Heinz Liebing, F. C. Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre, ZThK, 54, 1957, 225–243. Vgl. Barnikols Korrekturen zur Liebings Edition, a.a.O., S. 317–318, 327.

⁹ Eine der vier württembergischen Klosterschulen, wo Zöglinge während der letzten vier Gymnasialklassen auf das theologische Studium im Tübinger Stift und an der Universität vorbereitet wurden.

¹⁰ Ludwig Bauer's Schriften: Nach seinem Tode in einer Auswahl herausgegeben von seinen Freunden, Stuttgart, 1847, S. VIII.

¹¹ Depiny, a.a.O., S. 8.

Die vorliegenden Briefe stammen aus Ludwig Bauers Studienzeit und sind in der Form streng wissenschaftlicher Beratungen geschrieben. Der erste fällt mitten ins philosophische Studium. Bauer hatte vorher dem ehemaligen Lehrer seine Vorliebe für die Philosophie mitgeteilt, und dieser versuchte nun, diese zu nähren und seinem Freund und Schüler Schellings „System des transcendentalen Idealismus“ nahezulegen. Der zweite Brief ist zur Zeit des theologischen Studiums entstanden.¹² Hier fordert Baur seinen zögernden Schützling auf, sich für die Streitigkeiten der Theologen zu interessieren; die Theologie sei die notwendige Ergänzung zum philosophischen Studium; er solle aber nicht die Ergebnisse der gerade erst erschienenen Dogmatik Schleiermachers vorwegnehmen, ehe er die ältere Dogmatik Storrs gründlich durchgearbeitet habe.

Damit sind die wichtigsten Einzelheiten zum allgemeinen Verständnis der Briefe dargestellt.

Wir gehen nun auf die Frage nach Baus geistiger Herkunft ein. Auf Grund des Briefes vom 2. November 1822 versuchen wir zuerst, die philosophischen Ansätze Baus anzudeuten. Dann geben wir eine Analyse des zweiten Briefes, in dem einige Ansichten Baus über Schleiermacher und die ältere Tübinger Theologie zur Sprache kommen. Zum Schluß fragen wir dann nach den Konsequenzen des idealistischen Geschichtsverständnisses für Baus Entwicklung als Historiker.

I

Zeller zog seine Erkenntnisse über den Entwicklungsgang Baus hauptsächlich aus einem vom 12. Januar 1861 datierten Brief, den Ferdinand

¹² Das Datum des Briefes ist nicht festzustellen. Aus dem Brief geht hervor, daß Baur schon seit längerer Zeit keine direkte Nachricht von Ludwig Bauer erhalten hat. Der letzte Brief sah Bauer noch immer im Studium der Philosophie begriffen, obwohl er schon ins theologische Studium hätte übergehen sollen. Damals hat diese Tatsache Baur nicht befremdet, weil er glaubte, daß L. Bauer sich bald selbst zum theologischen Studium hingezogen fühlen würde. Nun aber ist Baur besorgt, weil sein Schützling „immer noch nicht“ den Weg in die Theologie gefunden hat. Das Anliegen unseres Briefes ist es, ihm diesen Weg zu zeigen.

Man kann aus diesen Hinweisen schließen, daß der Brief wohl nach Beginn des theologischen Studiums, aber zu einer Zeit geschrieben wurde, in der die Fragen nach einer Einführung in das Studium noch aktuell waren. 1820 wurde der Magister der Philosophie abgeschafft und das Studium vorübergehend von fünf auf vier Jahre verkürzt. Fünf Semester Theologie folgen auf drei Semester Philologie und Philosophie. Ludwig Bauer fängt mit dem theologischen Studiengang im Sommersemester 1823 an. In den Öffentlichen Testimonien vom Wintersemester 1823/24 findet man die folgende Bemerkung über Ludwig Bauers Fleiß: „Ziemlich anhaltend, dürfte eine ernstere wissenschaftliche Richtung gewinnen.“ (Stiftsakten des Tübinger Stifts, Kasten VIII, Fach 42, No. 2). Im Sommersemester 1825 beendete Baur das Studium.

Es ist nicht anzunehmen, daß Baur seinem jungen Freund Ratschläge für die Einführung in die Theologie noch nach dem Sommersemester 1824 geben würde. In seinem Brief ist von der Glaubenslehre Schleiermachers die Rede. Wir wissen, daß Baur erst Ende Juli 1823 das Werk gelesen hat. Ende Juli 1823 ist also der Termin *a quo* für unseren Brief. Als Termin *ad quem* ist wohl das Sommersemester 1824 anzusetzen. Eine genauere Einordnung des Briefes ist bisher nicht möglich.

Christian Baur's Bruder Friedrich August Baur ihm – Zeller – geschickt hatte, um ihm Material für den Nekrolog über seinen Bruder anzubieten.¹³

Wir fassen das Wesentliche zusammen: An der Universität in Tübingen habe Baur sich besonders mit Fichte und Schelling beschäftigt. Daß er während seiner Studienzeit aber auch noch der von Storr begründeten Schule des biblischen Supranaturalismus angehört habe, glaubte der Bruder aus einer 1818 erschienenen Rezension Baur's entnehmen zu können.¹⁴ Als Professor in Blaubeuren habe Baur den Bruder, der noch im Stift studierte, angehalten, Schelling's „System des transcendentalen Idealismus“ zu lesen. Diese Beschäftigung mit Schelling habe sich in seinem ersten Buch „Symbolik und Mythologie“ (1824/25) gezeigt. Aber von größtem Einfluß auf seinen inneren Bildungsgang sei Schleiermacher gewesen, „in dessen Glaubenslehre er im Sommer 1823 mir [F. A. Baur] einen trefflichen Einblick verschaffte.“¹⁵

Wir können den Entwicklungsgang Baur's im einzelnen nicht zeigen. Wir sind aber in der Lage, den Bericht von Friedrich August Baur an einigen Stellen zu ergänzen. Zuerst werfen wir einen Blick auf die Studienzeit Baur's, und dann wollen wir versuchen, eine zweite Bemerkung des Bruders, wonach Baur sich mit Schelling auch noch in Blaubeuren beschäftigt habe, zu präzisieren.

Über die Studienzeit Baur's (1809–1814) schrieb der Bruder: „Daß er auf der Universität fleißig Philosophie studierte und in der Promotion dafür galt, daß er am meisten darin leiste, weiß ich, sowie daß es namentlich nach dem idealen Zug seines Geistes Fichte und Schelling waren, mit denen er sich beschäftigte und mit letzterem auch noch in Blaubeuren.“¹⁶

Für die Stiftspromotion Baur's läuft das philosophische Studium vom Wintersemester 1809/10 bis Herbst 1811. Am 25. September 1811 promovierte er zum Magister der Philosophie. Er hat sich dabei an einer Magisterdisputation über die alte Geschichte Palästinas unter dem Vorsitz von Professor Johann Friedrich Gaab beteiligt und zwei selbstverfaßte wissenschaftliche Abhandlungen eingereicht: Eine trug den Titel „Ueber die erste Aufgabe der Philosophie, und ihre Lösung durch Kants Vernunftkritik und Fichte's Wissenschaftslehre“, die andere „Uebersetzung von zwei arabischen Gedichten, mit Bemerkungen über die arabische Poesie.“¹⁷

Diese handschriftlichen Arbeiten sind meines Wissens nicht erhalten. So viel läßt sich aber sagen: Neben seiner gründlichen philologischen Ausbildung hat Baur sich schon damals mit Fichte's Radikalisierung des transzendentalen Ansatzes der kantischen Philosophie befaßt. In Kants Analyse des

¹³ F. A. Baur an Eduard Zeller, 12. Januar 1861, Tübinger UB-Signatur Md 750, 10. In: Barnikol, a.a.O., S. 282.

¹⁴ Rezension von G. P. C. Kaisers, Die biblische Theologie, in: Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur, II, 1818, 656–717.

¹⁵ Barnikol, a.a.O., S. 282.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Das Magisterprogramm von 1811, Tübinger Universitätsarchiv, Signatur: 21/4/V/79.

Denkens ist das Selbstbewußtsein als die formale Bedingung aller Erkenntnis gesetzt. Fichte hat diesen Punkt betont und demzufolge den Grund aller Gegenständlichkeit nicht im Außern, sondern in der produktiven Tätigkeit des Ich gesucht.

Das Thema war in Tübingen aktuell. Die Theologie der Schule Storrs¹⁸ bildete einen merkwürdigen Gegensatz zum subjektiven Idealismus: Während für Fichte die einzige Erkenntnisquelle das menschliche Selbstbewußtsein ist, haben Storr und seine Nachfolger betont, daß die Erkenntnisquelle des Christentums allein in der äußeren Offenbarung liege. Offensichtlich stand Baur schon als Student in diesem Spannungsfeld, dessen Erörterung ein Anliegen seiner Frühschriften ist.

Die folgenden Aussagen über Kant und Fichte aus dem ersten Brief an Ludwig Bauer fußen zu einem gewissen Grade offenbar auf Erkenntnissen, die Baur während seiner Studienzeit gewonnen hat: „Daß Sie Fichte's Wissenschaftslehre beinahe unerträglich abstract finden . . . habe ich durch meine eigene Erfahrung bestätigt gefunden, das Einzelne aller dieser verwinkelten Konstruktionen gibt so wenig einen fruchtbaren Stoff für das weitere Nachdenken, daß eigentlich nur der allgemeine Eindruck, den sie zurücklassen, dazu dienen kan, sich die Idee des Ganzen und die Methode des Verfahrens zu verdeutlichen. Gut ist es daher, daß man dieses System mehr aus dem bloßen Princip als aus der Ausführung, worauf es nicht sosehr ankommt, wie bei der kant(ischen) Philosophie, kennen lernen kan.“

Der Ausgangspunkt für Baur's Beschäftigung mit Schelling ist noch nicht ersichtlich. Wir wissen aber, daß Baur im Sommersemester 1812 – also nach formellem Abschluß seines philosophischen Studiums – Karl Adolph Eschenmayer's „Vorlesungen über einen Grundriß der Philosophie, besonders der neuern“, gehört hat.¹⁹ Eschenmayer, dessen freundschaftliche Kritik ein Antrieb für Schellings Philosophieren gewesen ist, bildete ein Bindeglied zwischen der Tübinger Theologie und dem deutschen Idealismus. Baur's Beschäftigung mit Schelling stammt vermutlich aus dieser Zeit.

Im Dezember 1817 ging Baur als Professor nach Blaubeuren. Dort führt er seine Schellinglektüre weiter und hat nicht nur dem Bruder, sondern auch seinem ehemaligen Schüler, Ludwig Bauer, geraten, das System des transcendentalen Idealismus sorgfältig durchzulesen. In seinem Brief vom 2. November 1822 an Ludwig Bauer heißt es: „Ohne Zweifel wird Sie bereits Schellings wenigstens ungleich lebendigere und phantasiereichere Philosophie mehr angezogen haben, und ich rathe Ihnen besonders sein System des transcendentalen Idealismus, eine Schrift die mir vorzüglich gefallen

¹⁸ Gottlob Christian Storr (1746–1805). Vgl. F. C. Baur, Die evangelisch-theologische Fakultät vom Jahr 1777 bis 1812 in: K. Klüpfel, Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, 1849, S. 216–247.

¹⁹ Vgl. Das Programm zu Baur's Antrittsvorlesung vom 17. Jan. 1827. (Tüb. UB: Programmata Professorum Aditialia 1807–1827). Baur hat auch philosophische Vorlesungen bei Abel und Schott gehört. Aus dem handschriftlichen Amtsgrundbuch 1803–1824 läßt sich feststellen, daß der Stiftsunterricht zwischen 1809–1811 sich auch mit Kant und dem Idealismus befaßte. Welche Repetenten auf Baur gewirkt haben, ist allerdings nicht bekannt.

hat, sorgfältig durchzulesen. Sie werden finden, daß Sie diese Schrift auch noch für Fichte entschädigt, und daß man durch sie sich hauptsächlich den wahren Begriff von der streng wissenschaftlichen Konstruktion eines Systems bilden kan. Ich weiß keine Schrift, die man nach Fichte's Wissenschaftslehre mit größerem Nutzen für die besonders formale philosophische Bildung lesen kan. Ist Ihnen auch schon das Gedicht unter die Hände gekommen in welchem Schelling selbst den Geist seiner Philosophie und namentlich seiner Naturphilosophie sehr schön und launigt charakterisiert. Es steht in seiner Zeitschrift für speculative Physik . . . Doch besser ich seze es Ihnen, da Sie es vielleicht noch nicht kennen, wie ich es in einer Abschrift habe, bey.“

Die Schrift, die Baur dem jungen Freund empfahl, vertritt einen idealistischen Monismus, der sich durch die Begriffe Selbstbestimmung und Einheit, Bewegung und Stufenfolge kennzeichnen läßt. Das System beruht auf der Idee der Einheit des Wissens, und das Selbstbewußtsein bildet den festen Punkt, an den alles geknüpft ist. „Daß in meinem Wissen das Subjektive nie durch das Objektive bestimmt werden könne“, ist der allgemeine Grundsatz des transzendentalen Idealismus.²⁰

Hier bezieht sich Schelling bewußt auf Positionen, die Fichte in der Wissenschaftslehre vertreten hat. Schelling will aber weitergehen und den Idealismus objektiv begründen. In seinem System des transzendentalen Idealismus fängt Schelling mit dem Subjektiven an und versucht, das ganze System des Wissens aus dem Prinzip des Selbstbewußtseins abzuleiten, indem er den Mechanismus des Entstehens der Welt aus dem inneren Prinzip der geistigen Tätigkeit der Natur vorgebildet und begründet sieht. Nach Schelling ist die Intelligenz ein unendliches Bestreben, sich zu organisieren, und entsteht durch einen Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis, ein Fortgang, der in dem Mechanismus des Geistes unsprünglich gegründet ist. Die Konzeption einer dialektischen Entwicklung des Geistes liegt dem Werk zu Grunde.²¹ Wie Goethes Erdgeist ist sie ein Ringen und Weben des Zu-sich-Kommens des Geistes. Und die Stufenfolge und Aufeinanderfolge der Erscheinungen werden deutbar und verständlich auf eine der Entwicklung des individuellen Bewußtseins analoge Weise.

Die Welt der Erfahrung ist für Schelling ein Erzeugnis des Selbstbewußtseins. Diese Einheitlichkeit des Erkennens drängt jede dualistische, supranaturalistische Denkweise zurück – die Gesetzmäßigkeit des natürlichen ebenso wie die Gleichartigkeit des geschichtlichen Geschehens wird vorausgesetzt. Charakteristische Züge dieses monistischen Systems sind in den ersten Zeilen des von Baur abgeschriebenen Gedichtes zu erkennen:

Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grausen
Da ich sie kenne von innen und außen
Ist gar ein träges und zahmes Thier
Was weder draut dir noch mir
Muß sich unter Geseze schmiegen
Ruhig zu meinen Füßen liegen.

²⁰ Schellings Werke. Hrsg. v. Manfred Schröter, Bd. 2, München, 1927, S. 567.

²¹ Ebd., S. 394.

Eine solche Bestimmung der Methode und Konstruktion eines Systems bildet, wie wir bereits anmerkten, einen Gegensatz zu der damaligen Theologie in Tübingen. Die *idée fixe* dieses biblischen Supranaturalismus war der Begriff der äußeren Autorität eines göttlichen Gesandten, zu welcher das Subjekt sich nur rezeptiv verhalten könne.²² In diesem Zusammenhang hat Storr eine konservative Kantdeutung entwickelt, in der die Begrenzung der theoretischen Vernunft betont wird, um für eine von der menschlichen Vernunft wesentlich verschiedene Erkenntnisquelle der göttlichen Offenbarung Platz zu machen. Dabei entsteht ein Dualismus des Wissens, in dem das Natürliche und Übernatürliche in strengem Gegensatz zueinander gestellt werden.

Die Selbstbestimmung des Geistes und die Einheit des Wissens gehören zu den Grundbegriffen der Baur'schen Forschung. In seinem ersten Werk sieht Baur – im Einklang mit Schelling – die Idee der Einheit des Wissens im Organismus des menschlichen Geistes vorgebildet. Diesem idealen Typus näherzukommen, ist auch für Baur das wahre Ziel des wissenschaftlichen Strebens.²³ Die Frage nach dem Verhältnis einer äußeren Autorität der Offenbarung zu den freien, selbstbestimmenden Tätigkeiten des Geistes, nach dem Verhältnis der äußeren Geschichte zu den inneren Entwicklungen des Selbstbewußtseins – ihr begegnen wir immer wieder in den Schriften Baur.²⁴

Nachdem wir die Ansichten Zellers in Frage gestellt haben, kann es nun nicht unsere Aufgabe sein, den Begriff einer Befreiung vom Supranaturalismus durch Schelling einzuführen und zu beweisen. Soviel ist aber zu sagen: das Studium Schellings hat Baur's Schleiermacherverständnis merkbar beeinflusst. Es ist anzunehmen, daß Baur die theoretischen Grundkonzeptionen für seine historische Arbeit im großen und ganzen noch vor seiner Begegnung mit Schleiermacher ausgebildet hat, und daß er diese Konzeptionen dem Schleiermacher'schen System ohne allzu große Gewaltsamkeit anpassen zu können glaubte. Der zweite Brief an Ludwig Bauer gibt uns Anlaß zu einer Skizzierung dieser ersten Begegnung mit Schleiermacher.

II

Im zweiten Brief gibt Baur seinem Schüler einen Rat, wie er das Theologiestudium beginnen könne: „Gehen Sie aber auch hier den möglichst sichern

²² Storr, Lehrbuch der christlichen Dogmatik, Stuttgart, 1803, S. XVIII f.

²³ Symbolik und Mythologie, Bd. I, S. IV–V.

²⁴ Pältz's Behauptung, daß „alle Probleme, die Baur bestimmen, irgendwie aus Impulsen hervorgehen, die ihm Schleiermacher vermittelt“, leuchtet mir nicht ein. Pältz, a.a.O., S. 6). Daß Baur's Fragestellung an Kierkegaard erinnert, ist kein Zufall. Die Frage nach dem Verhältnis der äußeren Geschichte zu den inneren Entwicklungen des Selbstbewußtseins hat Baur besonders deutlich formuliert in seinem Aufsatz: „Das Christliche im Platonismus oder Sokrates und Christus“. Die „Tidskrift for udenlandsk theologisk Litteratur“ hat Auszüge daraus veröffentlicht. S. K. hat den Aufsatz, Baur's Gnosis (1835) und die Lehre von der Versöhnung (1838) gekauft. (Katalog over Sören Kierkegaards Bibliotek, Hrsg. v. N. Thulstrup, Copenhagen, 1957, S. 421–423).

und methodischen Weg und machen Sie z. B. nicht sogleich den Anfang mit der Schleiermacher'schen Dogmatik, die ohne genaue Kenntniß der Systeme, deren Antithese und Synthese sie seyn will, unmöglich in ihrem tiefen Sinn vollkommen gewürdigt und verstanden werden kan. Ich halte es noch immer für das Zweckmäßigste, sich für den Anfang die Mühe nicht verdrießen zu lassen, und das doch in jedem Fall mit groser Konsequenz und Gründlichkeit durchgeführte System der ältern namentlich Storrischen Dogmatik, nebst den Schriften der Anhänger und Gegner, die sich darauf beziehen, durcharbeiten, damit die eigene freie Überzeugung sich an demselben selbständig entwickeln könne und demjenigen, was erst auf diesem Wege allmählig zur Reife gelangen kan, nicht vorgegriffen werde.“

Baur hat also Storrs „*Doctrina christiana e sacris literis repetita*“, die als Grundlage für alle theologischen Loci im Stift benutzt wurde, empfohlen. Storr wird aber nicht grundsätzlich vor Schleiermacher bevorzugt. Hier geht es um praktische und pädagogische Erwägungen. Baur will einen zweckmäßigen Weg in das Studium zeigen und glaubt, daß Schleiermachers Dogmatik nicht verstanden werden könne „ohne genaue Kenntniß der Systeme, deren Antithese und Synthese sie seyn will.“ Man soll sich nicht mit der Aneignung der Resultate begnügen, ohne den geschichtlichen Weg zu kennen, auf dem sie gefunden sind.

Es ist für Baur bezeichnend, daß er das System nicht als eine Einzelerscheinung betrachtet, sondern es in einen größeren Zusammenhang zu bringen versucht, in dem die Gedanken der Gegenwart in ihrem Verhältnis zur Vergangenheit gesehen werden. Baur setzt das System Schleiermachers in ein dialektisches Verhältnis zu anderen Systemen in der Überzeugung, daß man sich erst Einblick in die Gegensätze verschaffen muß, um die Überwindung und Vermittlung richtig verstehen und würdigen zu können.

Ein angemessenes Verständnis der Worte über Schleiermacher ist nur möglich, wenn man den Brief vom 26. Juli 1823 an Friedrich August Baur über die Glaubenslehre heranzieht. Dort begrüßt er das Werk als eine Aufhebung der Äußerlichkeit der supranaturalistischen Ansicht, indem es den strengen Gegensatz zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen überwindet und das Christentum als eine aus der menschlichen Natur selbst stammende Kraft betrachtet. „Der Unterschied dieser neuen Ansicht von der gewöhnlichen besteht, um es kurz zu sagen, darin, daß während diese als Erkenntnisquelle des Christentums einzig und allein die äußere Offenbarung oder die Schriften des N.T. ansieht, nach Schleiermacher die erste Erkenntnisquelle des Christentums in dem religiösen Selbstbewußtsein liegt, aus dessen Entwicklung sich die Hauptmomente des Christentums ergeben.“²⁵

Bei Schleiermacher aber – so fügt Baur hinzu – werden nicht wie beim üblichen Rationalismus das Eigentümliche des Christentums und der Inhalt seiner positiven Dogmen ins gemein Natürliche gedeutet, sondern das charakteristische Wesen desselben sei scharf aufgefaßt und zum Mittelpunkt des Systems gemacht. Diese Stellung sei besonders deutlich in der Frage der

²⁵ Barnikol, a.a.O., S. 317.

Christologie zu sehen, wo Christus alle Prädikate göttlicher Würde beigelegt, aber seine Person als eine Form und Potenz des Selbstbewußtseins gedacht werde. In dieser Hinsicht bilde die Glaubenslehre nicht nur eine Antithese zum Storr'schen System, sondern auch eine Synthese zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, indem das Wunderbare in der Erscheinung des Christentums nicht bestritten, aber als nur ein relativ Supernatürliches verstanden werde.

Nach Baur's Deutung bildet das Schleiermacher'sche System auf dem Gebiet der Theologie die gleiche Antithese zum Tübinger Supranaturalismus wie das Schelling'sche auf dem Gebiet der Philosophie. Ihm zufolge trägt das System idealistische Züge: alle Hauptmomente werden aus dem Selbstbewußtsein entwickelt, und der äußeren Autorität muß etwas Inneres, durch das Selbstbewußtsein Gegebenes, entsprechen.

Wie die Auslegung der Glaubenslehre in seinem viel gerühmten Osterprogramm von 1827 später gezeigt hat, ist Baur auf der falschen Spur.²⁶ Er betrachtet das Werk von einem idealistischen Standpunkt aus und setzt voraus, daß die historische Seite der Glaubenslehre der philosophischen ganz untergeordnet werde und daß die Hauptcharakteristika des Christentums vom Selbstbewußtsein abgeleitet und konstruiert würden. Dieser Sachverhalt sei deutlich in der Christologie zu erkennen: „Die Voraussetzung [ist] keineswegs beseitigt, daß die Erscheinung des urbildlichen Christus eine geistige oder ideale ist, d. h. daß Christus keine historische Person sondern eine Idee ist, die eine eigenthümliche Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins bildet.“²⁷

²⁶ Dilthey – sich wieder auf Zeller stützend – rühmte Baur's Kritik mit folgenden Worten: „Sie ist für die Geschichte der Theologie wie eine Krisis gewesen. Mit ihr befreite sich Baur von der Übermacht der dogmatischen Konstruktion Schleiermachers für die historische Forschung. Der ideale Christus, das Bewußtsein – das war das Christentum für ihn, für Strauß, für die ganze Schule. Der historische war ausgesondert; wer er gewesen, das konnte nun der unbefangenen historischen Forschung überlassen werden. Es ist begreiflich, daß dieser kühne Schritt, der mitten durch das Herz des Schleiermacherschen Systems ging, Schleiermacher fremd, ja geradezu unverständlich erschien. Wenigstens was er hierüber in den beiden berühmten Sendschreiben sagt, faßt den Vorwurf Baur's gar nicht in seiner großen Bedeutung, geschweige, daß es ihn widerlegte.“ (G. S., IV, 411). In Wirklichkeit war diese erste Kritik an Schleiermacher eine Fehlleistung. Hätte Dilthey sie nicht nur gerühmt, sondern auch gründlich studiert, wäre er besser im Stande gewesen, Schleiermachers Fassungslosigkeit gegenüber dieser Kritik richtig zu verstehen. Baur selbst hat später gestanden, daß manches in seiner Kritik „hätte schärfer gefaßt und genauer motiviert werden sollen.“ (Klüpfel, a.a.O., S. 406). Seine verwirrende Darstellung des Schleiermacher'schen Systems leidet nicht zuletzt daran, daß Baur offensichtlich versucht hat, seine Schrift der konservativen Kritik der älteren Tübinger Schule anzupassen. F. Steudel, der Nestor dieser Schule, stimmte mit Baur's Kritik vollkommen überein. (Vgl. Tübinger Zeitschrift für Theologie, I, 1828, 95–96, II, 1830, 44). Kein Wunder, daß Schleiermacher Baur für einen Epigonen Storrs gehalten hat. (Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke, Hrsg. v. H. Mulert, Gießen, 1908, S. 49).

²⁷ Baur's Anzeige seiner Schrift in: Tübinger Zeitschrift für Theologie, I, 1828, Stück 1, 252.

Schleiermacher wollte aber nicht in das Grundschema passen. In seinem Sendschreiben von 1829 an Lücke heißt es: „Doch diese Schule, wo sie auf meine Glaubenslehre zu sprechen kommt, ist außerordentlich reich an solchen Einlegungen und Unterschiebungen. Was ich ausdrücklich gegen dergleichen idealistisches Zeug gesagt habe . . . wird dafür gewendet; und wenn es nicht anders geht, so muß es so gehen, daß weil durch das, was ich sage eine Voraussetzung, die Hr. Baur macht, nicht beseitiget ist, eben diese Voraussetzung die meinige sein muß.“²⁸

Was den Einfluß Schleiermachers betrifft, kann man mit Sicherheit sagen, daß Baur die Glaubenslehre in wesentlichen Punkten mißverstanden hat. Die ursprüngliche Anerkennung und spätere Ablehnung beruhen gleicherweise auf Mißverständnissen. Baur hat stets andere Dinge im Kopf, und wo seine Vorstellungen sich mit denen Schleiermachers nicht decken, versteht er nichts mehr. Offensichtlich kam Baur auf anderen Wegen – und nur sehr allmählich – zu seinen wissenschaftlichen Überzeugungen.

III

Gerade das Geschichtsverständnis Schleiermachers hat der angehende Historiker Baur nicht verstanden. Er hat Schleiermacher mit den Augen Schellings gelesen und teilte mit Schelling die leitenden Grundsätze eines idealistischen Geschichtsverständnisses. Daß die Voraussetzungen der Baur'schen Arbeit vor, während und kurz nach der Begegnung mit Schleiermacher mit der Geschichtsanschauung Schellings im Wesentlichen zusammenstimmen, wollen wir anhand von drei Veröffentlichungen zeigen: der Kaiser-Rezension aus dem Jahre 1818, der Vorrede zur „Symbolik und Mythologie“ von 1824 und dem Osterprogramm von 1827.

Wir fassen aber zunächst die Voraussetzungen und Prinzipien des Schelling'schen Geschichtsverständnisses kurz zusammen. An erster Stelle steht die Annahme, daß die Geschichte als Ganzes eine fortgehende Entwicklungsgeschichte des Geistes ist, die als Ziel die um sich wissende Selbstbestimmung des Geistes hat. Diese Entwicklung ist nur richtig aufzufassen, wenn man die menschliche Gattung als Ganzes betrachtet. Die Geschichte ist Menschheits- und Geistesgeschichte, deren Zentrum die Poesie, Mythologie, Religion und Philosophie bilden. Die Notwendigkeit der Geschichte ist besonders in der Geschichte der Religion zu sehen; das Christentum besitzt den Schlüssel zum Verständnis der Weltgeschichte und zugleich zu seiner eigenen absoluten Bewertung. Die Erkenntnis, daß Geschichte die Entfaltung des Absoluten oder Gott ist, zu dessen Wesen die Bewegung und also auch die Geschichte gehört, gewann man hauptsächlich durch die christliche Religion.

Schelling stellt die Entwicklungsgeschichte des Geistes im System des transzendentalen Idealismus dar. Auch die menschliche Geschichte wird nur als ein Teil der kontinuierlichen dialektischen Bewegung des Zu-sich-Kom-

²⁸ S. S. an Lücke, ed. Mulert, S. 11–12.

mens des Geistes verstanden. Der Prozeß ist aber nicht durch den Plan oder das Handeln eines Individuums bestimmt. Er ist ein Stegreifspiel, wo das Freie mit dem Unbewußten zusammentrifft, wo „Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruiert.“²⁹ Der Mensch führt durch seine Geschichte einen Beweis von dem Dasein Gottes, Gott aber ist nicht in dem Individuum, sondern nur in der Entwicklung der Gattung sichtbar. Nur die unendliche Progressivität der Menschheit als Ganzer spiegelt den göttlichen Geist.³⁰

In seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) versucht Schelling die Geschichte mit der Wissenschaft der Religion zu verbinden. Er setzt die Grundideen seiner Gotteslehre so mit den Epochen der Weltgeschichte in Verbindung, daß sich in Christus und dem Christentum die Haupteпоche der Selbstoffenbarung Gottes darstellt. „Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christentums ist daher notwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt.“³¹ Das Christentum wird hier durch eine spekulative Auslegung der Dreieinigkeitslehre als „die höhere Ansicht der Geschichte“ beschrieben. Die Religion zerfällt notwendig in Christentum und Mythologie, von denen jenes eine Anschauung Gottes in der Geschichte als dem Idealen, diese eine Anschauung Gottes in der Natur als dem Realen ist.

Schelling versucht die Behauptung des Christentums, eine göttliche und absolute Erscheinung zu sein, durch die Anwendung der höheren Ansicht der Geschichte historisch zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung kann aber nicht ohne die religiöse Konstruktion der ganzen Geschichte gedacht werden. Nach Schelling ist Gott kein Sein, sondern ein Werden, das nach der Analogie des menschlichen Bewußtseins in einen notwendigen Lebensprozeß gesetzt ist. „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten.“³²

Überblicken wir die ersten Schriften Baur, so zeigt sich, daß er schon früh seine Verpflichtung zu einer philologisch-historischen Quellenkritik mit einem Interesse an einer chronologisch-genetischen Konstruktion der Weltgeschichte verbindet, in der die christliche Religion als eine notwendige Erscheinung begriffen werden kann. Schon in der Kaiser-Rezension von 1818 begegnen wir charakteristischen Merkmalen der Baur'schen Arbeit. Er fordert einerseits, freilich ohne alle Folgen zu überblicken, die Anwendung der Grundsätze, die bei jeder Geschichtsschreibung gültig sind, auch auf die

²⁹ Schelling, a.a.O., II, 588.

³⁰ Ebd., II, 603.

³¹ Ebd., III, 314.

³² Ebd., II, 603.

Geschichte des Urchristentums, und eine sorgfältige Kritik der Urkunden desselben, denn „ohne historische Gründe kann über das, was als historische Wahrheit betrachtet werden muß, nicht entschieden werden.“³³

Aber diese Kritik soll nach Baur andererseits mit einer Interpretation verbunden sein, in der der eigentümliche Geist und Charakter des einzelnen in Zusammenhang mit einem System von allgemeineren Ansichten gebracht wird. Das menschlich-geschichtliche Leben ist als eine organische Entwicklung zu verstehen. Das Ganze ist stets vor den Teilen da, und die Teile bedingen sich gegenseitig. Die Geschichte der Menschheit bildet dabei eine lebendige aufsteigende Kette, die sich durch die Begriffe Geschlossenheit, Naturgesetz und Zweckmäßigkeit kennzeichnen läßt. In der Geschichte der Religion spiegelt sich diese stufenweise Entwicklung des Geistes am deutlichsten wider. Eine allgemeine Übersicht des Ganzen gewinnt man jedoch nur durch die genaue Bestimmung der verschiedenen Stufen der Entwicklung nach dem Maßstab der Entwicklung des individuellen Selbstbewußtseins.³⁴

Baur ist schon 1818 überzeugt, daß nur die vergleichende Religionsgeschichte „dem Verdienste des Christenthums seine wahre Würdigung ertheilen kann.“³⁵ Und wieder: „wenn auch die vergleichende Religionsgeschichte durch die Resultate, die sie liefert, einen gewissen historischen Skepticismus zu begünstigen scheint, so kann doch die Entscheidung über die Realität einer gegebenen Offenbarung immer nur die Folge historischer Untersuchungen seyn.“³⁶

Wir erblicken schon hier den charakteristischen Hang zum Architektonischen. Nach Baur ist der Weg des Geistes durch die Geschichte nicht im Schein der Fackeln getrennter Einzelerkenntnisse zu finden, sondern nur im Licht einer Geschichtsanschauung, die die Erscheinungen miteinander in Verbindung bringt und die Richtung, geschichtsmächtige Ideen und Zweck des Geschehens sichtbar macht. Das Ziel des Feststellens, Analysierens und Ordnen ist eine Synthese der Erscheinungen, die nur durch eine kombinierende philosophische Methode zu erreichen ist. In der Vorrede zu seinem ersten Werk über die Mythologie hat Baur erklärt: „Ich sehe hier nur zwei Wege, entweder den der Trennung und Vereinzelung, welcher, consequent fortgesetzt, nothwendig zuletzt auf Atomistik, Fatalismus, Atheismus führen muß, oder denjenigen, auf welchem auf diesem Gebiete in dem Grade ein reineres und höheres Bewußtseyn des Göttlichen aufgeht, in welchem das geistige Leben der Völker in seinem großartigen Zusammenhang als Ein großes Ganze erkannt wird. Mittelwege zwischen beiden giebt es eigentlich nicht, und halbe Maßregeln sind, wenn irgendwo, doch gewiß in derjenigen Wissenschaft am wenigsten zulässig, die sich das Absolute zur Aufgabe setzt. Den bekannten Vorwurf der Vermengung der Philosophie mit der Ge-

³³ Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur, II, 1818, Stück 3, 705, 709, 674.

³⁴ Ebd., 666, 670, 695.

³⁵ Ebd., 658.

³⁶ Ebd., 664.

schichte fürchte ich dabei nicht: ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig todt und stumm.³⁷

Die Weltgeschichte ist für Baur eine Offenbarung der Gottheit, und historische Erkenntnis zielt auf die Rekonstruktion dieses objektiven Sinnzusammenhangs. Baur sucht eine Antwort auf die Frage, wie und woher der göttliche Geist in die Menschheit hineingekommen ist und was ihn bestimmt, sich auf diese Weise in der Geschichte zu objektivieren. Hier steht die Gattung höher als das Individuum. Die Einheit des höheren Gesamt-Bewußtseins der Menschheit ist der lebendige Spiegel des göttlichen Geistes.³⁸

Im Osterprogramm von 1827 betrachtet Baur es als eine seiner Aufgaben, „die verschiedenartigen Erscheinungen, die sich auf dem Gebiete derselben [der Geschichte] darstellen, unter gewisse höhere und allgemeinere Gesichtspunkte zu ordnen, und auf einen Gegensatz der Ansichten und Ideen zurückzuführen, welcher eben deswegen, weil er in dem Organismus der geistigen Natur des Menschen seinen letzten natürlichen Grund hat, sich auch durch alle Perioden der Geschichte hindurchzieht . . . und so sorgfältig der Historiker darüber zu wachen hat, vorgefaßte Ansichten der neuern Zeit nicht in das Alterthum und die früheren Perioden der Geschichte einzutragen, so gewiß läßt sich doch auf der andern Seite über so viele Gegenstände der Geschichte ein neues und helleres Licht verbreiten, wenn wir bei der historischen Untersuchung zugleich auch den Standpunkt der neuern philosophischen Reflexion festhalten und zu Hülfe nehmen.“³⁹

In der Vorrede zur „Symbolik und Mythologie“ erklärt Baur, der Glaubenslehre Schleiermachers „einen bedeutenden Antheil“ an der Ausbildung seines Grundschemas zu verdanken. Schelling erwähnt er nicht.⁴⁰ Man braucht aber nur von den konservativen Akzenten abzusehen, um zu erkennen, daß in Baus ersten Schriften die wesentlichsten Grundzüge einer idealistischen Geschichtsanschauung schon enthalten sind.

Gerade in dieser Beziehung besteht der beträchtliche Unterschied zu Schleiermacher. Schleiermacher ist überzeugt, daß das Konkrete und Individuelle sich nicht durch die Philosophie konstruieren läßt, denn jede geschichtliche Erscheinung, wie jedes Individuum, umschließt ein Element in

³⁷ Symbolik und Mythologie, Bd. 1, S. XI.

³⁸ Ebd., S. VI.

³⁹ Tübinger Zeitschrift für Theologie, I, 1828, 220–221.

⁴⁰ Wir können aber Fraedrichs Behauptung nicht zustimmen, daß Schellings Einwirkung auf Baur eine „mehr stille und unbewußte gewesen ist.“ (S. 28). Vgl. Geiger, a.a.O., S. 39. Für Baus Stillschweigen über Schelling in der Vorrede zur Symbolik und Mythologie haben wir bisher keine Erklärung gefunden. Die späteren Äußerungen der Tübinger Schule über Schelling sind natürlich nicht ohne Rücksicht auf den Streit der Linkshegelianer mit Schelling nach dessen Berufung nach Berlin zu verstehen. Am 30. November 1841 schrieb Baur an seinen Freund Heyd über Schelling: „Es ist doch ein beispielloser Hochmuth, mit welchem dieser Mann auftritt. Es ist ja, wie wenn er nur dazu nach Berlin gekommen wäre, um Hegel auf seinem Grabe zu verhöhnen. Selbst sein bisheriges Stillschweigen soll nur als Hochmuth anzusehen seyn. Ich hofe dieser Hochmuth kommt nur vor dem Fall, und sage im Namen Hegels: Exoriare aliquis.“ (Tüb. UB Signatur: Md. 619r (31)).

sich, das unerschöpflich ist und jeder Erklärung spottet.⁴¹ Er wollte Schelling und Fichte nicht begleiten, als sie versuchten, vom Prinzip in prekärem Abstieg zu den wirklichen Dingen zu gelangen.⁴² Er verzichtet darauf, die Geschichte durch Längsschnitte zu deuten und beurteilt den idealistischen Versuch, Gott nach der Analogie der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins und in Beziehung auf das Bewußtsein in der Form einer sukzessiven Entwicklung in der Geschichte darzustellen, als eine kolossale Überschätzung der Analogie.⁴³ Schleiermacher will zwar die eigentümliche Stellung des Christentums unter den verschiedenen möglichen Modifikationen des allgemeinen menschlichen frommen Selbstbewußtseins aufhellen, nicht aber das Christentum als eine notwendige Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins *a priori* demonstrieren oder begrifflich begründen.⁴⁴

Diesen Unterschied zwischen Schleiermacher und den Idealisten hat Baur am Anfang nicht gesehen. Er hat das System Schleiermachers mit einer idealistischen Geschichtsphilosophie befrachtet. Baur behauptet, daß Schleiermacher „Gott nach der Analogie der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins und in Beziehung auf das Bewußtsein unter der Form einer successiven Entwicklung“ darstellt. Die Glaubenslehre hat er in Verbindung mit Schellings Ansicht über die Epochen der Weltgeschichte gesetzt und in folge-

⁴¹ H. Süskind hat die Bedeutung des Individualitätsgedankens für die Geschichtsanschauung Schleiermachers gesehen, nicht aber die Tatsache, daß Schleiermacher auf einen Beweis für die Absolutheit des Christentums verzichtet. (Christentum und Geschichte bei Schleiermacher: Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie, Tübingen, 1911, S. 16, 17, 91). In der Glaubenslehre sagt Schleiermacher ausdrücklich, „daß auch die wahre Aneignung der christlichen Sätze nicht auf eine wissenschaftliche Weise durch Unterricht und Demonstration erfolgt, und also ebenfalls außer der Vernunft liegt, aber nur *eben so wie auch nichts einzelnes und eigentümliches mit der Vernunft begriffen . . . werden kann*.“ [Meine Hervorhebung] GL.¹, § 20. 2, Bd. I, Berlin, 1821, S. 110). Und in seinem Sendschreiben an Lücke heißt es: „so müssen sie sich am Ende doch untereinander stehen, daß ihre Spekulation das Positive nicht würde konstruiert haben, wenn sie es nicht schon gefunden hätte.“ (S. 17).

⁴² Schleiermacher, Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, Hrsg. v. O. Braun, Leipzig, 1913, S. 505: „Es gibt keinen stetigen Uebergang vom Gesez zur Erscheinung.“ Und wieder: „Das Wesen des Christenthums von vorne herein bestimmen zu wollen, wäre . . . vergeblich. Könnte eine solche Ableitung gelingen, so gehörte sie zu den Geschäften der Weltweisheit; aber auch diese hat es noch nie so weit bringen können, daß das, was sie von oben her abgeleitet, sich wirklich als dasselbe gezeigt mit dem, was uns geschichtlich gegeben ist, an welcher Aufgabe alle ähnliche Unternehmungen, nämlich alle sogenannten Constructionen *a priori*, auf dem geschichtlichen Gebiet immer gescheitert sind.“ (GL.¹, § 6. 2, Bd. I, Berlin, 1921, S. 19). Vgl. seine bissige Rezension von Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters in: Dilthey, Aus Schleiermacher's Leben in Briefen, Bd. IV, Berlin, 1863, S. 624–646.

⁴³ GL.¹ § 18. 5, Bd. I, S. 92: „Termine zu großen geschichtlichen Wendepunkten lassen sich wenigstens bei dem gegenwärtigen Zustand des menschlichen Erkennens, auch nicht in jenem Sinn construieren.“ Auch die Geistigkeit Gottes kann nur in einem negativen Sinn angenommen werden. (Ebd., § 68, Bd. I, S. 298). Vgl. O. Brauns Geleitwort in: Schleiermachers Werke, Bd. I, Leipzig, 1910, S. XXVII bis XXVIII.

⁴⁴ S. S. an Lücke, ed. Mulert, S. 54–55.

dessen als eine chronologisch-genetische Konstruktion im idealistischen Sinn verstanden.⁴⁵

Abschließend haben wir zu den Fragen, die wir am Anfang gestellt haben, zurückzukehren. Wie Baur zum Historiker geworden ist und welchen Anteil der Idealismus an dieser Entwicklung gehabt hat, haben wir in diesem knappen Abriß nicht gezeigt. Dagegen läßt sich Baur's Beschäftigung mit Schelling, von der man schon gewußt hat, nicht nur in Andeutungen aus den Zeilen herauslesen: anhand des Briefes vom 2. November 1822 ist die zentrale Bedeutung Schellings für Baur's Bild von der Wissenschaft klar – von einem „mehr stillwirkenden Einfluß“ kann nicht mehr die Rede sein.⁴⁶ Wir haben auch gezeigt, daß Baur's Geschichtsverständnis sich in wesentlichen Zügen mit dem Schellings deckt. Dieses idealistische Geschichtsbild ist allerdings kaum einem einzigen Konto zuzuschreiben – solche Gedanken lagen damals in der Luft.⁴⁷ Im zweiten Brief Baur's ist Schleiermachers Glaubenslehre als die Antithese zur Storr'schen Theologie und die beabsichtigte Synthese des Rationalismus und Supranaturalismus in einem dialektischen Prozeß eingeordnet. Baur begrüßt mit Recht Schleiermachers Überwindung des schroffen Gegensatzes zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen. Aber wir haben mit Hilfe anderer Quellen gesehen, wie Baur sein eigenes Anliegen in die Glaubenslehre hineinprojizierte und in diesem Werk eine idealistische Geschichtsanschauung zu finden vermeinte. Man kann nur sehr bedingt vom Einfluß Schleiermachers auf Baur's Entwicklung als Historiker sprechen.

Durch die Beseitigung von Zellers alter Schablone einer wissenschaftlichen Befreiung Baur's durch Schleiermacher sowie durch die vorliegende Quellenpublikation hoffen wir, etwas zur Erforschung des Entwicklungsgangs Baur's beigetragen zu haben.

F. C. Baur an L. A. Bauer

1822 November 2, Blaubeuren

Schiller-Nationalmuseum Marbach/Neckar Signatur: Z2245.

Mein lieber Freund!

Es ist schon ziemlich lange, daß ich Ihnen eine Antwort schuldig bin, allein der Grund dieser Verzögerung lag theils in der Hoffnung, Sie vielleicht selbst zu sprechen, theils darin, daß durch Ihren letzten Brief der Gegenstand, über welchen wir uns bisher unterhielten, so beendet war, daß er mir insofern wenigstens keine unmittelbare Veranlassung gab. Sie werden nun indeß in Ihrem philosophischen Studium aufs neue rasch fortgeschritten seyn, und es wird mich freuen, wenn Sie mir auch wieder von den Bemerkungen

⁴⁵ Tübinger Zeitschrift für Theologie, I, 1828, 256–259. Vgl. Baur, *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora*, Tübingen, 1827, S. 26–28.

⁴⁶ Vgl. Anm. 40.

⁴⁷ Über den Einfluß Schellings auf die Geschichtsanschauung eines theologischen Zeitgenossen Baur's, nämlich Joh. Seb. Drey, vgl. J. R. Geiselmann, *Die Katholische Tübinger Schule: Ihre Theologische Eigenart*, Freiburg, 1964, S. 285–302.

kungen und Ansichten, auf welche Sie gekommen sind, und überhaupt über das, was Sie gegenwärtig beschäftigt und anzieht, einiges mittheilen werden. Daß Sie Fichte's Wissenschaftslehre¹ beinahe unerträglich abstract finden – und doch findet sich dazu, wer sollte es glauben, gerade unter Platos Schriften das wahre Seitenstück in seinem Parmenides² – habe ich durch meine eigene Erfahrung bestätigt gefunden, das Einzelne aller dieser verwinkelten Konstruktionen gibt so wenig einen fruchtbaren Stoff für das weitere Nachdenken, daß eigentlich nur der allgemeine Eindruck, den sie zurücklassen, dazu dienen kan, sich die Idee des Ganzen und die Methode des Verfahrens zu verdeutlichen. Gut ist es daher, daß man dieses System mehr aus dem bloßen Princip als aus der Ausführung, worauf es nicht sosehr ankommt, wie bey der Kant(ischen) Philosophie kennen lernen kan. Ohne Zweifel wird Sie bereits Schellings wenigstens ungleich lebendigere und phantasiereichere Philosophie mehr angezogen haben, und ich rathe Ihnen, besonders sein System des transcendentalen Idealismus,³ eine Schrift, die mir vorzüglich gefallen hat, sorgfältig durchzulesen. Sie werden finden, daß Sie diese Schrift auch noch für Fichte entschädigt, und daß man durch sie sich hauptsächlich den wahren Begriff von der streng wissenschaftlichen Konstruktion eines Systems bilden kan. Ich weiß keine Schrift, die man nach Fichte's Wissenschaftslehre mit größerem Nutzen für die besonders formale philosophische Bildung lesen kan. Ist Ihnen auch schon das Gedicht unter die Hände gekommen, in welchem Schelling selbst den Geist seiner Philosophie und namentlich seiner Naturphilosophie sehr schön und launigt charakterisiert. Es steht in seiner Zeitschrift für speculative Physik 1. Bd. 2. H. S. 152. Doch besser, ich seze es Ihnen, da Sie es vielleicht noch nicht kennen, wie ich es in einer Abschrift habe, bey:⁴

¹ J. G. Fichte entfaltet seine Wissenschaftslehre in mehreren Schriften, zuerst in „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ (1794).

² „und doch . . . Parmenides“ befindet sich als Einschub am unteren Rand des Briefes.

³ F. W. J. Schelling, Das System des transcendentalen Idealismus (1800).

⁴ Zeitschrift für speculative Physik, I, 1800, Heft 2, 152–155. Das Gedicht erschien als eine poetische Darstellung einiger Gedanken über das Verhältnis der Naturphilosophie zum Idealismus. Es war aber ein Auszug aus einem witzigen Gedicht, das den Titel „Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerpostens“ trägt. (Aus Schellings Leben in Briefen, Bd. I, Leipzig, 1869, S. 282–289). Schelling hat es im Herbst 1799 in Jena als ein Gegenstück zu Novalis' Europa und als Parodie der Begeisterung über Schleiermachers Reden entworfen. Friedrich Schlegel schrieb an Schleiermacher: „Da die Menschen es so grimmig trieben mit ihrem Wesen, so hat Schelling dadurch einen neuen Anfall von seinem alten Enthusiasmus für die Irreligion bekommen, worin ich ihn denn aus allen Kräften bestätigte. Drob hat er ein Epikurisch Glaubensbekenntniß in Hans Sachs Goethes Manier entworfen, welches Du auch das nächstemal haben sollst. Unsre Philironie ist sehr dafür, es auch im Athenäum zu drucken, wenn die Deinige nichts dagegen hat. Doch müssen wirs noch mehr überlegen. Einige ernsthafte Stellen gefallen mir sehr außer den witzigen.“ (Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, III, 134). Wilhelm Schlegel und Goethe waren aber auch gegen den Druck, und das Gedicht ist nicht im Athenäum erschienen. Eine Abschrift des Gedichtes befindet sich unter Schleiermachers Papieren.

„Es bezeichnet“, schrieb Dilthey über das Gedicht, „auf das Deutlichste die Ver-

Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grausen
 Da ich sie kenne von innen und außen
 Ist gar ein träges und zahmes Thier
 Was weder draut dir noch mir
 Muß sich unter Geseze schmiegen
 Ruhig zu meinen Füßen liegen
 Stikt zwar ein Riesengeist darinnen
 Ist aber versteinert mit allen Sinnen
 Kan nicht aus dem engen Panzer heraus
 Noch sprengen sein eisern Kerkerhaus
 Obgleich er oft die Flügel regt
 Sich gewaltig dehnt und bewegt
 In todten und lebendigen Dingen
 Thut nach Bewußtseyn mächtig ringen
 Daher der Dinge Quallität
 Weil er drinn quallen und treiben thät
 Die Kraft wodurch Metalle Sprossen
 Bäume im Frühling aufgeschossen
 Sucht wohl an allen Eken und Enden
 Sich ans Licht herauszuwenden
 Läßt sich die Mühe nicht verdrießen
 Thut jezt in die Höhe schießen
 Seine Glieder und Organ verlängern
 Jezt wieder verkürzen und verengern,
 Und hofft durch Drehen und durch Winden
 Die rechte Form und Gestalt zu finden,
 Und kämpfend so mit Füß' und Händ
 Gegen widrig' Element
 Lernt er im Kleinen Raum gewinnen,
 Darin er zuerst komt zum Besinnen.
 In einen Zwergen eingeschlossen
 Von schöner Gestalt und graden Sprossen
 (Heißt in der Sprache Menschenkind)
 Der Riesengeist sich selber findt
 Vom eisernen Schlaf, vom langen Traum
 Erwacht sich selber erkennet kaum
 Über sich selbst gar sehr verwundert ist
 Mit grosen Augen sich grüßt und mißt
 Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
 In die grose Natur zerrinnen
 Ist aber einmal losgerissen,
 Kan nicht wieder zurückfließen,
 Und steht Zeitlebens eng und klein
 In der eignen grosen Welt allein

wandtschaft Schellings mit Goethe, und seinen Gegensatz zu Schleiermacher. Das Unendlich der Reden ist nur gegenwärtig im religiösen Gemüth; kein Begriff, keine Anschauung umfaßt es. Schleiermacher ist durch diesen Gedanken kritisch und religiös mit Kant verknüpft. Die göttliche Natur Goethe's und Schellings wird von der Anschauung erfaßt; ihre Geheimnisse sind dem Naturforscher und dem Dichter offenbar.“ (Leben Schleiermachers, I, 441).

Fürchtet wohl in bangen Träumen
 Der Riese möcht' sich ermannen und bäumen
 Und wie der alte Gott Saturn
 Seine Kinder verschlingen im Zorn
 Weiß nicht, daß er es selber ist
 Seiner Abkunft ganz vergißt
 Thut sich mit Gespenstern plagen
 Könn't also zu sich selber sagen:
 Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
 Der Geist, der sich in allem bewegt
 Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
 Bis zum Erguß der ersten Lebensäfte
 Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt
 Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
 Zum ersten Strahl von neugebohrnem Licht
 Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
 Und aus den tausend Augen der Welt
 Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt
 Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben
 Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.

Nehmen Sie diesmal damit vorlieb. Können Sie bald einen Besuch hier machen, so wird es mich sehr freuen, und um so mehr, wenn Sie, wie ich hoffe, Ihren Abstand bey mir nehmen werden. Ich grüße Sie herzlich.

Ihr

Prof. Baur

(Sagen Sie doch Ludwig⁵ nebst meinen Gruß, ich lasse ihn, wenn er ihn auf einige Zeit entbehren könne, um denjenigen Band seines Ernestischen Tacitus bitten, in welchem der Agricola steht:⁶ Er möchte ihn nur meinem Bruder⁷ geben).

Blaubeuren, den 2. Nov. 1822

[Außenadresse:] Herrn stud. Louis Bauer (Orendelsall)
 im Königlichen Seminar in Tübingen. Fr(anco).

F. C. Baur an L. A. Bauer

o. D. [Blaubeuren] *⁸

Schiller-Nationalmuseum Marbach/Neckar Signatur: Z2246

Mein lieber Freund!

Es ist schon längere Zeit, seit ich von Ihnen selbst keine Nachricht mehr erhalten habe, woran ich freilich, wie ich gestehen muß, selbst schuld bin, indem ich durch mancherley verhindert, Ihr früheres Schreiben noch nicht erwiedert habe. Doch habe ich mich öfters nach Ihnen erkundigt, und zuletzt auch von mehreren Ihrer Freunde zu hören Gelegenheit gehabt, daß Sie sich bisher immer wohl befunden haben.

⁵ Gemeint ist vermutlich Gustav Ludwig, der mit Ludwig Bauer von Blaubeuren ins Tübinger Stift kam.

⁶ J. A. Ernesti, C. Cornelii Taciti Opera, Bd. II, Leipzig, 1801, S. 594–665.

⁷ Gemeint ist Friedrich August Baur.

⁸ Vgl. Anm. 12.

Mit Vergnügen erinnere ich mich Ihres letzten Briefes, in dem ich Sie noch immer mit lebendigem Eifer in dem Studium der Philosophie begriffen sah, und es befremdete mich damals nicht, daß die Liebe zu demselben Sie nicht so schnell den Übergang in das anfangs wenigstens trokenere Studium der Theologie finden ließ. Doch glaubte ich, Sie werden sich bald selbst zu demselben hingezogen fühlen, und ich berge Ihnen daher nicht, daß es nicht ganz nach meinem Sinne war, zu hören, Sie können sich immer noch nicht recht mit demselben befreunden. Es hat daher mein gegenwärtiges Schreiben an Sie hauptsächlich auch den Zweck, Sie aufzufordern, damit doch nicht länger zu zögern, und mit demselben Eifer und Interesse wie bisher von Ihnen bey andern Theilen der Wissenschaft geschehen ist, sich auch demjenigen Studium zu widmen, das sowohl mit Ihrer Bestimmung, als auch mit einer gründlichen und umfassenden Bildung überhaupt in einem so engen Zusammenhang steht. Ich bin auch vollkommen überzeugt, wenn Sie sich einmal in dasselbe hineinversetzt haben, wird es nicht nur bald für Sie sehr anziehend seyn, sondern auch sich Ihnen die Ansicht aufdringen, daß nur dadurch die nothwendige Ergänzung zu dem reinphilosophischen Wissen gewonnen werden könne. Gehen Sie aber auch hier den möglichst sichern und methodischen Weg und machen Sie z. B. nicht sogleich den Anfang mit der Schleiermach(erischen) Dogmatik,⁹ die ohne genaue Kenntniß der Systeme, deren Antithese und Synthese sie seyn will, unmöglich in ihrem tiefen Sinn vollkommen gewürdigt und verstanden werden kan. Ich halte es noch immer für das Zweckmäßigste, sich für den Anfang die Mühe nicht verdrießen zu lassen, und das doch in jedem Fall mit groser Konsequenz und Gründlichkeit durchgeführte System der ältern namentlich Storr'schen Dogmatik,¹⁰ nebst den Schriften der Anhänger und Gegner, die sich darauf be-

⁹ F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, 2 Bde., Berlin, 1821/22. Der große Beifall, den Schleiermacher im Stift gefunden hat, beunruhigte die Fakultät in Tübingen. In einem Gutachten von 1826, das hauptsächlich gegen die Anstellung Baur's in Tübingen gerichtet ist, warnt F. G. Süskind vor einem pantheistischen und zugleich mystischen Rationalismus: „Diese in Folge der Schelling'schen Naturphilosophie gegenwärtig besonders durch die Schriften des Berlin'schen Theologen Schleiermacher verbreitete, und besonders unter der Jugend großen Beifall findende theologische Ansicht lautet zwar den Worten nach sehr fromm und mystisch, enthält auch von der einen Seite einen eigentlichen Mysticismus, verbindet sich aber auf der anderen Seite nicht nur mit dem Rationalismus, indem sie keinen Glauben an die Autorität göttlicher Belehrungen durch Christum gelten läßt, sondern ist auch consequenterweise für die ächte praktische Religion, ja selbst für die Fundamente der Moral zerstörend, indem sie Gott und die Welt identificiert, und keinen von der Welt verschiedenen Gott annimmt, sondern alle Dinge in Gott, in der göttlichen Substanz selbst existiren läßt.“ (C. v. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der evangelisch-theologischen Facultät der Universität Tübingen von der Reformation bis zur Gegenwart, Tübingen, 1877, S. 147). Vgl. F. G. Süskind, Vermischte Aufsätze meist theologischen Inhalts, Stuttgart, 1831, S. 481.

¹⁰ G. C. Storr, *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita*, Stuttgart, 1793, 1807². Vgl. dazu Baur's späteren Äußerungen in Klüpfel, a.a.O., S. 277: „Diese Storr'sche *Doctrina christiana e sacris literis repetita*, wurde in Württemberg das officiële, durch landesherrliche Verordnung förmlich eingeführte Lehr-

ziehen, durcharbeiten, damit die eigene freie Überzeugung sich an demselben selbstständig entwickeln könne und demjenigen, was erst auf diesem Wege allmählig zur Reife gelangen kan, nicht vorgegriffen werde.

Daß ich damit der Ihnen natürlichen Liebe zur Poesie keineswegs entgegenzutreten will,¹¹ glaube ich Sie nach meinen frühern Äußerungen nicht erst versichern zu dürfen, nur möchte ich Sie hier an einiges erinnern, was Sie selbst früher gegen mich ausgesprochen haben, wo Sie solchen, gegen deren überreizten und selbstgefälligen Productionstrieb Sie einen entschiedenen Widerwillen mit mir erklärt haben, noch ferner stunden, als es mir jezt noch der Fall zu seyn scheint.

Doch es sey genug hievon, ich bitte Sie nur noch, das, was ich hier so ganz offen gegen Sie äußern zu dürfen glaubte, mit derselben wohlmeinenden Gesinnung aufzunehmen, aus welcher es geflossen ist, und darin in jedem Fall nichts anders, als meine aufrichtige Theilnahme an Ihnen, und den Wunsch zu erblicken, in Ihnen Ihrem innern und äußern Berufe nach ganz das erreicht zu sehen, was Sie wirklich vermögen, wenn Sie das reelle Wissen, das nach meiner vollen Überzeugung zugleich auch die Grundlage und Nahrungsquelle des wahren Lebens der Poesie ist, in seinem höchsten Werth stets in Auge behalten.

Leben Sie wohl und erfreuen Sie mich bald mit Nachrichten von Ihnen.

Ihr

Prof. Baur

Fragen Sie doch Hocheisen,¹² den ich herzlich grüße, ob er das Manuscript der Mythologie, das er noch hat, mit sich nach Tübingen genommen hat, oder ob es noch in Ulm ist. Er kan es gar wohl noch länger behalten, nur möchte ich es wissen.

* [Poststempel Blaubeuren]

[Außenadresse:] Herrn stud. L. Bauer

im Königlichen Seminar in Tübingen. Fr(anco).

buch der orthodoxen Landesdogmatik, das dem ehemaligen Alumnus schon bei seinem Eintritt in die niedere Klosterschule, nebst der Bibel, als Vademecum auf seine theologische Laufbahn mitgegeben, und sodann im Stifte in Tübingen bei allen theologischen Loci zu Grunde gelegt wurde, obgleich nachdem die Dogmatik eine ganz andere geworden war, von ihm nichts mehr stehen blieb, als der nicht sehr bequeme Schematismus, die Reihfolge der Loci, bis endlich neuestens vor ungefähr acht Jahren der fortschreitende Geist der Zeit auch diesen letzten Rest der einstigen Alleinherrschaft der Storr'schen Dogmatik aus dem Seminar entfernt hat."

¹¹ Im ersten Brief sahen wir, wie Baur versucht hat, Ludwig Bauers Liebe zur Poesie mit dem Studium der Philosophie zu verbinden. Das System des transcendentalen Idealismus war dafür besonders gut geeignet. In ihm hat Schelling seine Philosophie mit der Mythologie und der Kunst verknüpft. „Der eigentliche Sinn“, schrieb Schelling dort, „mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der *ästhetische*, und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie.“ (S. 351). Vgl. Schellings Äußerungen über das Verhältnis von Idealismus, Mythologie und Poesie (S. 629) mit F. Schlegels Gespräch über die Poesie, Hrsg. v. H. Eichner, Stuttgart, 1968, S. 311–322.

¹² Gemeint ist wohl Carl Gustav Hocheisen, der auch mit Ludwig Bauer von Blaubeuren ins Stift kam. Er stammt aus Ulm und hat offensichtlich das Manuskript von Baur's Vorlesung über die Mythologie in Blaubeuren abgeholt, als er in die Ferien fuhr.

KRITISCHE MISCELLEN

Ein neues Bild der Geschichte Chlodwigs?

Kritische Erwägungen zu einem chronologischen Versuch¹

Mit aggressivem Selbstbewußtsein wendet sich eine 1971 erschienene Zürcher Dissertation in Weiterführung der Kritik von A. van de Vyver gegen die Vorstellungen der „traditionsgebundenen Historiker“ (S. 25) von der geschichtlichen Einordnung des Religionswechsels Chlodwigs, und d. h. gegen die vorwiegende Meinung, es müsse die sich aus Gregor von Tours und Nicetius von Trier ergebende relative Chronologie festgehalten werden. Sein Gegenentwurf: 501/3 Chlodwigs Heirat, 506 Alamannenschlacht mit Übertrittsentschluß, 508 in Tours öffentliche Bekundung dessen und Katechumenatsbeginn und Weihnachten desselben Jahres Taufe in Reims. Erst unter dem Gewicht des Bildes von Chlodwig als dem Arianerbesieger seien diese Ereignisse in der merowingischen Haustradition sehr früh vor den Burgunderkrieg von 500/501 gerückt. Zweck dieser chronologischen Konzeption ist es, bei Wahrung des von Gregor aufgezeigten zeitlich-sachlichen Geschehniszusammenhangs an einer Identifikation des von Theoderich d. Gr. (Cass. Var. II 41) und Ennodius (Paneg. 15) vorausgesetzten fränkisch-alamannischen Zusammenstoßes von 506 mit der für Chlodwig so entscheidenden Alamannenschlacht festzuhalten.

Zu den schon bislang geltend gemachten Übereinstimmungen der ostgotischen Zeugen mit Gregor (fränkischer Sieg, Tod eines Alamannenkönigs und alamannische Unterwerfung) glaubt Weiss noch ein viertes gemeinsames Merkmal aufweisen zu können, ein Verschulden der Alamannen. Die ostgotischen Zeugen, insbesondere Cassiodor, reden sehr präzise davon, für Gregor aber liest es Weiss einfach in dessen Ausdrucksweise „bellum contra Alamannos commoveretur“ hinein, da hier Chlodwig einmal nicht ausdrücklich als Angreifer bezeichnet werde. Erleichtert wird ihm das sicher auch dadurch, daß er ohne weiteres, wenn auch nach dem Beispiel anderer, die Chlodwigsschlacht mit der von Gregor (Hist. II 37) erwähnten Schlacht bei Zülpich gleichsetzt. Da aber Gregor diesen rheinfränkisch-alamannischen Zusammenstoß nur erwähnt, um den Beinamen Sigeberts des Lahmen zu erklären, und nicht den geringsten Hinweis auf eine Identität mit der

¹ Rolf Weiss: Chlodwigs Taufe: Reims 508 (= Geist und Werk der Zeiten 29), Bern/Frankfurt (Herbert Lang) 1971.

Chlodwigschlacht gibt, ist eine Unterscheidung immer noch das Nächstliegende, und man sollte eine Gleichsetzung, aus der dann auch noch Folgerungen über „Charakter und Ablauf des Alamannenkrieges“ Chlodwigs (S. 28 ff.) gezogen werden, wenigstens zu begründen versuchen, will man methodischen Mindestansprüchen genügen. Übrigens verfährt Weiss auch an anderer Stelle, beim Ansatz der Ausschaltung der salischen Kleinkönige durch Chlodwig nach 508, mit einer stillschweigenden Selbstverständlichkeit, als sei das unbestreitbar und unbestritten. Das vierte gemeinsame Moment zwischen ostgotischen Quellen und Gregor ist also nicht mehr als ein Ergebnis interpretatorischer Willkür auf fragwürdigem Hintergrund.

Aber auch im Punkt „Unterwerfung“ besteht keine Gemeinsamkeit. Nach Gregor gehen die geschlagenen Alamannen ein politisches Abhängigkeitsverhältnis ein („Chlodovechi se ditionibus subdunt“), Cassiodor aber nennt sie „nationem partim ferro, partim servitio subiugatam“, d. h. ein Volk, das teils dem Schwert und teils der Knechtschaft – und nicht, wie Weiss (S. 31) übersetzt, durch das Schwert und durch die Knechtschaft – unterworfen ist, das also entweder der Vernichtung oder der Verknechtung ausgeliefert ist. Damit aber wird nicht das Eingehen eines politischen Abhängigkeitsverhältnisses durch die Alamannen, sondern eine fränkische Strafexpedition als Folge ausdrücklich erwähnten alamannischen Treuebruchs geschildert.

Daß die verbleibenden, tatsächlich parallelen Informationen (alamannische Niederlage mit Tod des Königs) aber notwendig auf ein- und dasselbe Ereignis zu beziehen seien und daher entweder der von Gregor geschilderte sachlich-zeitliche Zusammenhang oder die von ihm und Nicetius vorausgesetzte relative Chronologie bestritten werden müßten, hat auch Weiss nicht einsichtig gemacht. Die Chlodwigschlacht Gregors und die Ereignisse von 506 zu trennen, heißt die Errichtung der fränkischen Herrschaft über Alamannen nicht als einmaligen Akt, sondern als längeren Prozeß zu verstehen, und ein Vergleich mit der Unterwerfung Thüringens durch Chlodwigs Söhne oder gar Sachsens durch Karl d. Gr. zeigt, daß darin nichts Unwahrscheinliches liegt. Die Erinnerung daran, daß es sich tatsächlich um einen längeren Unterwerfungsprozeß gehandelt hat, scheint ja dann auch die sagenhaft geformte Überlieferung von einem neunjährigen Umherirren der geschlagenen Alamannen bei Fredegar (III 21) bewahrt zu haben. Die deutlichste Bestätigung dieser Auffassung aber ist Cassiodors Schilderung des fränkischen Unternehmens von 506 als Strafexpedition und seine Wertung des auslösenden alamannischen Verhaltens als perfidia, als Bruch also eines vorausgesetzten Treueverhältnisses, so wie später auch am karolingischen Hof die Aufsässigkeit der unterworfenen Sachsen betrachtet wird (Einh., Vita Karoli 7). Wer daher zwischen der Schlacht von Zülpich, Chlodwigs Alamannenschlacht und dem Geschehen von 506 unterscheidet, „bringt“ nicht „das Schlachtengewirr auf seinen Höhepunkt“ (Weiss S. 25 im Blick auf H. v. Schubert), sondern entspricht der Aufgabe des Historikers, ein Bild des Geschehens mit und aus den Quellen, nicht aber über sie hinweg zu entwerfen.

Eine Untersuchung „über die Jugendlichkeit merowingischer Könige“ (S. 50 ff.) soll dartun, daß die vorgeschlagene Chronologie vom Lebensalter der Söhne Chlodwigs her nicht unmöglich ist. In dem Bemühen, durch Datierung des Mordes an den Söhnen Chlodomers einen spätesten Termin für dessen Geburt zu finden, hält sich Weiss jetzt an die relative Chronologie Gregors, und zwar – was er allerdings nicht einleuchtend zu zeigen versteht, was sich aber dennoch zeigen läßt – mit Recht. Zur Zeit des Mordes befindet sich nämlich der Senator Arcadius aus Clermont am Hofe Childeberts, und das weist auf die Zeit nach seinem Versuch, die Auvergne zur Zeit des Thüringerfeldzuges Theuderichs und Chlothachars von 531 Childebert zuzuspielen (Greg., Hist. III 9). Nun hat zwar E. Zöllner (Geschichte der Franken, 1970, S. 80) nach Vorgang anderer diesen Versuch früher datieren wollen, weil Gregor ihn sich in die Amtszeit des Bischofs Quintian von Clermont (515–525) fallend vorstellt. Doch wird der spätere Ansatz durch einen schwerlich von Gregor erst eingeführten doppelten Synchronismus gestützt, nämlich die Gleichzeitigkeit mit dem durch die Chronik von Saragossa auf 531 datierten Westgotenzug Childeberts und dem nicht vor dem Tode Theoderichs d. Gr. anzusetzenden Thüringerkrieg, dessen Datierung auf 531 erst, was Zöllner entgangen zu sein scheint, über diesen Synchronismus möglich ist. Vermutlich ist Gregor, der auch anderwärts (Hist. II 36) Quintian falsch einordnet, die richtige Synchronisierung des ihm aus unterschiedlichen Quellen zufließenden politischen und hagiographischen Materials nicht geglückt. Damit bleibt es bei 531 für die Arcadiusaffäre, und das führt für die Ermordung der Söhne Chlodomers auf die Zeit nach der Flucht des Arcadius, d. h. frühestens auf 532, ein Ansatz, der noch später liegt als der von Weiss aufgrund wenig überzeugender Argumente gewonnene (528/9).

Das erlaubt allerdings nicht, auch den spätesten Geburtstermin für Chlodomer weiter hinaufzudatieren, als Weiss es tut (504). Denn spätestens – und nicht, wie Weiss (S. 55) behauptet, frühestens – 506 muß nämlich bereits Chlothachar geboren sein, geht man davon aus, daß dessen ältester Sohn Gunthar 532 an der Spitze eines Heeres steht (Greg., Hist. III 21), und setzt man die von Weiss (S. 57) für Theuderichs Heeresführung und Vaterschaft genannten untersten Altersgrenzen ein (12 bzw. 14 Jahre). Daß ein Kind „als offizieller Vertreter der Dynastie unter Obhut des Adels“ (S. 57) ins Feld zieht, kann ausgeschieden werden; das zu postulieren hat sich Weiss lediglich deshalb genötigt gesehen, weil er für Theudeberts „Dänen“-Feldzug an dem nicht zu sichernden Datum 515 festhält. Zwingend sind die für Theuderich aufgestellten Berechnungen allerdings nicht. Sie gehen von der begründeten Vermutung aus, Theuderich sei nach Theoderich d. Gr. benannt, müsse also nach der ostgotisch-fränkischen Fühlungnahme durch dessen Ehe mit Chlodwigs Schwester Audofleda geboren sein. Die ostgotische Überlieferung nennt für diesen Eheschluß das Jahr 491/2 (Jord., Get. 295). Dieses Datum könnte die Kontaktaufnahme als Versuch einer Absicherung gegen die Theoderich zuvor bedrohlich gewordenen Bur-

gunder erscheinen lassen, in dessen Fortsetzung es dann nach der endgültigen ostgotischen Durchsetzung zu einem System allseitiger Beziehungen durch die Ehe des Burgunders Sigismund mit Theoderichs Tochter Ariagne und Chlodwigs mit Chrodechilde kam. Für Theuderich ergäbe sich dann 492 als frühester Geburtstermin. Aber auch, wenn man – wie üblich – die Angabe des Jordanes für irrig hält, braucht man den Berechnungsspielraum nicht so einzuengen, wie es Weiss tut, indem er statt des üblichen Ansatzes 493 als Termin der Eheschließung Theoderichs mit Audofleda 494 nennt und als Geburtsjahr Theuderichs 495/6 vorschlägt.

Allgemein aber muß festgestellt werden, daß Weiss seine chronologische Hypothese durch seine Lebensaltersberechnungen nicht als wahrscheinlich erweisen, sondern nur als extreme Möglichkeit darstellen kann. Sie setzt zum Beispiel einen Geburtsabstand der vier Söhne Chrodechildes voraus, der nahe an die Grenze des physiologisch Möglichen herankommt, und wenn Weiss dazu neigt, ein im Merowingerhaus gelegentlich faßbares Heiratsalter um die Mitte des zweiten Lebensjahrzehntes zur Regel zu verallgemeinern, muß man darauf hinweisen, daß er selbst mit seinem Ansatz der Geburt Theuderichs für Chlodwig stillschweigend ein wesentlich höheres Alter voraussetzt.

Eine Stütze will Weiss in dem Beileidsbrief des Remigius von Reims anläßlich des Todes von Chlodwigs Schwester Albofleda finden, die nach Gregor nicht lange nach Chlodwigs und ihrer eigenen Taufe verstorben war. Remigius entschuldigt sich darin unter Hinweis auf die Unbilden des Winters, daß er nicht persönlich anreise. Das setze größere Entfernung und daher die Residenzverlegung (von Reims, wie Weiss meint) nach Paris voraus, an die so die Taufe zeitlich dicht herangerückt erscheint. Diese Verlegung ist nach Weiss frühestens 508, tatsächlich aber 509 erfolgt, und damit erscheint ihm sein Spätansatz der Taufe bestätigt. Nun heißt es aber bei Gregor (Hist. II 38) eindeutig, daß sich Chlodwig 508 von Tours unmittelbar nach Paris begab, und die gewaltsame Umbiegung dieser Angabe zum terminus a quo und die Datierung auf 509, die Weiss sekundär mit allerlei hergeholten Argumenten zu untermauern sucht, ist nur erforderlich, um die ganze Kombination unter Aufrechterhaltung des vermeintlichen Taufdatums zu ermöglichen, und d. h., man hat es mit einem verschleierte Zirkelschluß zu tun, zu dem überdies als weitere Prämisse noch die stillschweigend unterstellte Behauptung gehört, Reims sei bis zur Wahl von Paris Chlodwigs Königssitz gewesen. Doch ist der Schluß von Reims als (notabene: vermutlichem) Taufort auf Reims als Residenz Chlodwigs nicht zulässig oder gar selbstverständlich; denn die Wahl der Stadt als Taufort und des Remigius als Unterweisers und Täufers wird durch ihre kirchliche Stellung – sie ist der einzige Metropolitansitz im zentralen Machtbereich Chlodwigs – und die schon vor dem Übertrittsentschluß bestehenden Beziehungen des Remigius zum König hinreichend verständlich und setzt nicht voraus, daß Reims auch Königssitz war.

In dem Bericht des Nicetius von einer Begegnung Chlodwigs mit dem

Martinscult in Tours sieht Weiss lediglich einen Reflex dessen, daß der König anlässlich seines Aufenthaltes in Tours 508 seinen Eintritt in den Katechumenenstand bekundet habe. Doch angesichts der erheblichen Bedeutung, die das Martinspatrozinium zweifelsohne schon seit Chlodwig für das Merowingerhaus und -reich hat, ist es gewagt, einen Hinweis auf eine eindrückliche Erfahrung Chlodwigs mit dem Martinscult mit ein paar interpretatorischen Raisonsnements aus der Welt diskutieren zu wollen. In der merowingischen Martinsverehrung konkretisiert sich die von Avitus so scharf analysierte neue religiöse Beziehung, in die das Königtum mit Chlodwig eintritt. Das Martinspatrozinium tritt an die Stelle des mythischen Urahn und veranschaulicht so die christliche Möglichkeit des Königtums. Das ist der Sachzusammenhang, in dem man die Aussage des Nicetius von einer entscheidungsbestimmenden Erfahrung des Königs in Tours sehen muß. Es ist eine Erfahrung, in der sich Chlodwig die Aufnahme des Martinspatroziniums als die Möglichkeit einer christlichen Neubegründung seines Herrschaftsanspruchs erschließt, und sie vollzieht sich im gleichen Bereich persönlicher Deutung wie das Erlebnis der Alamannenschlacht; denn auch W. v. d. Steinens Deutung des „baptizare se sine mora promisit“ auf Bekundung des Eintritts in den Kompetentenstand ist sicher noch zu technisch und überbewertet das „sine mora“. Daraus erklärt sich das Schweigen der kirchlichen Überlieferung von Tours, das für eine öffentliche Bekundung des Eintritts in den Katechumenat nun doch befremdlich wäre, und von daher ist auch der Ort dieses Geschehens in der relativen Chronologie zu bestimmen: Es gehört zwischen die heimliche Aufnahmekatechese des Remigius und die Akklamation des vorbereiteten Heerbannes. Eine beachtliche sachliche Parallele zu diesem Entwicklungsgang Chlodwigs bietet Bedas Darstellung der Bekehrung Edwins von Northumbrien (Hist. eccl. II 9–14). Der König läßt sein erstes Kind taufen, führt einen Feldzug mit dem Willen, ihn als die ausschlaggebende Erfahrung der Geschichtsmächtigkeit des Christengottes zu deuten, und bedarf nach dessen glücklichem Ausgang dann doch noch weiterer Motivation, um den Übertritt endgültig zu vollziehen.

Wenn Chlodwig 508 Tours und die Martinskirche als „Ort des Triumphes und der Legitimation“ (Weiss S. 114) wählt, so setzt das die eingegangene Martinsbeziehung bereits voraus, ganz gleich, ob man auch die Erzählungen Greg. Hist. II 37 in dieser Hinsicht ernst zu nehmen hat oder nicht. Mit anderen Worten: Chlodwigs Beziehungen zum Martinsheiligtum in Tours rühren aus der Zeit vor 508. Daß sie so früh nur mit „fragwürdigen Mitteln“ (S. 94) erklärbar seien, ist ein Irrtum. Frühere fränkische Vorstöße nach Westaquitanien stehen außer Frage, und die über Tours führende römische Straßenverbindung bot dafür die gegebene Einfallsporte. Zu einem Besuch der Martinsbasilika bedurfte es dabei nicht einmal einer „Besetzung von Tours“ gemäß „einem der Neuzeit, jedoch nicht dem Frühmittelalter entsprechenden Frontdenken“ (S. 63); denn die Martinsbasilika lag außerhalb der Stadt. Im übrigen aber muß damit gerechnet werden, daß die Bischöfe von Tours, wie ihre Schwierigkeiten mit der west-

gotischen Obrigkeit in Toulouse zeigen, durchaus zu einer Öffnung nach Norden bereit waren, lag doch ihr Metropolitansprengel nördlich der Loire.

Chronologisch ergibt sich aus dem Angeführten: 497 Alamannenfeldzug Chlodwigs; anschließend geheime Kontaktaufnahme mit Remigius von Reims; 498 Aquitanienfeldzug und Tours-Erlebnis; anschließend Vorbereitung des Heerbanns; Frühjahr/Frühsummer 499 Akklamation des Heerbanns; Weihnachten desselben Jahres Taufe durch Remigius.

Zeigt die Behandlung der Nicetiusnotiz durch Weiss, daß sein Bemühen um eine „moderne“ Chronologie (S. 122) – welch groteskes und zugleich enthüllendes Kriterium für eine chronologische Konzeption – ein sachgemäßes Verständnis wenig zu fördern vermag, so wird das erst recht deutlich, wenn er immer noch meint, den Übertritt Chlodwigs in zwei getrennte Akte, nämlich eine religiös bedingte Entscheidung für das Christentum an sich und eine zweckpolitisch-strategisch motivierte für eine der anstehenden Konfessionen, zergliedern zu können (S. 70). „Dogmatische Unterschiede zwischen den einzelnen christlichen Gruppen“ (S. 75) hätten Chlodwig ja nicht interessieren können. Als ob es darauf angekommen wäre! Wenn Chlodwig sich *dem* Christus zuwendet, den Chrodehilde verkündet, dann ist damit zwangsläufig auch die Entscheidung gefallen über den Ort, an dem *dieser* Christus anzusprechen ist, nämlich dort, wo man im Gottesdienst die Ehre „dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geist“ darbringt und nicht, wie die Arianer in ihrer lästerlichen Verworfenheit tun, „dem Vater durch den Sohn im heiligen Geist“. Das aber vermochte auch ein Chlodwig sehr wohl zu unterscheiden; denn hier vollziehen sich religiöse und damit zugleich – und nicht danach – politische Entscheidungen im Milieu einer dem Frühmittelalter eigenen kultisch-rituellen Frömmigkeit, und ein konkreter Entschluß auf diesem Hintergrund muß als ein einheitliches Ganzes gewertet werden.

Die selbstbewußte Konfrontation von Weiss mit der „traditionsgebundenen“ Geschichtsschreibung hat ihn nicht hindern können, die überständige, schon von Gregor von Tours begründete *fable convenue* von einer ständigen Konspirationsbereitschaft der katholischen Provinzialen im Westgotenreich zugunsten der Franken zu übernehmen. Unter dem Zwang der „modernen“ Chronologie sollen sie jetzt angeblich die Herrschaft des heidnischen Franken derjenigen des arianischen Goten vorziehen (S. 61), während Weiss eine ähnliche Verlegenheitsauskunft W. v. d. Steinens (MIOG Erg.-Bd. 12, 1932, S. 476, Anm. 2: schon der Heide Chlodwig 495/6 als „Fautor des Katholizismus“) für „schlimm“ hält (S. 62, Anm. 284). Bewiesen würde das durch die Maßnahmen Alarichs II. gegen „viele führende Katholiken aus senatorischen Familien, seien es nun kirchliche Würdenträger oder hohe Offiziere“ (S. 62). Als Beleg folgt zunächst wieder einmal die Verdächtigung und Flucht des Bischofs Quintian von Rodez (Greg., Hist. II 36), die aber in die Zeit nach 511 gehört; denn Quintian hat 506 in Agde und 511 in Orléans als Bischof von Rodez unterzeichnet und kann im Zusammenhang eines neuen Besitzwechsels von Rodez nach 511 als wahrscheinlicher Über-

mittler der Beschlüsse von Orléans an die kirchenrechtliche Überlieferung der katholischen Kirche im Westgotenreich gelten. Dann wird die Verbannung des Bischofs Volusianus von Tours (945/6) und seines Nachfolgers Verus (506/7, jedenfalls nach dem Konzil von Agde am 10. September 506) angeführt, die, wie gesagt, einen besonderen, in der kirchlichen Geographie begründeten Anlaß zur Ausrichtung nach Norden haben mußten. Unerwähnt bleibt die Verbannung des Caesarius von Arles (zwischen 502 und 506) nach Bordeaux (Vita Caes. I 21). Gerade sie aber zeigt, wie wenig der Bekenntnisgegensatz als Standarderklärung für solche Konflikte geeignet ist; denn Caesarius wird der Konspiration mit den doch ebenfalls arianischen Burgunden verdächtigt, und auch hier bildet die kirchliche Geographie den wahrscheinlichsten Hintergrund: Arles beanspruchte bekanntlich Metropolitanrechte in der Provincia Viennensis. Bezeichnend ist auch das von Weiss beigebrachte burgundische Parallelbeispiel des Aprunculus von Langres, der in den 80er Jahren des 5. Jahrhunderts, von den Burgunden verdächtigt, durch seine Flucht ins arianisch-westgotisch beherrschte Clermont kaum eine besondere, konfessionell bedingte Frankenfreundschaft bezeugt. Gotische Maßregeln gegen hohe Offiziere belegt Weiss, indem er den einzigen Fall, den er nennen kann, als den „eindrücklichsten“ bezeichnet (S. 62, Anm. 280), nämlich eine vorübergehende Störung des Verhältnisses zwischen Apollinaris in Clermont und dem gotischen König, die nach den gespreizten Andeutungen des Avitus (ep. 51) durch Verleumdungen einer gegen ihn arbeitenden Clique ausgelöst waren, eine Lage, in der sich Würdenträger von Monarchen auch anderweitig gelegentlich vorfinden und die nicht die innenpolitische Gesamtsituation des Westgotenreiches kennzeichnen kann.

Wenn Weiss diese Situation durch „gesetzliche und kirchliche Zugeständnisse“ Alarichs II. „an die gallo-römische Bevölkerungsschicht“ (S. 61 f.) charakterisiert sieht, übernimmt er damit nur eine gängige, insbesondere in der deutschen Geschichtsschreibung beliebte Verzeichnung der erfolgreichen Konsolidierungspolitik dieses Königs durch Proklamation des für die Provinzialen geltenden römischen Rechtes als westgotischen Königsrechtes und Etablierung einer katholischen Landeskirche. Schlechtweg von „oft verfolgten und unterdrückten katholischen Untertanen“ Alarichs (S. 61) zu reden und ihnen deshalb ein besonderes Interesse an einer Invasion heerender fränkischer Horden zu unterstellen, ist nach den Quellen jedenfalls nicht statthaft. Die Beschränkungen, die Chlodwig 507 der Raubsucht seiner Heerhaufen aufzuerlegen sucht, und die Art, wie er sich damit bei den aquitanischen Bischöfen ins Licht setzt (MG Capit. I 1), zeigen, daß er durchaus noch Anlaß hatte, um Sympathien besorgt zu sein.

Es sind im wesentlichen herkömmliche Elemente des Bildes der Geschichte Chlodwigs, die Weiss aufnimmt und, sie dadurch gelegentlich etwas modifizierend, in ein „modernes“, zum Teil auch gegenüber A. van de Vyver neues chronologisches Schema einordnet, ein Schema, das die durch zwei unabhängige Überlieferungszweige gesicherte relative Chronologie der Tra-

dition aufgibt und offensichtlich schon 508 bestehende Beziehungen Chlodwigs zum Martinskult nicht zu erklären vermag, das innerhalb des überlieferten Datengerüstes nur eine ausgesprochen extreme Möglichkeit darstellt und – um das anfangs Vorweggenommene noch einmal aufzugreifen – letztlich nur dem Zweck dient, im Anschluß an van de Vyver die Identität zweier Feldzüge nach Alamannien aufrecht zu erhalten, die doch im Reflex der Quellen unterschiedlichen Charakter zeigen, Unterwerfungsfeldzug hier, Strafexpedition dort. Ein Beitrag zum Verständnis der Geschichte Chlodwigs ist damit nicht gewonnen, wohl aber die Fruchtlosigkeit einer Diskussion aufgezeigt, über die entgegen der resignierten Skepsis G. Tessiers die Akten längst hätten geschlossen sein sollen.

Knut Schäferdiek

Zur neuen „*Helvetia Sacra*“

Im Vorwort zum nun vorliegenden ersten Band der *Helvetia Sacra* (HS)¹ schildert der Herausgeber und Redakteur, Albert Bruckner, Geschichte und Ziele des Projekts. Ein Referat der wichtigsten Aspekte und Grundsätze, auf das wir nicht verzichten können, muß auch auf das ältere Parallelunternehmen, die *Germania Sacra* (GS) eingehen; dabei gilt es, Gemeinsames und Unterscheidendes herauszustellen.

1858–1861 veröffentlichte Eckbert Friedrich v. Mülinen (1817–1887) seine *Helvetia Sacra*, und zwar mit dem Untertitel: *Reihenfolge der kirchlichen Oberen und Oberinnen in den ehemaligen und noch bestehenden innerhalb dem gegenwärtigen Umfange der Schweizerischen Eidgenossenschaft gelegenen Bistümern, Kollegiatstiften und Klöstern*. Trotz dieser Beschränkung wurde das Verzeichnis in der Folgezeit zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel. Inzwischen mußten viele Daten korrigiert werden; neues Material kam ans Tageslicht. So erwies sich eine Neubearbeitung des Mülinen immer mehr als notwendig und wünschenswert.

Die Initiative ergriff P. Rudolf Henggeler OSB in den 40er Jahren unseres Jahrhunderts. Er fand die Unterstützung der *Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz*. Henggeler war kein Unbekannter mehr; die ersten Bände seines gründlichen *Monasticon Benedictinum Helvetiae* (1929 ff.), als Personallisten der Schweizerischen Benediktinerklöster (mit ausführlichen biographischen Daten) angelegt, waren bereits erschienen. Von einer ähnlichen Konzeption ging Henggeler dann bei „seiner“ HS aus; diese sollte ebenfalls in erster Linie die Lebensdaten der kirchlichen Oberen in der Schweiz bieten. Insgesamt drei Bände waren vorgesehen.

Über dem Projekt stand kein glücklicher Stern. Dies wurde spätestens 1961 deutlich, als die ersten Lieferungen erschienen. Die zahlreichen Druckfehler wären noch zu verschmerzen gewesen; schwerer wog, daß es Henggeler nicht gelungen war, das seit Mülinen vorgelegte historische Material mit einiger Vollständigkeit aufzuarbeiten, geschweige denn neue Quellen zu erschließen. Dieses Scheitern zeigt, daß ein solches Unternehmen heute nicht mehr von einem einzelnen bewältigt werden kann. Nach einigem Hin und Her wurde dann ein neuer organisatorischer Rahmen geschaffen. Albert Bruckner übernahm hauptamtlich die Leitung; er sollte vor allem die Mitarbeiter koordinieren und die Edition redigieren. Die Grundzüge der Kon-

¹ *Helvetia Sacra*. Begründet v. P. Rudolf Henggeler OSB, hrsg. von Albert Bruckner. Abt. 1, Bd. 1: Schweizerische Kardinäle. Das Apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz. Erzbistümer und Bistümer I. Redigiert von Albert Bruckner. Bern (Francke) 1972. 697 S. Ln. DM 96,-; bei Abnahme aller Bände DM 87,-.

zeption waren geblieben: neben einleitenden Ausführungen zur Geschichte der einzelnen Institute (Gründung, Ausstattung, Zirkumskription usw.) dachte man vor allem an die biographischen Daten der Oberen. Bei den Diözesen hatte man die Bischöfe, Weihbischöfe, Generalvikare, Offiziale, Kommissare samt den Dignitären der Domkapitel im Auge. Dagegen wollte man auf die niederen Würdenträger der Stifte, wie auch auf die einfachen Kanoniker und die Mitglieder des Pfarrklerus verzichten. Entsprechendes gilt für die Klöster.

Um beweglich zu bleiben, wurde der Umfang des Werkes nicht a priori festgelegt. Sachgruppen bestimmen die Gliederung: Erzbistümer und Bistümer, Kollegiatstifte, Benediktiner, Kluniazenser, Zisterzienser usw. Für jede Abteilung ist eine eigene historische Einleitung vorgesehen.

Der geographische Rahmen ist die heutige Schweiz. Bei kleineren Instituten (z. B. Kollegiatstiften und Klöstern) kann eine solche Abgrenzung ohne Schwierigkeiten durchgehalten werden. Problematisch wird die Zirkumskription bei den Hochstiften und Diözesen. Bekanntlich residierten die meisten Bischöfe, die bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts für die Eidgenossenschaft zuständig waren, als Reichsfürsten außerhalb des Landes (z. B. Konstanz, Chur, Basel). Dadurch stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis zur GS.

Befürchtungen, bei der HS handle es sich um einen Abklatsch oder gar um eine unliebsame Konkurrenz, sind unbegründet. Die GS ist im wesentlichen auf das Mittelalter beschränkt; sie bietet aber mehr Informationen. Die Bischofslisten als Beispiel sind so breit angelegt, daß sie weithin die Geschichte der Diözese darstellen. Darüber hinaus wird ausführlich über Domklerus, Verwaltungspersonal, Diözesangliederung, Archiv und Bibliothek, Grundbesitz, Hoheitsrechte des Hochstiftes usw. berichtet. Ähnliches gilt für die Klöster und Stifte.

Die GS informiert umfassender als die HS. Dieser Vorteil muß aber mit einem schleppenden Gang der Arbeiten erkaufte werden. Dies zeigt die seitherige Geschichte des Projekts. Ein erster Anlauf in den 30er Jahren war vom Ergebnis her nicht sehr ermutigend; das gleiche gilt für die Arbeiten seit dem 2. Weltkrieg. Es ist eben schwierig, genügend ausgewiesene Mitarbeiter zu finden, welche über längere Zeit hinweg derartig undankbare Aufgaben übernehmen. Deshalb verzichtete man nach dem zweiten Weltkrieg auf eine systematisierende Planung; diejenigen Kirchen werden beschrieben, für die sich ein geeigneter Bearbeiter anbietet.

Bei den oben genannten Reichsstiften sind Überschneidungen zwischen den beiden Unternehmen kaum zu vermeiden. Da aber nicht abzusehen ist, ob und wann die Vorarbeiten für die drei Diözesen in der GS in Angriff genommen werden können, bietet sich die HS bis auf weiteres als Ersatz an. Die einfachere Konzeption ermöglicht ein rascheres Arbeiten.

Der erste Band der ersten Abteilung (Erzbistümer und Bistümer) der HS enthält auch einige „*Generalia*“ des Gesamtwerkes. Ein Verzeichnis der aus der Eidgenossenschaft stammenden Kardinäle (insgesamt vier) folgt ein

Abschnitt über das *Apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz*. Hier sind alle Geistlichen und Laien verzeichnet, die als Nuntien, Internuntien, Legaten und Geschäftsträger aufgetreten sind.

Wolfgang Müller, emeritierter Ordinarius für Südwestdeutsche Kirchengeschichte an der Universität Freiburg, stellt die Entwicklung der „Erzbistümer und Bistümer“ dar (S. 61–88). Dieser einleitende Beitrag wurde zu einer kleinen Kirchengeschichte der Eidgenossenschaft. Die Dynamik der historischen Entwicklung, die in Personalkatalogen und Kurzbiographien nur ungenügend deutlich gemacht werden kann, fand hier ihren Ausdruck.

Innerhalb der einzelnen Abteilungen ist eine alphabetische Ordnung vorgesehen. So beginnen die Bistümer gleich mit einem Sonderfall, nämlich mit der französischen Diözese Annecy. Dieser Sprengel erstreckte sich auf das Gebiet der heutigen Schweiz, weil die Pfarrei St. Gingolph eine eidgenössische und eine französische Zivilgemeinde umfaßt. Bis heute ist sich die Forschung nicht einig, ob diese Pfarrei einst zur Diözese Sitten oder zu Genf gehört hat. Auf jeden Fall wurde sie 1822 zu Annecy geschlagen, als man die Diözese für die in Frankreich liegenden Reste des alten Bistums Genf errichtete. Durch diese Sonderstellung genügte es, kurz die Entwicklung der Pfarrei zu schildern; auf weitere Angaben zur Diözese Annecy konnte verzichtet werden (S. 89–92).

Auch Aquileia und Besançon sind aufgenommen (S. 93–126, 437–448). Die Jurisdiktion des Patriarchen bzw. des Erzbischofs erstreckte sich zeitweilig auf Kirchensprengel, die für die heutige Schweiz zuständig waren. Da die Abhängigkeit von diesen Zwischeninstanzen im kirchlichen Alltag sehr unbedeutend war, genügte ein einführender allgemeiner Teil und eine Liste der Patriarchen bzw. der Erzbischöfe. Bei den anderen Metropolen empfiehlt sich übrigens eine ähnliche Ordnung; die Bedeutung des Metropolitan-system war viel geringer, als im 18. Jahrhundert die Reflexion über eine Neuordnung der kirchlichen Verfassung wahrhaben wollte und als man heute noch anzunehmen geneigt ist.

Den weitaus größten Raum des Bandes nehmen die Diözesen Basel (alt und neu) und Chur ein (S. 127–436, 449–619). Da Basel (alt) und Chur Reichsstifte waren, deren Sprengel nur zu einem Teil die Eidgenossenschaft umfaßten, mußte hier der gesteckte geographische Rahmen verlassen werden. Der Umfang dieser Ausweitung ist glücklich gewählt. Der Leser wird auf knappem Raum über den ursprünglichen Umfang der Diözesen unterrichtet. Vier Landkarten erläutern und verdeutlichen das gedruckte Wort. (Leider ist die Lektüre dieser Karten etwas umständlich. Ließe sich kein einfacherer Weg finden?).

Die Einleitungen zu den einzelnen Diözesen berichten über Geschichte, Zirkumskription, weltliches Herrschaftsgebiet, Siegel, Wappen, Archivalien, Literatur. Bei den Biographien der Personallisten fällt auf, daß für das Mittelalter meist ungleich mehr Daten geboten werden als für das 17. und 18. Jahrhundert. Hier zeigt sich von neuem, daß die Erforschung der neuzeitlichen Kirchengeschichte noch im Rückstand ist, vor allem im Hinblick

auf die ungemein breite (allerdings noch nicht voll erschlossene) Überlieferung der Archive und Bibliotheken.

Daß ein Werk vom Zuschnitt der HS manchen Wunsch nicht erfüllen kann und nicht jedes Detail voll befriedigt, ist verständlich. So überzeugt z. B. der Abschnitt *Schweizerische Kardinäle* nicht ganz. Aufgenommen wurden nur solche Kardinäle, „deren Familien schweizerischer Herkunft waren und deren Geburtsort im Gebiet der heutigen Eidgenossenschaft“ liegt. Dieses Auswahlprinzip erbrachte vier Namen, und zwar Matthäus Schiner (16. Jhdt.), Mermillod (19. Jhdt.), Journet und Gut (20. Jhdt.). Man kann fragen, weshalb nicht auch jene Kardinäle aufgenommen wurden, die Bischöfe in Como und in Konstanz waren. Wenn diese Diözesen ebenfalls in der HS erscheinen sollen, kann man auf ihre Bischofs-Kardinäle nicht gut verzichten. Die Namen und die wichtigsten Daten hätten ohnehin genügt, da diese Kirchenfürsten auch in den Bischofsreihen folgen werden.

Übrigens hatte Konstanz drei, nicht nur zwei Kardinäle (S. 31): Mark Sittich von Hohenems, Andreas von Österreich und Franz Konrad von Rodt.

Auch der Abschnitt *Das Apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz* läßt manchen Wunsch offen. Man hätte gerne etwas mehr über die Geschichte der Nuntiatur in Luzern erfahren, vor allem über den Übergang von „reisenden“ Legaten des Papstes zur ständigen Nuntiatur. Die einzelnen Namen sind aneinandergereiht; dadurch kann der falsche Eindruck entstehen, daß es sich um die Inhaber eines festen kirchlichen Amtes handelt. – Die ständige Nuntiatur war ein Ersatz für das fehlende Landesbistum; deshalb waren Konflikte mit den Diözesanbischöfen unvermeidlich. Gerade darüber würde der Leser gerne mehr erfahren.

Seite 42 erscheint Erzbischof Karl Borromäus von Mailand als „Protektor der Eidgenossen“ (1560–1584). Dies führt zur Frage, ob das Nationalprotektorat eine ständige Einrichtung war bzw. eine Fortsetzung fand, oder aber ob dem Erzbischof von Mailand nur ad hoc dieses Amt übertragen worden ist.

Hier muß eine Äußerung des Herausgebers zitiert werden: „Daß das ungeordnete im Vatikanischen Archiv liegende Material der Nunziatura Svizzera nicht benützt wurde, ist ein bedauerlicher Schönheitsfehler; ein jahrelanger Aufenthalt in Rom wäre indessen nicht zu verantworten gewesen. Wettgemacht wurde das Manko einigermaßen dadurch, daß der Bearbeiter das in zahlreichen schweizerischen Archiven befindliche Originalmaterial und die Abschriften im Bundesarchiv Bern systematisch herangezogen hat“ (S. 14). Eine solche Bemerkung wirkt eigenartig; sie kann nicht kritiklos hingenommen werden. Zugegeben – die Benützung der zentralen kirchlichen Überlieferungen ist nicht ganz einfach. Es geht aber nicht an, ein modernes und umfassendes Hilfsmittel kirchengeschichtlicher Forschung zu schaffen, ohne sich intensiv mit den römischen Archivbeständen zu beschäftigen.

Die originale lokale Überlieferung der Schweiz und die Abschriften im Bundesarchiv Bern sind kein befriedigender Ersatz. Durch etwas mehr

Gründlichkeit hätten einige nicht unbedenkliche Fehler und Mängel vermieden werden können.

1. Es wird nicht streng genug zwischen dem Nuntiaturarchiv und der Empfängerüberlieferung des Staatssekretariats, d. h. zwischen dem *Archivio della Nunziatura di Lucerna* und der Abteilung *Svizzera*, unterschieden.

2. Für das 19. Jahrhundert liegt (seit 1816) die Überlieferung des Staatssekretariats im *Fondo Moderno*. Das die Nuntiatur in Luzern betreffende Material der einzelnen Jahre ist jeweils unter der Rubrik 254 zu finden. Die auf S. 56 ff. angegebenen Signaturen sind deshalb nicht immer korrekt. Zudem wurde der Bestand inzwischen bis zum Jahre 1878, also auch für das Pontifikat Pius IX, zugänglich gemacht. Entsprechende Ergänzungen wären nachzutragen.

3. S. 44 ff. wird des öfteren die *Nunziatura Svizzera* zitiert. Die angegebenen Signaturen sind völlig unbrauchbar, da der Bestand inzwischen von Msgr. Paul Krieg ausführlich verzeichnet und mit arabischen Ziffern durchnummeriert worden ist.

4. Das *Archivio della Nunziatura di Lucerna* (seit einigen Jahrzehnten ebenfalls in Rom) kam irgendwann etwas durcheinander. Hätte man sich aber trotzdem die Mühe gemacht, den Bestand durcharbeiten, wäre ein ungemein interessantes Material zum Wirken der einzelnen Nuntien und zur Entwicklung der kirchlichen Einrichtungen in der Schweiz seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert erschlossen worden.

5. Unbeachtet blieb die Tatsache, daß bis weit herein in die Neuzeit die höheren kurialen Beamten, einem allgemeinen Brauch folgend, die in ihrer Amtszeit erwachsenen Akten nach dem Ausscheiden mit sich nahmen. Ein kleiner Teil dieser Bestände konnte später wieder vom Vatikan erworben werden. Einige der „heimgekehrten“ Fondi enthalten ebenfalls ein überaus instruktives Material zur kirchlichen Entwicklung in der Eidgenossenschaft. Da unsere Recherchen in Rom andere Objekte betrafen, können wir hier nur einige Ergänzungen andeuten. Zu nennen sind vor allem der ungemein wichtige *Fondo Borghese*² im Vatikanischen Archiv und der *Fondo Barberini*³ in der Vatikanischen Bibliothek. Für die spätere Zeit kann auf den *Fondo Chigi* und den *Fondo Albani* verwiesen werden. Auch der *Fondo Pio* enthält Material zur Geschichte der Luzerner Nuntiatur (16./17. Jhdt.).

6. Auch andere Bestände⁴ hätten wertvolle Ergänzungen geboten. Der berühmte *Schedario Garampi* ermöglicht dem Anfänger im Vatikanischen

² Fondo Borghese III 104 a – „Svizzera. Lettere del Vescovo di Veglia. 1596–1603“; b – „Registro delle lettere al vescovo di Veglia, nunzio in Svizzera. 1600–1602“; c – „Svizzera Nunziatura del vescovo di Veglia . . . 1592–1604“; d – „Svizzera Nunziatura del vescovo di Veglia. 1595–1604“.

³ Fondo Barberini lat.: 6871 – Briefe der Bischöfe von Basel, 1613–1654; 7088–7140 – Schriftwechsel Staatssekretariat – Luzerner Nuntiatur; 7142–7245 – Briefwechsel mit den Scolteti und Landamännern der katholischen Kantone, 1610–1686; 7146, fol. 1–53 – Briefe der Bischöfe von Chur, 1621–1644.

⁴ *Karl August Fink*, Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung. Zweite, vermehrte Auflage. Rom 1951 bietet einen informativen Überblick.

Archiv ohnehin einen ersten Einstieg und vermittelt wertvolle Informationen. Vor allem die *Lettere di Vescovi* und die Akten der *Konsistorialkongregation* enthalten ein reiches und zudem relativ leicht erfaßbares Material.

Die Bevorzugung des lokalen Materials gegenüber der Überlieferung zentraler Behörden zeigt sich u. a. auch bei der geringen Beachtung, die den Wiener Archiven und dem Tiroler Landesregierungsarchiv in Innsbruck (LRA) zugewandt wurde. Beim Bistum Basel (alt) sind nur an einer Stelle die Bestände des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs (HHStA) erwähnt. Bei Chur findet sich überhaupt kein Verweis. Dies ist bedauerlich. Die Überlieferung der zentralen Reichsbehörden und der Österreichischen Regierung in Innsbruck bieten zahlreiche Nachrichten. Vom HHStA in Wien können generell folgende Bestände genannt werden: Die *Geistlichen Wahlakten* (GWA), die *Kleineren Reichsstände* (die hier nur bei Basel erwähnt sind), die *Weisungen*, *Vorträge* und *Berichte aus dem Reich*, für die jeweils in der Reichskanzlei und in der Staatskanzlei eigene Reihen gebildet wurden.

Die folgenden Beispiele, bei Recherchen zu anderen Themen gesammelt, sind kaum mehr als ein schwacher Hinweis auf den Reichtum der Bestände.

Zu S. 205–207: Die Baseler Bischöfe Wilhelm Rinck v. Baldenstein (1608 bis 1628) und Johann Heinrich v. Ostein (1628–1646) führten eine rege Korrespondenz mit Erzherzog Leopold bzw. dessen Gemahlin Claudia über eine Kirchen- und Klosterreform (einschließlich Universität Freiburg). Vgl. Innsbruck LRA *Alphabetisches Leopoldinum Basel*.

Zu S. 208: Streitigkeiten zwischen dem Senat der Universität Freiburg und den dortigen Jesuiten wurden durch eine gemischte Kommission geschlichtet; ihr gehörte u. a. der Bischof von Basel Johann Konrad v. Roggenbach an. Vgl. Wien HHStA Österreichakten, *Vorderösterreich* 12.

Zu S. 213: 1724 wählte das Domkapitel von Basel den Johann Baptist v. Reinach zum Koadjutor, ohne vorher die kaiserliche Erlaubnis einzuholen. Die Regierung in Wien erteilte zwar eine Rüge, leitete aber mit Rücksicht auf die politisch schwierige Nachbarschaft zu Frankreich und Eidgenossenschaft die Annullierung der Wahl nicht ein. Auch verzichtete der Kaiser darauf, das Domkapitel seine „allerhöchste Ungnade“ verspüren zu lassen. Vgl. Wien HHStA GWA 4 a. Die Akten des Mainzer Erzbischofs zu dieser Wahl heute in Wien HHStA *Mainzer Erzkanzlerarchiv*, *Geistliche Sachen* 28. 1737 richtete das Domkapitel dann das „rechte Ceremoniale“ ein, um nicht erneut vom Kaiser gerügt zu werden; Wien HHStA GWA 4 a.

Zu S. 214: Die Wahl von 1744 wurde von der Rivalität zwischen Wittelsbach (Kaiser Karl VII.) und Habsburg-Österreich bestimmt. Der kaiserliche Wahlgesandte, Philipp Joseph Graf v. Froberg, hatte den Auftrag, nach Möglichkeit den Bruder des Kaisers, Johann Theodor von Bayern, durchzusetzen. Dies gelang aus verschiedenen Gründen nicht. Österreich versuchte mit allen Mitteln, den Sieg eines bayerisch-französischen Parteigängers zu verhindern. Wien HHStA GWA 4 a (Akten wittelsbachisch-kaiserlicher und österreichischer Provenienz!).

Zu S. 215: In den Berichten über die Bischofswahl von 1763 erscheint der

neue Bischof, Simon Nikolaus v. Froberg, als Anhänger Frankreichs (vgl. ebd.). Dies nahm der Bischof von Konstanz, Franz Konrad Kardinal v. Rodt, zum Anlaß, in Wien 1765/66 eine Koadjutorie für Basel zu beantragen; Rodt wollte ein weiteres Hochstift in seinen Besitz bringen und hoffte, als „deutscher Patriot“ die Hilfe des Wiener Hofes zu erhalten (Wien HHStA GWA 4b).

Zu S. 216: Bei der Wahl 1775 versuchte der französische Hof, in Basel einen genehmen Bischof durchzusetzen (Geschenke an die Domherren). Deshalb befaßte sich die kaiserliche Diplomatie sehr intensiv mit den Vorgängen (vgl. Wien HHStA Reichskanzlei *Weisungen ins Reich* 43 und *Berichte aus dem Reich* 123).

Zu S. 232: Weihbischof Johann Bernhard von Angeloch korrespondierte 1627/28 mit Erzherzog Leopold; hierbei ging es u. a. um die Visitation in Münster und Murbach (vgl. Innsbruck LRA, *Alphabetisches Leopoldinum Basel*).

Zu S. 233: 1773 beschäftigte sich die Regierung in Wien mit der drohenden Abhängigkeit des Weihbischofs Johann Baptist Josef Gobel vom französischen Hof (Wien HHStA Staatskanzlei *Vorträge* 1773). An den Bestrebungen, das Oberelsaß abzutrennen und dort ein eigenes Bistum zu errichten, war Gobel bekanntlich nicht unbeteiligt. Material dazu auch in Rom VA *Archivio della Nunziatura di Lucerna* 103.

Zu S. 493: Die Schilderung des Streites zwischen Kaiser Maximilian und dem Bischof von Chur (1499) kann durch ein Schreiben des Kaisers nach Mainz (10. Februar) ergänzt werden: Der Erzbischof wird aufgefordert, dem Bischof von Augsburg die Vermittlung zwischen Chur und Österreich anzutragen (vgl. Wien HHStA *Maximiliana* 5a).⁵

Zu S. 497 f.: Die Darstellung läßt nicht recht erkennen, daß seit 1622 in Chur mit Nachdruck Verhandlungen über eine Bischofsneuwahl bzw. die Bestellung eines Koadjutors geführt wurden. Zunächst bewarb sich Erzherzog Leopold von Österreich selbst. Da Mailand und Frankreich Gegenmaßnahmen androhten, falls die Wahl zustande kommen sollte, brachte Leopold 1624 Georg Dietrich (Domdekan von Konstanz) und Vitus v. Wolkenstein-Rodeneck (Domherr in Salzburg, Brixen und Trient) ins Gespräch.⁶ Auch damit kam er nicht zum Ziel. Die Neuwahl fand erst nach

⁵ Zu S. 494: „[Paul Ziegler, Bischof von Chur 1505–1541] hoffte 1510 mit Hilfe seines Bruders Nikolaus Koadjutor von Speyer zu werden . . .“ Hinter diesem Bemühen stand in Wirklichkeit Kaiser Maximilian, der Ziegler mit Nachdruck in Speyer empfahl. Dazu *Franz Xaver Remling*, *Geschichte der Bischöfe von Speyer*. 2. Bd. (Mainz 1854) 232; neuerdings auch „Die Protokolle des Speyerer Domkapitels“, bearb. von *Manfred Krebs* 1. Bd.: 1500–1517. (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A 17). Stuttgart 1958, S. 3, 304–307; Nr. 3194, 3216, 3232, 3237, 3243.

⁶ Johann Georg Mayer, *Geschichte des Bistums Chur*. Bd. 2 (Stans) 1914, 310 ff. macht aus beiden Kandidaten eine Persönlichkeit, nämlich „Georg Dietrich von Wolkenstein“, der in der HS (S. 498) wieder auftaucht. Bereits vor einigen Jahren machte ich auf diesen Fehler bei Mayer aufmerksam. Vergleiche *Rudolf Reinhardt*, *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in*

dem Tode des Bischofs (1627) statt. Doch konnte Leopold in Josef Mohr einen genehmen Kandidaten durchbringen (vgl. Innsbruck LRA *Alphabetisches Leopoldinum Georg Dietrich*; auch Rom Vatikanische Bibliothek *Fondo Barberini* lat. 7114–7116).

Zu S. 500: 1773 wurde Bischof Johann Baptist Anton v. Federspiel für die Stefansorden vorgeschlagen (Wien HHStA *Staatskanzlei Vorträge* 1773).

Daß die Beziehungen der Bischöfe von Basel und Chur zu Österreich nicht ausführlich behandelt werden konnten, ist verständlich. Es wird aber nicht ganz klar, unter welchen Gesichtspunkten die vereinzelt Notizen ausgewählt wurden. So hätte S. 205 f. erwähnt werden sollen, daß der Baseler Bischof Wilhelm Rinck v. Baldenstein nach jahrzehntelangen Querelen und ausgiebigen Verhandlungen 1613 und 1620 mit Österreich Konkordate abschloß. Auch wäre ein kurzer Hinweis angebracht gewesen, daß die Bischöfe von Basel und Chur (seit ungefähr 1756), zusammen mit ihren Kollegen von Konstanz, Straßburg und Augsburg, laufend versuchten, die habsburgische Landeskirchenpolitik zu „bremsen“. Zu diesem Zweck wurden sie gemeinsam in Wien vorstellig; zudem baten sie den Nuntius in Luzern um Hilfe. Einschneidende Änderungen drohten auch von den Plänen Kaiser Josephs II. für eine „Diözesanregulierung“ in Vorderösterreich. Basel und Chur waren davon ebenso betroffen wie die anderen Diözesen, deren Jurisdiktion sich teilweise auf habsburgisches Gebiet erstreckte.

Zwar kam man vom Plan, Chur nach Feldkirch oder Bregenz zu verlegen und zu einem österreichischen Landesbistum zu machen, rasch wieder ab. Eine eigene Diözese für Vorarlberg war aber noch längere Zeit im Gespräch; Joseph II. hatte bereits einen Oberhirten für den neuen Sprengel ausgesucht. Da diese Pläne und Überlegungen die Interessen der Bischöfe erheblich tangierten, hätte man auf einen Hinweis nicht verzichten dürfen. – Übrigens beteiligten sich die beiden Bischöfe nach 1790 an den Wiener Verhandlungen, die zum Ziele hatten, eine teilweise Rücknahme der Josephinischen Kirchenreformen zu erreichen.

Wir geben zu, daß die Erschließung der Bestände zentraler Behörden eine relativ lange Anlaufzeit und Vorbereitung erfordert. (Dies gilt vor allem für das Vatikanische Archiv). Sind aber einmal die ersten Schwierigkeiten überwunden, dann öffnet sich dem Benutzer ein fast unerschöpfliches Material. Sicherlich, es wäre utopisch, wollte man in einem solchen Rahmen Vollständigkeit anstreben. Doch sollte der Eindruck vermieden werden, als ob in den Zentralarchiven nur noch eine kleine „Nachlese“ möglich und der Verzicht auf ihre Benützung lediglich ein bedauerlicher Schönheitsfehler sei. Gelegentlich bekommt man den Eindruck, daß sich die lokalhistorische Forschung im Kreise dreht. Unternehmen wie die HS sind wichtig und verdienen jede Unterstützung. Sie können aber die Erwartungen nur dann erfüllen, wenn gleichzeitig über die Landesgrenzen hinweg die Erschließung

der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat“. Wiesbaden 1966, 52 f. (hier weitere Daten zum Leben von Dietrich).

zentraler Archive vorangetrieben wird. Dies bedeutet gelegentlich aufwendige Umwege. Das *Repertorium Germanicum*⁷ oder die vom Österreichischen Kulturinstitut in Rom in Angriff genommene Verzeichnung der Nuntiaturakten des 18. Jahrhunderts⁸ zeigen aber die Nützlichkeit solcher Unternehmen.

Ein letztes Desiderat für die Gestaltung der künftigen Bände: Seit dem späten Mittelalter war es üblich, daß die höhere Geistlichkeit zu Lebzeiten Testamente ausfertigte. Dies bedeutet, daß meist die Verwandtschaft den Nachlaß übernehmen konnte. Auf diesem Weg kamen wichtige Papiere in private Hände. Die Erfahrung zeigt, daß solche private Nachlässe (nicht selten durch amtliche Akten angereichert) oft ungleich wichtiger sind als das „offizielle“ Material. Der Forschung wäre viel gedient, wenn bei den einzelnen Geistlichen – falls möglich – jeweils ein Hinweis auf den Verbleib der „privaten“ Papiere geboten würde.

Rudolf Reinhardt

⁷ Zur Geschichte dieses Unternehmens. Vgl. Fink, Archiv 165 f.

⁸ Der Schriftverkehr zwischen dem päpstlichen Staatssekretariat und dem Nuntius am Kaiserhof Antonio Eugenio Visconti, 1767–1774. Gesamtedition: *Irmtraud Lindeck-Pozza*. (Publikationen des österreichischen Kulturinstituts in Rom. 2. Abteilung: Quellen. 2. Reihe: Nuntiaturberichte 1) Wien/Köln/Graz 1970.

QUELLEN

La Corone de nostre saulueur

Von Rainer Haas

Franz Lambert von Avignon gehörte nach Zahl und Verbreitung seiner Schriften zweifellos zu den Bestsellern der Reformation. Mindestens 22 Werke wurden von ihm verfaßt – bis auf die *somme chrestienne* von 1529 ursprünglich alle in lateinischer Sprache. Neun dieser teilweise recht voluminösen Werke wurden, ganz oder in Auszügen, anschließend auch noch in Nationalsprachen übersetzt, ins Deutsche, Niederländische, Englische und natürlich ins Französische, denn bis 1526 war es Lamberts vornehmstes Ziel, Reformator Frankreichs zu werden. Bereits 1528 wurden im Ketzerprozeß gegen Thomas Garrett in Oxford 11 Bücher Lamberts erwähnt.

1. In seinen *Theologi Rationes propter quas Minoritarum conuersationem habitumq[ue] reiecit* revoziert Lambert seine gesamte frühere Lehre bei denen, die seine Predigt gehört oder seine Schriften gelesen haben.¹ Genaue Angaben über diese Schriften, die er vor seiner Konversion als *praedicator apostolicus* der Franziskaner in Südfrankreich verfaßt haben mußte, macht er nicht, so daß der Verdacht aufkommen könnte, es handle sich hier nur um pauschale Selbstkritik, ohne daß Lambert bestimmte Bücher im Auge hat. Gerhard Müller hat dann auch in seiner grundlegenden Dissertation über *Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen*² bemerkt: „Bisher sind keine Schriften Lamberts bekannt geworden, die er vor seinem Übertritt zur Reformation geschrieben hätte. Es ist allerdings möglich, daß er auch schon damals geschrieben hat, da er in seinem Amos-Komm. (S. 74a) sagt: „fateor olim me in eisdem (sc. mendaciis Antichristi) semper fuisse dubium, quantumlibet de ipsis tractarim, docuerim ac scripserim.“

W. G. Moore erwähnt in seiner Zusammenstellung reformatorischer Literatur in Frankreich³ vier Werke Lamberts aus der Reformationszeit und ein weiteres, bisher unbekanntes und verweist dabei auf die Biblioteca Colom-

¹ Wittenberg 1523, fol. 6a: „Obsecro autem omnes qui . . . scripta mea legerunt . . .“

² Veröffentl. der Hist. Komm. für Hessen und Waldeck 24, 4, Marburg 1958, p. 2. Anm. 26.

³ La Réforme allemande et la Littérature Française. Recherches sur la Notoriété de Luther en France. Strasbourg 1930. Literaturverzeichnis Nr. 170.

bina in Sevilla. Der Katalog dieser Bibliothek⁴ weist folgendes Werk aus:
 „¶ Tractie deuot & tresutile a ceulx q[ui] de ¶ sirent a auoir en practiq[ue] la vie de nostre ¶ seigneur appelle la Corone de nostre saul ¶ ueur iesuscrist auec les commendeme[n]s ¶ de la loy compose par le pere frere Fran ¶ coys la[m]bert Dauignon de lordre des fre ¶ res mineurs de lobseruance.“

Lyon. Jean de La Place, s. d.“

Über die Entstehungszeit urteilt J. Babelon: „Le présent livre est antérieur à son apostasie.“

Die Biblioteca Capitular Colombina stellte mir dankenswerterweise eine Kopie des Werkes zur Verfügung. Es handelt sich dabei um ein Quartbändchen mit 12 Lagen,⁵ das bis auf die Widmung an den Generalvikar von Lyon in französischer Sprache verfaßt ist. Unter dem Titel steht eine Kreuzigungsgruppe, umgeben von einem Rosenkranz mit 38 Perlen und der Umschrift:

„Xps dicit omnibus deuotis seruis suis. / Corona mea i[d est] vita mea coronaber- / & no[n] a[li]t[e]r p[ro]pt[er] ea mei q[uo]ttidie me[m]oreris.“

2. Diese lateinische Widmung ist geeignet, einiges Licht auf die vita Lamberts zu werfen, die, was die Jahre vor seinem Übertritt zur Reformation angeht, noch weitgehend im Dunkeln liegt. Lambert wurde 1487 in Avignon als Sohn eines päpstlichen Sekretärs geboren. Mit 15 Jahren trat er, inzwischen vaterlos, in das Franziskaner-Observanten-Kloster seiner Heimatstadt ein, wo er 1503 die Profeß ablegte. Sein Wunsch, zu den noch strengeren Karthäusern überzuwechseln, scheiterte, ohne daß die Gründe dafür völlig offenliegen. 1517 wurde er zum praedicator apostolicus berufen, ein Titel, der ihn als einen „der größten lebenden Prediger des Minoritenordens“⁶ anerkannte. Als solcher ist Lambert bis 1522 durch die Lande gezogen, wenn ihm auch das Recht der freien Predigt 1521 zusammen mit den anderen Predigern theoretisch genommen wurde.

Auf einer dieser Predigtreisen ist die *Corone* entstanden, als Lambert sich im Franziskaner-Kloster St. Bonaventura⁷ in Lyon aufhielt. Er hat seine Schrift Rolinus von Semur gewidmet, der von 1483 bis 1525 Kanonikus in Lyon, ab 1495 Kantor des dortigen Kapitels und ab 1512 Generalvikar des Erzbischofs Franz von Rohan (1501–1536) war.⁸ Lambert schildert in der Widmung sein Vorhaben mit Worten, die mehr versprechen, als der folgen-

⁴ Jean Babelon (ed.), *La Bibliothèque française de Fernand Colomb*. Paris 1913. pp. 98–99.

⁵ Die zweite und die vierte Lage sind nicht signiert, so daß sich die Lagen A, x, B, y, C–K ergeben. Das Format des Sammelbandes (mit weiterer Erbauungsliteratur) ist 12.5 × 9.3 cm.

⁶ Müller, op. cit. p. 3.

⁷ *Corone*, fol. A. ii. b.

⁸ *Corone*, fol. A. i. b: „Vicario reuerendissimo d[omi]no Rolino: de sine Muro eccl[es]ie Metropolitice eiusde[m] ciuitatis canonico atq[ue] Cantori.“ Ich verdanke die Identifizierung chan. Jomand vom Erzbistum Lyon.

de Tractat hergibt: er wolle seine Gedanken in drei Sprachen, für die Gebildeten, die Franzosen und die Provenzalen aufschreiben. Als er in Lyon an der Verkündigung des Evangeliums Christi arbeitete, habe er die Geheimnisse des Lebens Jesu in 33 Anbetungen zusammengefaßt, und zwar zuerst nur zur Ermunterung des eigenen Geistes.⁹ Auf das Drängen von Mönchen und Laien hin habe er eine verkürzte Form davon – *sententiae* – den Druckern übergeben lassen.¹⁰ Mit einer *captatio benevolentiae* hebt Lambert hier die Fürsorge des Generalvikars hervor, mit der dieser an Stelle des Erzbischofs die Gläubigen von Lyon führe. Um diese Bemühungen zu unterstützen, habe er beschlossen, seine eigenen Gedanken zu veröffentlichen, und zwar nicht nur für die Gebildeten auf Lateinisch, sondern auch auf Französisch und in der gewöhnlichen Sprache seiner Heimatstadt Avignon,¹¹ damit das Büchlein auch von den einfachen Leuten verstanden werden könne, denn für diese sei es besonders gedacht.¹² Hier zeigt sich bereits der Wunsch Lamberts, den er in zahlreichen reformatorischen Schriften wiederholte: man möge dem Volk in der Landessprache predigen, den er aber, des Deutschen unkundig, in Wittenberg, Straßburg und Marburg nie hat verwirklichen können. Lambert schließt die Widmung mit dem Hinweis, daß alles Gute in dieser Schrift nicht ihm angerechnet werden möge, sondern den verherrlichen solle, dessen erhabene Werke und Verdienste darin zusammengetragen werden.

Für die *vita* Lamberts ergeben sich aus diesem Widmungsschreiben folgende Erkenntnisse:

- a) Lambert entfernte sich ziemlich weit und ziemlich lange von seinem Mutterkloster, wie das längere Verweilen in Lyon zeigt.
- b) Lambert predigte in lateinischer, französischer und provenzalischer Sprache und ließ die Kernsätze einer dieser Predigtreihen zumindest in einer dieser Sprachen drucken. Dafür, daß eine provenzalische Version der *Corone* gedruckt worden ist, gibt es bisher keine Beweise.
- c) Wann Lambert in Lyon war, läßt sich weder durch eine Jahresangabe noch durch eine Selbstbezeichnung, etwa als *praedicator apostolicus*, innerhalb dieser Schrift erweisen, sondern allenfalls durch einen Synchronismus mit anderen Personen. Dafür käme in erster Linie Rolinus de Semur infrage.

⁹ *Corone*, fol. A. i. b: „p[ro] mei sp[irit]u us recreatione dictau.“

¹⁰ *Corone*, fol. A. i. b: „vt illud cacographorum arti: fideliter co[m]mendarent“; Cacographi dürfte nach dem Zusammenhang kaum griechisches Lehnwort mit dem Sinn von „Schmierfinken“ sein, sondern in *calcographi* – Drucker – zu verbessern sein.

¹¹ *Corone*, fol. A. ii. a: „no[n] t[a]m[en] latine: pro quibusuis eruditioribus: sed etia[m] gallice ac co[m]muni apud ciuitatem nostram Auenionem sermone composuimus.“

¹² Eine lateinische oder eine provenzalische Version der *Corone* ist allerdings nicht bekannt; es ist auch ungewiß, ob es jemals zu drei verschiedenen Drucken gekommen ist. Der vorliegende Druck ist, abgesehen von der Widmung, durchgehend in Französisch. Möglicherweise ist diese Bemerkung auch nur eine Absichtserklärung, die Lambert nicht mehr in die Tat umsetzen konnte, so daß es beim Predigen in drei Sprachen blieb.

Dieser war 1512–1525 Generalvikar von Lyon, eine Zeitspanne, die viel zu groß ist, um konkrete Angaben über die Entstehung des Buches zuzulassen. Außerdem ist der Drucker Jean de la Place genannt; er lebte 1506–1527 in Lyon. Wann er dies Werk druckte, war aus bibliografischen Werken, z. B. der Bibliographie lyonnaise von Baudrier, bisher nicht zu ermitteln, da es der Öffentlichkeit bisher so gut wie unbekannt war. Als terminus ad quem kommt jedenfalls das Frühjahr 1522 infrage, da Lambert sich im Mai 1522 letztmalig in Avignon aufhielt und dann nach Deutschland zog. Man muß daher mit der Spanne 1512–1522 rechnen, wenn auch größere Wahrscheinlichkeit für das Ende dieser Zeit besteht.

3. Den 33 Anbetungen schickt Lambert eine ausführliche Einleitung voran, in der er die Gründe für die Entstehung der *Corone* darlegt. In der Kirche gebe es eine sehr lobenswerte Sitte, den Rosenkranz der Jungfrau Maria zu beten. Erstens zeige er die Heiligkeit und die Verdienste ihres Lebens auf, zweitens mache er die Beter zu ihren gehorsamen Dienern, drittens fördere er das Sakrament der Buße. Daraus folgt für Lambert: wenn es schon gut ist, den Rosenkranz Mariens sowie die Ave Maria nach der Zahl der Jahre ihres Erdenlebens zu beten, wie viel mehr Grund habe man dann im Leben des Heilands, sich seine Verdienste vor Augen zu halten, ihn als den alleinigen Herrn und ewigen König anzuerkennen und beim Beten eines Rosenkranzes Buße zu tun. Statt Ave Maria nach der Zahl ihrer Lebensjahre solle man lieber 33 Pater noster beten nach der Zahl der Jahre, in denen Jesus uns die Krone der ewigen Herrlichkeit verdient hat.

In der „zweiten Einleitung“ – besser: einem zweiten Gedankenkreis um die Begründung der neuen Form des Rosenkranzes – kommt Lambert auf die Praxis des Stundengebetes zu sprechen. Wer Jesus richtig anbeten will, soll in seinem Herzen drei Dinge beachten: die fromme Vorbereitung, die aufmerksame Befolgung und die fruchtbare Vollendung des Gebetes. Zur rechten Vorbereitung einer jeden Andacht gehören echte Demut, wahrer Glaube und Vertrauen zu Gott sowie die feste Absicht, sein Herz zu Gott zu wenden. Zur rechten Durchführung der Andachten hat der Beter darauf zu achten, daß er sein Herz ganz zu Gott erhebt und sich durch nichts von ihm abwenden läßt sowie an anderen Gedanken kein Vergnügen findet. Wer so Tag für Tag einen Abschnitt aus der *Corone* liest und betet, der kann guter Frucht und guten Nutzens aus dieser Meditation sicher sein.

Lambert schließt die Einleitung mit einer genauen Empfehlung, wie die tägliche Lesung aus der *Corone* zu geschehen habe, um den erwünschten Nutzen zu bringen. Zuerst solle man sich vergewissern, welcher Abschnitt, welche *adoratio*, an diesem Tag an der Reihe sei – die vorigen gehe man kurz in Gedanken durch. Dann mache man sich an die Vorbereitungen, aber statt wie beim Rosenkranz Mariens je zehn Ave Maria und ein Pater noster zu beten, spreche man hier nur noch ein Ave Maria und zehn Pater noster und nach zweimaliger Wiederholung dieser Gebete noch drei Herrengebete und einen Mariengruß, insgesamt also 33 Pater noster nach der Zahl der Lebensjahre Jesu. Erst danach widme man sich einer *adoratio* und schließe

die Andacht mit einem weiteren Pater noster. – Die häufig wiederkehrende Zahl 33, in der Lebensalter Jesu und Anzahl der Meditationen sich treffen, ist ein wichtiges, auch in anderen Meditationen auftretendes Formprinzip. Nach Epheser 4, 13 hatte bereits Johannes Klimakus seine Meditationen in 30 Stufen eingeteilt, da die Zahl 30 als „das Maß des vollkommenen Alters Christi“ gilt. In durchaus eigenständiger Weise hat Lambert diese Zahl erhöht, indem er zum Auftreten Jesu im Alter von 30 Jahren (Lukas 3, 23) noch drei Jahre für die öffentliche Wirksamkeit hinzuzählt. Was man von einem franziskanischen Theologen in diesem Zusammenhang vielleicht erwarten könnte, geschieht nicht: Lambert überträgt das Alter Jesu und die 33 Abschnitte nicht auf das Leben der Gläubigen, weder auf das des Ordensgründers Franziskus¹³ noch auf das der Zuhörer und Leser. Es geht ihm nicht um eine inhaltliche *conformitas* des Lebens, sondern allein um ein äußerliches Ordnungsprinzip, das noch nicht einmal streng durchgehalten wird. Denn während der (dominikanische) Rosenkranz Mariens in 3 x 5 Geheimnisse, die freudenreichen (von der Empfängnis Christi bis zu seiner Wiederfindung im Tempel), die schmerzreichen (von der Todesangst am Ölberg bis zur Kreuzigung) und die glorreichen Geheimnisse (von der Auferstehung Christi bis zur Krönung Mariens im Himmel) eingeteilt ist, läßt sich eine vergleichbare Einteilung bei diesem „franziskanischen“ Christus-Rosenkranz¹⁴ nicht wiederfinden. So ist die Zahl der Meditationen nicht nur erhöht, sondern auch in ein neues Verhältnis zueinander gerückt; außerdem sind die mariologischen Themen ausgelassen.

Das erste Drittel entspricht weitgehend den „freudenreichen Geheimnissen“ des dominikanischen Rosenkranzes:¹⁵

1. du benoist aduenement de nostre seign[eu]r . . .
2. de la immaculee co[n]ceptio[n] . . .
3. de la tressainte incarnatio[n] de nostre seigneur . . .
4. de lamiable visitation de sainte helizabet . . .
5. de sa humble & trespure natiuite . . .
6. de sa peneuse circuncisio[n] . . .
7. de ladoration de troys saints roys dorient . . .
8. de la presentatio[n] de nostre seigneur au temple . . .

¹³ So Bartholomaeus von Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*; vgl. dazu E. Benz, *Ecclesia Spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der Franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934, pp. 107–109.

¹⁴ Diese Gegenüberstellung franziskanisch-dominikanisch wird in dem Sinn gebraucht, wie die Dominikaner sich besonders um das Rosenkranzgebet, die Franziskaner hingegen um die Kreuzwegandachten verdient gemacht haben; steht bei jenen Maria an stark betonter Stelle (neben Christus), so steht bei diesen Jesus und seine Passion ganz in der Mitte. Daß es sich nicht um ein Gegeneinander (Maria *oder* Jesus) handelt, ergibt sich daraus, daß der Franziskaner Lambert den Rosenkranz Mariens nicht verwirft, sondern ihn lediglich durch den stärker christozentrischen Rosenkranz ergänzt. Ein Gegensatz dominikanisch = mariologisch und franziskanisch = christologisch würde aber das Verhältnis verzeichnen.

¹⁵ Eine Übersicht über den Inhalt der einzelnen *adorationes* findet sich in der *Corone*, foll. B. i. a – B. iii. b.

9. de la fuite de n[ost]re seigneur en egypte . . .
10. de ce que nostre dame le trouua . . . au temple . . .
11. de ce que nostre seigneur fit depuys leage de. xij ans iusque au temps de son saint baptesme.

Die folgenden zwölf Meditationen haben im alten Rosenkranz keine Entsprechung:

12. de son tressainct et glorieulx baptesme.
13. de son rigoreulx & long iusne . . .
14. de sa sainte doctrine eua[n]gelique: . . .
15. de ses miracles . . .
16. de sa glorieuse transfiguratio[n] . . .
17. de sa misericorde souueraine . . .
18. de la resuscitatio[n] des.iiij. eua[n]geliques . . .
19. sa treshu[m]ble et ioyeuse entree de hierusalem . . .
20. de ce quil fust ve[n]du du traistre iudas. .xxx.deniers.
21. du piteulx congier & douleureuse separation de luy & de nostre dame.
22. de sa benoiste cene du sermo[n] de cherite: & du laueme[n]t des pieds.
23. de la institutio[n] du treshault sacreme[n]t a la fin de la cene.

Die folgenden sechs Meditationen entsprechen den „schmerzensreichen Geheimnissen“:

24. de loraisons tresardentes . . . du iardin.
25. de ce quil fust prins lie enprisonne . . .
26. de ce quil fust cruelleme[n]t flagelle . . .
27. de sa tresiniuste condamnation a la mort . . .
28. de ce que n[ost]re seigneur porta la pesante croix . . .
29. des .vij.parolles venerables . . . de sa piteuse mort . . .

Drei der „glorreichen Geheimnisse“ kehren auch bei Lambert wieder, die beiden mariologischen sind aber ersetzt worden durch die Anbetung Christi als Weltenrichter:

30. de sa glorieuse resurrection . . .
31. de sa triu[m]pha[n]te assention . . .
32. du sai[n]ct iour de penthecoste . . .
33. du dernier & vniuersel iugeme[n]t . . .

4. Der Anleitung zum täglichen Meditieren und Beten und der Übersicht über die einzelnen Abschnitte folgt die *Adoration premiere* (= A. 1) über das Kommen des Herrn. Sie ist wie alle anderen aus drei Teilen zusammengesetzt, sticht aber durch ihre Ausführlichkeit und durch ihre ein einzelnes Ereignis im Leben Jesu übergreifende Thematik von den übrigen ab.

a) Sie beginnt: „O verbe diuin eternal fils de dieu et parfaict saulueur du monde: seigneur et vray dieu iesus / qui auecques le souverain pere & le benoist saint esperit viues sens poi[n]t de terme en vnite decesse & sens nulle [con]fusio[n] des p[er]so[n]nes.“¹⁶ Diese Art der ausführlichen, preisenden Anrede begegnet in allen weiteren adorationes in abgewandelter

¹⁶ *Corone*, fol. B. iii. b.

Form, und es setzt in Erstaunen, was für eine Fülle von christologischen Titeln Lambert zusammengetragen oder auch geprägt hat: redempteur (A. 2), en qui sont p[er]fection infinies (A. 3), ouurier (A. 4), prince eternal (A. 5), aigneau tresdoulx (A. 6), roy de gloire (A. 7), homme parfait & trespuissa[n]te (A. 8), diuine & eternelle sapie[n]ce (A. 10), p[ar]faict docteur & inco[m]parable directeur (A. 11), purificateur des ames (A. 12), tresexcellent maistre (A. 13), miroer de toute beaulte reluysant & docteur en scie[n]ce (A. 14), ho[m]me immortel & vie sen mort (A. 18), souuerain empereur du ciel & de la terre (A. 19), precieulx et inestimable tresor de paradis (A. 20), feu eternel ardent plaisanteme[n]t & brulant fructueuseme[n]t (A. 21), liure de eternelle vie & de toute bo[n]te & saintete (A. 22), parfaicte ioye & consolation de paradis (A. 24), tres iuste & tres puyssant iuge (A. 27), seul purificateur des ames & nostre souuerain refuge co[m]fort & esp[er]ance (A. 32). Sie alle unterstreichen die Größe Christi in Entsprechung zu dem, was die jeweils folgende adoratio preist, oder in Kontrast zu dem, was ihm als unverdiente Leiden zugefügt wurden.

b) Alle diese lobenden Titel münden in den stets wiederkehrenden Satz „Je vous adore hu[m]blement & tout mo[n] cuer“, der, dem Anlaß jeder adoratio entsprechend, fortgeführt wird; bei der ersten heißt es folgendermaßen:

„pour la ferme deliberatio[n] & amoureux propos leq[ue]l eternellement et sens point de commanceme[n]t aues en de nous venir secourir en nostre tresgrande necessite en laquelle vous seulement nous pouyes donner ayde . . .“¹⁷ Diese Kernstücke, die adorations im eigentlichen Sinn, enthalten ausführliche Nacherzählungen des biblischen Stoffes, oft durchsetzt mit Reflexionszitaten und Versen aus den thematischen Perikopen, aber auch Rekapitulationen der kirchlichen Lehre, die die angeschnittenen Themen betreffen. So wird in A. 6 anläßlich der Darstellung Jesu im Tempel die Beschneidung als Aufhebung des peccatum originale bezeichnet; so werden in A. 18 anläßlich der Auferweckung dreier Toter drei Arten des Todes unterschieden: es gibt Menschen, die durch böse Gedanken im Herzen tot sind – verglichen mit der Tochter des Jairus –, andere, die durch schlechten Willen und schlechte Begierden tot sind – verglichen mit dem Jüngling zu Nain –, und schließlich solche, die durch anhaltendes Sündigen und einen sündhaften habitus tot und damit Lazarus zu vergleichen sind, der schon 4 Tage im Grab lag – zweifellos eine etwas gewaltsame Allegorie! In A. 24 wird Jesu Gebetskampf als Vorbild für das anhaltende Beten der Mönche gesehen; in A. 25 ergänzt Lambert die Passionsgeschichte mit der Bemerkung, daß Jesus lange ins Gefängnis eingeschlossen gewesen sei – „comme croyons“¹⁸ –, und in A. 31 fügt er noch hinzu, daß Jesus vor der Auffahrt den heiligen Vätern gepredigt habe, die so aus der Unterwelt – „de la captiuite des limbes“¹⁹ – befreit worden seien, und in der letzten adoratio spricht er vom Gericht nach

¹⁷ *Corone*, fol. B. iii. a.

¹⁸ *Corone*, fol. F. iii. b.

¹⁹ *Corone*, fol. H. i. a.

den Werken und danach, ob die Menschen den Weg gegangen seien, den Jesus ihnen gezeigt habe.

c) Diesen Abschnitten, die außer Anbetung noch ein gutes Stück Katechese enthalten, folgt jeweils noch Bitte und Fürbitte: „Je vous supplie . . .“

In der ersten adoratio schlägt Lambert vor, um Jesu Liebe und Erbarmen zu bitten, da kein Mensch ohne seine Gnade von der eigenen Sünde freikommen könne. Danach solle man Jesus bitten, statt an die Sünde der Menschen an die eigenen und seiner Mutter Verdienste zu denken, danach aber auch „de mon benoist ange a qui ie suis commis de saint michel saint gabriel . . .“ und an zahlreiche andere Erzengel und Heilige, namentlich St. Peter, St. Paul, St. Franziskus „& de monseigneur saint. N.“

An die Stelle von „saint. N.“ soll wohl jeder Beter den oder die Heiligen einfügen, zu denen er besonderes Vertrauen habe oder die er besonders verehere, und dann fortfahren, an die Verdienste der heiligen Patriarchen, Propheten, Apostel, Evangelisten und Jünger, besonders des hl. Innozenz und des hl. Martin, sowie aller Bischöfe, Doktoren, Konfessoren, Eremiten, Jungfrauen und Witwen zu erinnern: sie alle sollten Fürsprecher für den armen Beter sein. – Wenn auch die Akzentverschiebung bei den Rosenkranzandachten von Maria auf Jesus einen neuen Geist anzudeuten schien; durch die Aufzählung der Heiligen und die Aufforderung, sich ihrer Fürbitte zu versichern, wird deutlich, wie groß der Unterschied zwischen dem Lambert vor der Züricher Disputation von 1522, die gerade von der Anrufung der Heiligen handelte, und dem Lambert der Reformation doch noch war.

Den Schluß der ersten adoratio bildet die Aufforderung zur Fürbitte für den Papst als Stellvertreter Jesu auf Erden, für den Erzbischof oder Bischof, für den Fürst und für alle, die an der Kirchenregierung Anteil haben, sowie für alle Christen: ihnen allen gebe Jesus Gnade, bewahre sie beim Guten und behüte sie vor dem Bösen, damit sie gute Früchte der Buße trügen. Entsprechende Bitten schlägt Lambert bei allen anderen adorationes vor; gleichsam zusammenfassend heißt es dann bei der letzten, Jesus möge alle Menschen-seelen zu sich ziehen, damit sie ihm auf dem Weg seines Lebens folgten, mit ihm zum selben Ziel kämen und im jüngsten Gericht mit ihm vereint würden.

Den Abschluß der 33 adorationes bilden zwei Gebete. Das eine, „oraison deuote & generale“, wiederholt das Anliegen der Bitten von A. 33,²⁰ ist aber als tägliches Abschlußgebet der Andachten zu verstehen.²¹ Das andere, „oraison deuote pour dire deua[n]t le. s. sacrement de l'autier“,²² ist ein längeres Gebet, das in gleicher Form wie die 33 adorationes gefaßt ist. Es enthält nach einer kurzen adoratio eine ausführliche supplicatio, in der wieder auf die Verdienste Mariens, „de mo[n] bo[n] a[n]ge“ und aller Heiligen hingewiesen wird; mit ihrer Hilfe sollen alle – ungenannten – Feinde Jesu überwunden und die armen Seelen im Fegefeuer erlöst werden, damit endlich alle gemeinsam den Herrn loben und preisen.

²⁰ *Corone*, fol. y. i. a.

²¹ *Corone*, fol. H. iii. a.

²² *Corone*, fol. H. iii. b.

5. Im letzten Teil des Buches befaßt sich Lambert mit der Auslegung der zehn Gebote.²³ Den ersten vier Geboten, nach katholischer, nicht biblischer Zählung, widmet er breiten Raum: auf mehr als 14 Seiten behandelt er die Gebote, die Gott und die Kirche betreffen, auf den letzten eineinhalb Seiten, allerdings in Kleindruck, sind dann die übrigen Gebote mehr angedeutet als ausgelegt. Die Anmerkungen zu diesen Geboten sind in vierzeilige Merksprüche gefaßt, einige noch durch prosaische Ermahnungen erweitert, während auf der letzten Seite eine Zusammenfassung aller Gebote folgt:

„Tous ces. x. saints co[m]mandemens
Tous vrays crestiens doyent garder.
Pour lamour de dieu serua[m]ment
Pour grace & gloyre acquester.
Et qui ne les obseruera
Sil nen faict digne penitence
Au feu denfer denfer damne sera²⁴
Sens iamaiz auoyr deliuerance.
Pourtant chescun doit mettre peine.
De dieu aymen & luy seruir
Car (helas) petite est la peine
Au regard de gloyre acquerir.“

a) Die Anbetung und Liebe Gottes ist für Lambert natürlich die erste Forderung des ersten Gebotes, aber er fügt hinzu, daß darunter auch zu verstehen sei, den Glauben der katholischen Kirche zu bekennen und alle Häresie abzuweisen.²⁵ Die Formulierung ist jedoch so allgemein gehalten, daß man nicht erkennen kann, ob er an eine bestimmte Häresie denkt, etwa an die Armen von Lyon, die Waldenser, die zwar dezimiert, aber doch noch nicht ausgerottet waren, oder gar an die neu auftretende lutherische Häresie. Es bleibt zu fragen, warum er diese Häresien nicht beim Namen nennt; daraus, daß er sie nicht nennt, ist noch nicht zu schließen, daß das Buch vor 1518 entstanden ist, als Luthers Auftreten auch in Frankreich bekanntzuwerden begann.

Als weitere Verpflichtung folgert Lambert aus dem ersten Gebot das Lesen des Breviers, die Beachtung des Sonntags als Tag Mariens und des Freitags als Tag der Passion Jesu;²⁶ diese Tage solle man in Gebet verbringen. Daneben solle man Kranke besuchen und andere Werke der Barmherzigkeit tun. Alles aber soll verboten sein, was gegen die Gebote Gottes oder der Kirche oder gegen die natürliche Einsicht ist. Lambert fügt alle Forderungen in zwei kurzen Regeln zusammen: Der Gottesdienst und der Liebesdienst ist dem Menschen geboten.

b) Die Auslegung des Gebotes von Gottes Heiligkeit beginnt mit einem Vierzeiler:

²³ *Corone*, foll. H. iiii. b – K. iiii. b.

²⁴ Ein „denfer“ ist wohl zu streichen.

²⁵ *Corone*, fol. H. iiii. b: „croire parfaitement toute verite de la sainte foy catholique / deff[e[n]due toute erreur heresie . . .“

²⁶ In dieser Reihenfolge!

„Le no[m] de dieu ne iureras.

Sans tresgrande necessite

Nullement le blasphemeras.

Car cest trop inquite.“²⁷

Lambert schränkt das Gebot also schon ein: Gottes Name nicht zu mißbrauchen hat nur Gültigkeit, soweit es möglich ist. Es bleibt wohl Sünde, aber es wird nicht kategorisch mit Strafe bedroht: Zeichen laxer Auffassung oder von Einsicht in die menschliche Schwachheit?

Der Gesamttenor legt eher das Zweite nahe. So gibt Lambert den Rat, wenn man – was nicht immer zu umgehen zu sein scheint – schon bei Gott, den Heiligen oder beim heiligen Glauben schwören muß, dann solle man ein Ave Maria dazusagen; und wenn einem eine lästerliche Bemerkung ent schlüpft, dann solle man ein Ave Maria und ein Pater noster zur Reue beten. Obwohl die Ausführungen zu diesem Thema schon recht ausführlich sind, verspricht Lambert mehr darüber in der lateinischen Fassung der *Corone*.²⁸ Ob diese Version jemals den interessierten Leser erreichte, ist unbekannt; jedenfalls läßt die futurische Form dieser Bemerkung den Schluß zu, daß Lambert zuerst an der französischen Fassung der *Corone* gearbeitet und sie für den Druck fertiggemacht hat und sich die schwierige, in der geplanten Ausführlichkeit sicherlich nur die Theologen interessierende Abhandlung für später vorbehielt.

c) Das Gebot der Feiertagsheiligung gibt Lambert frei wieder mit: „Serui les op[er]ations. Les dime[n]ches fuyras. Et festes. Mays per actio[n]s bonnes les sanctifieras.“²⁹

Es geht ihm in seinem Verständnis gar nicht um den Sonntag als Ruhetag, sondern um das rechte Verhältnis zur Arbeit. Die etwas befremdliche Aufforderung, seine Arbeit zu tun und die Feiertage zu meiden bzw. sie durch gute Taten zu heiligen – sicherlich ein besonderes Problem seiner Ordensbrüder, mit denen er im Streit lag – wird ergänzt durch den ersten Satz der Auslegung, daß zuerst die Sünde der Faulheit in jeder Form hierdurch verboten werde, dann erst jede Dienstleistung verboten und erst danach die Heiligung des Festtages geboten werde – eine befremdliche Umkehrung des biblischen Wortlautes. Dafür, wie diese Heiligung zu geschehen habe, stellt Lambert zwei Regeln auf:

Wer tanzt oder sich am Spiel erfreut, begeht eine Todsünde, und wer unnütz und in unerlaubter Weise redet, der schändet den Sonntag mehr als der, der arbeitet.

Am Sonntag ist keine Arbeit verboten, die Gott oder dem recht verstandenen eigenen Nutzen dient. Deshalb sind Werke, die daran hindern, sich Gott zuzuwenden, notwendigerweise zu unterlassen. Der eigene Nutzen ist also nicht materiell, sondern durchaus ideell oder gar transzendent verstanden. Im einzelnen gehören zu den empfohlenen Handlungen: Dank

²⁷ *Corone*, fol. J. i. b.

²⁸ *Corone*, fol. J. iii. b.

²⁹ *Corone*, fol. J. iii. b.

und Wohltaten, dann die Verehrung Gottes, Reue vor Gott und die Beichte mindestens fünfmal im Jahr (an Ostern, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt, Allerheiligen und Weihnachten), wonach man an der Kommunion teilnehmen solle; vor allem aber ein demütiges Herz, Vertrauen auf Gott und der Wille zum Guten. Nur so, und nicht durch Äußerlichkeiten, könne der Feiertag recht geheiligt werden.

d) Das Gebot der Elternehrung beginnt mit dem Vierzeiler:

„Ayde amour. Crainte honneur.

Tu doys a ton pere & ta mere.

Aide aussi / Crainte honneur.

Doys a ton spirituel pere.“

Damit ist fast schon alles gesagt: Liebe und Verehrung gebühren nicht nur den natürlichen, sondern auch den geistlichen Eltern und Verwandten. Zu den natürlichen zählt Lambert Kranke und Gefangene, Dürstende, Hungern- de und Heimatlose, Nackte und Tote, dann erst Vater und Mutter. Zu den geistlichen Verwandten zählt er die Nonnen und die (franziskanischen?) Beichtväter, die Prediger und Priester. Aber er zählt hier nicht zuerst auf, was die Gläubigen ihren geistlichen Vätern schulden, sondern umgekehrt: was sie von ihnen erwarten können:

Die Geistlichen sollten sich mehr um die Seelen ihrer Gemeinde als um die Zehnten ihrer Prälaten kümmern.

Lehre und Predigt seien die vornehmste Aufgabe der Kleriker, denn das Wort Gottes ist wichtiger alle Gesetze der weltlichen und geistlichen Fürsten.

Die Güter der Kirchen sollten zur Hilfe für die Armen verwendet werden.

Erst danach folgen die Forderungen an die Laien: sie sollten die Exkommunikation fürchten und achten, sei sie recht oder unrecht, denn die Autorität der Kirche muß geachtet werden. Deshalb weist er den etwa Betroffenen ausdrücklich darauf hin, daß der Beichtvater ja nicht Gott sei und der falsche Ausschluß durch einen Menschen diesen ja nicht in seinem Urteil binde, doch bleibt die zeitliche Exkommunikation auch in diesem Fall gültig. Um dem Mißbrauch zu wehren, empfiehlt Lambert allerdings Vorsicht mit der Exkommunikation – nur bei eindeutigen Todsünden solle sie verhängt werden – und er empfiehlt alsbaldige Satisfaktion und Rehabilitation des Ausgeschlossenen, sobald der Fehler aufgedeckt ist.

Hier wird deutlich, was auch später immer wieder bei Lambert wiederkehrt: der Wunsch, die Autorität des Wortes Gottes und der Kirche mit den wohlverstandenen Rechten der Gläubigen auszugleichen. Für ihn ist die Kirche nie Sache der Bischöfe und Priester gewesen, die die Laien verwalten, sondern Sache zu Nutz und Frommen ebendieser Laien. Bei Lambert durchdringen sich also Autokratie Gottes und Demokratie der Gläubigen. Damit nimmt er hier schon voraus, was in den späteren reformatorischen Schriften und Kirchenordnungen zum beherrschenden Moment geworden ist.

Die folgenden Gebote enthalten fast keine Auslegung mehr. Beim sechsten Gebot wendet sich Lambert außer gegen die Unzucht gegen allen Luxus

³⁰ *Corone*, fol. K. i. b.

und gegen die Geschwätzigkeit, beim siebten Gebot gegen den Geiz. Außerdem ordnet er hier eine Wiedergutmachung für den Schaden an, der durch Stehlen entstanden ist. Alle anderen Ausführungen sind aber so knapp, daß man nichts Entscheidendes über Lamberts Denken erfahren kann; auf ihre Wiedergabe kann daher verzichtet werden.

6. Zwei Fragen müssen abschließend noch gestellt und der Versuch ihrer Beantwortung unternommen werden.

a) Welchen Standort Lamberts am Vorabend der Reformation läßt die *Corone* erkennen?

b) Wo ist Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen Lamberts Haltung in dieser Schrift und in seinen späteren, etwa in der Hessischen Reformationsordnung von 1526, zu erkennen?

ad a) Lamberts Frömmigkeitsstil ist oben als franziskanisch im Gegensatz zur dominikanischen betonten Marienverehrung bezeichnet worden. Diese Einteilung ist nicht exklusiv zu verstehen, als würde Maria von Lambert weder erwähnt noch verehrt: sie taucht nicht nur dort auf, wo es nach biblischem Vorbild unumgänglich ist, also bei den *adorationes* des Geburtskreises und des Passionskreises, sondern als „*sainte mere*“ häufig in der Verehrung und Fürbitte, was besonders deutlich bei der Aufforderung wird, eine bestimmte Anzahl von Ave Maria zu beten. Lambert kann also nicht als anti-marianisch bezeichnet werden. Aber doch rückt er Jesus wieder stärker ins Zentrum der Verehrung, als dies bei der Rosenkranzfrömmigkeit, die von den Dominikanern gepflegt und verbreitet wurde, die Übung war.

Entsprechendes kann auch von den übrigen Heiligen gesagt werden, seien sie nun biblisch bezeugt oder entspringen sie der kirchlichen Tradition. Lambert weist wohl auf *seinen Engel*, auf seinen Heiligen N, auf Petrus und Paulus und – was etwas überrascht – nur an je einer Stelle auf St. Franziskus, den Gründer des eigenen Ordens, auf St. Innozenz und auf St. Martin hin. Daneben wird nur noch einmal St. Bernhard erwähnt, wenn Lambert seine Meinung zum Verhältnis von Klerikern und Laien zueinander zitiert.³¹ Dagegen wird die Bibel sehr zahlreich zitiert, und zwar nicht nur die zur *adoratio* gehörige Perikope! Sie, und nicht die kirchlichen Traditionen, bestimmt das Argumentieren Lamberts. Schon in diesem Stadium muß man Lambert als Bibeltheologen bezeichnen.

Zur Kirche hat er, wie gerade beim vierten Gebot deutlich wird, ein gebrochenes Verhältnis. Wohl bejaht er die kirchlichen Autoritäten über den Subjektivismus und verteidigt ihr Vorrecht gegenüber persönlich empfundenem Unrecht, aber es geht ihm hier mehr um die *ecclesia spiritualis* als um die *ecclesia visibilis*. Würden- und Amtsträger der offiziellen Kirche treten in den Hintergrund, vom Papst ist nur beiläufig die Rede: ihm soll wie den Bischöfen und Fürsten die Fürbitte der Leser gelten. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, denn selbst im päpstlichen Avignon war der Einfluß der verschiedenen Kritiker an den kurialen Mißständen und der Reformeifer

³¹ *Corone*, fol. K. iii. a: „Clerice q[ui]cq[ui]d vltra victum & vestitum retines furtu[m] facis: sacrilegiu[m] committe“.

für eine gereinigte, arme oder konziliar ausgerichtete Kirche nicht zu unterbinden, und Lambert selbst war als praedicator apostolicus seines Ordens viel zu selbständig, als daß er sich durch politische Bindungen seiner Heimatstadt zu Rücksichten oder gar Schmeicheleien gegenüber dem Papsttum hätte verleiten lassen.

Den Ursprung für Lamberts kritisch-distanzierte Haltung zu Marienverehrung und Papsttum sollte man aber nicht schon in frühen lutherischen Einflüssen suchen, die ihn schließlich dazu trieben, seine Heimat zu verlassen.³² Auch kann man keine Verbindung zum bischöflichen Hof von Meaux ziehen, wo der Kreis um Bischof Briçonnet und Jacob Faber Stapulensis einen ähnlichen bibelgebundenen Ansatz verfolgten – zumal dieser Kreis erst nach Lamberts Weggang aus Frankreich in Blüte stand. Die Grundlage für diese hier wie dort auftretende Haltung ist eher die waldensische Tradition Südfrankreichs, die in Zügen des Franziskanertums wiederkehrt.

ad b) Lamberts spätere Schriften befassen sich in der Hauptsache mit zwei Themen: mit der Bibelauslegung und mit kontroversen Fragen, speziell mit Form und Kennzeichen der wahren Kirche. Beide Themen lassen sich bereits in der *Corone* erkennen. Daß seine adorationes in enger Anlehnung an die Bibel entstanden sind, daß seine Absicht dabei war, den Herrn der Kirche zu verherrlichen, wurde bereits ausführlich dargelegt. Von den frühesten erkennbaren Ansätzen bis zum Tod war Lambert Ausleger der Schrift; zu den Bibelbüchern, über die er gepredigt hat, gehören der Psalter, Jesaja, Jeremia, Hiob und der Römerbrief.³³

Wesentlich schwieriger ist die Kontinuität bei der Suche nach der wahren Kirche zu finden. In der *Corone* ist von Kirchenkritik noch nichts zu spüren. Die Kirche, die ihm als Organisation begegnet mit Papst, Prälaten, Bischöfen, Priestern und Mönchen, ist ihm unangezweifelt Kirche Christi; eine Reform an Haupt und Gliedern scheint ihm gar nicht forderungswert. Diese Kirche verdient höchste, volle Autorität gegenüber allen anerkannten Zweifeln der Gläubigen und sie kann von allen Gliedern verlangen, ihren orthodoxen Glauben zu bekennen und alle Heterodoxen zu bekämpfen. Diese Autorität besitzt für den späteren Lambert nur noch die Kirche, die mit dem Wort übereinstimmt; kirchliche Autorität, die diesem Kriterium nicht standzuhalten vermag, wurde von ihm nicht nur persönlich abgelehnt, sondern auch mit Wort und Ermunterung zur kriegerischen Tat bekämpft.³⁴ Später ist Kirche für ihn nicht mehr Hierarchie, sondern nur noch Gemeinde.³⁵ Dies ist darin vorgezeichnet, daß sich Lambert schon hier für die Gemeinde, für die Laien und für ihre Rechte einsetzt; die Unterschiede sind nur quanti-

³² Vgl. dazu die Versuche, Lamberts Bekehrung bereits in die Avignoneser Zeit zu verlegen, referiert bei Müller, op. cit., p. 5.

³³ Lambert, Exegeseos in sanctam Diui Ioannis Apocalypsim, Libri. VII. Marburg 1528. fol. A. 2. a.

³⁴ F. W. Hassencamp, Franziscus Lambert von Avignon, Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der Reformierten Kirche, IX. (Suppl.-)Theil. Elberfeld 1860. pp. 22–23.

³⁵ *Corone*, fol. A. ii. a.

tativ. Schon in dieser frühen Schrift sind Ansätze zu einer christlichen Demokratie zu verspüren, Ansätze, die in der Hessischen Reformationsordnung im presbyterial-synodalen Sinn vervollständigt wurden.

Wer aber ist die Gemeinde, wer sind die Leser der *Corone*? Lambert hat die Schrift „a ceulx q[ui] desirent a auoir en practiq[ue] la vie de nostre seigneur“ geschrieben, also an alle, die das Leben Jesu ernstlich kennenlernen und daraus Kraft schöpfen wollen. Und er hat seinen Traktat „ceteris-q[ue] veris fidelibus“, ³⁵ die nicht Lateinisch verstehen – zweifellos also für die Laien! –, verfaßt. Aber ist das wirklich der Mann auf der Straße, der ohnehin nur bedingt lesekundig ist? Oder sind das nicht vielleicht die eigenen Ordensbrüder, die nicht die Gaben eines Praedicator, schon gar nicht eines Praedicator apostolicus, hatten? In Teilen der Schrift sieht es so aus, als spräche Lambert wirklich die breiten Massen an: er wählt die jeweilige Volkssprache, verschieden in Avignon und Lyon, er macht sich zum Fürsprecher der Laien, die von ihren Kirchenoberen etwas erwarten. Dann aber erscheint es wieder als Buch für Kleriker und Mönche: er ermahnt sie zum verständigen Umgang mit den Laien wie z. B. zum verantwortungsvollen Umgang mit dem Bann. Viele der Anweisungen in den Gebotserklärungen und in den einzelnen adoraciones, die das Leben Jesu mit dem Leben frommer Mönche vergleichen, Jesu Kampf in Gethsemane als Vorbild für das Gebet der Mönche, das Heilighalten der Feiertage sowie verschiedene Werke der Barmherzigkeit, die Ausführungen über Beichte und Buße und die Rolle der Beichtväter sowie vor allem die Instruktion für das Stundengebet ³⁶ legen aber nahe, daß die *Corone* als Meditationsbuch für Ordensbrüder zu verstehen ist. In seinem späteren Leben hat Lambert alles Ordensleben entschieden abgelehnt, er nennt die Orden sogar „sectae perditionis“. Aber das Buch, das dieses harte Wort im Titel trägt, die „*Evangelici in Minoritarum Regulam Commentarij*“ von 1523, versucht gerade, den Unterschied zwischen Mönchs- und Laien-Frömmigkeit und Leben aufzuheben und die guten Absichten des Franziskanertums als allgemeines Anliegen allen Christen verständlich zu machen. Und die Hessische Reformationsordnung mit ihren sonntäglichen Gemeindekonventen, mit der Banngewalt und der Reue- und Wiederaufnahmemöglichkeit ist in gewisser Weise eine auf Gemeindeebene übertragene Ordensregel. ³⁷ Gewiß ist der Unterschied zwischen der Haltung der Franziskaner-Observanten und dem Reformator von Homberg und Marburg noch erheblich, aber es zeichnet sich doch schon hier ab, daß es gut und wünschenswert wäre, wenn beide, Kleriker und Laien, nach der Regel Christi, wie sie bei Franz von Assisi und nun wieder in der *Corone* zutage tritt, leben würden.

³⁶ *Corone*, fol. x. i. b: „tresbonne instructio[n] a bie[n] dire la dicte Corone: & aussi po[ur] bie[n] dire les heures ca[n]onicales / ordisons / & toutes loua[n]ges diuines.“

³⁷ W. Maurer, Franz Lambert von Avignon und das Verfassungsideal der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526, in: ZKG, XLVII. Band, NF. XI. Gotha 1929, p. 211: „Lambert sieht also auch weiterhin in der rechtverstandenen Ordensregel den authentischen Ausdruck des von Franziskus verkündigten Evangeliums.“

Das vorliegende Werk erweist sich somit als Versuch, im Rahmen der alten katholischen Kirche eine Reform durchzuführen: hin zu Christus, hin zur Bibel, hin zur Gemeinde. Daß diese Reform durchschlagend war, kann nicht behauptet werden. Lambert hat wenig später den entscheidenden Schritt getan, seine Reformen in Zusammenhang mit der Reformation voranzutreiben – nun aber in weit stärkerem und radikalerem Maße. Auch dann kann nicht gesagt werden, daß er sehr erfolgreich war – blieb doch die „Reformatio ecclesiarum Hassiae“ nicht zuletzt durch Luthers Einspruch weitgehend Papier. Vielleicht hilft aber ein Blick auf Lamberts Schaffen vor seiner Konversion, seine Haltung und seine Reformbestrebungen um die wahre Kirche besser zu verstehen.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

H. Jedin, K. S. Latourette und J. Martin: Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Herder KG, Freiburg/Basel/Wien 1970. 257 mehrfarbige Karten u. schematische Darstellungen, 71 Seiten Kommentare, 28 Seiten ausführliches Register; geb. DM 120.-.

Der vorliegende Atlas wurde im Geiste des Ökumenismus von über 70 international anerkannten Fachgelehrten verschiedener Konfessionen aus 12 Ländern bearbeitet, unter denen die Bundesrepublik Deutschland das Hauptkontingent stellt. Verschiedene Themen wurden einerseits bewußt nur in exemplarischer Auswahl dargestellt, anderseits wegen der Quellen- und Forschungslage sowie der oft schwierigen kartographischen Wiedergabe weggelassen. Dem Konzept eines historischen Atlases entsprechend, wurde im allgemeinen das chronologische Prinzip eingehalten. Sehr zu begrüßen ist die Abkehr von der bisherigen Verwendung von Öleatendeckblättern in derartigen Atlanten und die Heraushebung der historischen Aussage mit dem gegenwärtigen Zustand in einem hellen Farbton. Die zum Verständnis der Karteninhalte notwendigen Kommentare heben sehr den Wert des Werkes. Konnten doch hier auch zur Klärung verschiedene Korrektursätze untergebracht werden, die bei den schon vollendeten Karten nachträglich große Kosten verursacht hätten.

Schon das Inhaltsverzeichnis deutet die sorgfältigen Überlegungen bei der Auswahl der behandelten Themen an, in denen die christlichen Kirchen universalhistorisch dargestellt werden. So spannt sich auf Grundlage der neuesten Forschungsergebnisse ein großer Bogen vom „Palästina zur Zeit Jesu“ bis zur „Genese, Gliederung des Ökumenischen Rates der Kirchen“. Es ist staunenswert, daß in diesem weltumfassenden Sammelwerk sogar eine Aufgliederung der Entwicklung verschiedener Orden möglich war. Die kartographischen Darstellungen werden sowohl den Kartographen als auch den Kirchenhistoriker erfreuen, für den die mit Quellen- und Literaturangaben versehenen Kommentare sehr wichtig sind. Alles in allem ist das vorliegende Werk ausgezeichnet gelungen. Es schließt eine bisher sehr spürbare Lücke in der internationalen kirchenhistorischen Literatur, weshalb den Herausgebern, Mitarbeitern und dem Verlag aufrichtiger Dank gebührt.

Einige Bemerkungen wollen den Wert des Atlases nicht mindern. Vermißt wird bei Darstellung der häretischen Bewegungen im Hochmittelalter die Wiedergabe der umfangreichen Täuferbewegung. K. 23 bringt die ungewöhnliche Form Aguntum für Aguntum in Osttirol. Auf K. 56 ist Anzbach in Niederösterreich als Bischofssitz der Waldenser einzutragen. K. 67 verzeichnet Sonnenburg in Südtirol als Männerkloster, doch war es ein Frauenkloster. Wenn zu K. 76 in den Kommentaren bemerkt wird, daß „die Stärke der Schraffur nur sehr annäherungsweise etwas über die konfessionellen Stärkeverhältnisse aussagen kann“, sei festgestellt, daß die Nachmessung der Schraffurbreite in Österreich (im heutigen Umfang) um 1600 für die Katholiken einen Anteil von 89,2 %, für die Lutheraner einen solchen von nur 10,2 % ergab. Dies ist aber unrichtig, da damals das Verhältnis etwa 50:50 betrug, wie die in der 2. Lieferung des vom Rez. redigierten und herausgegebenen „Kirchenhistorischen Atlas von Österreich“, Karte „Konfessionen in Österreich um 1580“, zeigt. Wenn über diesen Atlas im Vorwort gemeint wird, „vor langer Zeit hat es eine französisch-deutsche Historikerkommission unternommen, einen solchen Atlas vorzubereiten“, sei bemerkt, daß der Plan hierzu auf dem XI. Internationalen Historikerkongreß in Stockholm genehmigt wurde und 1961 auf einem Kollo-

quium im Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen eine feste Form annahm. Auch der vorliegende universale Atlas, der ja nicht von der vorhergehenden Schaffung von Regionalatlanten ausging, benötigte zur Fertigstellung mehrere Jahre.

Wien

Ernst Bernleithner

Virgil Ernst Fiala / Hermann Hauke (Hrsg.): Die Handschriften der ehemaligen Hofbibliothek Stuttgart, 1. Band: Codices ascetici (HB I 151–249). Beschrieben von Virgil Ernst Fiala und Hermann Hauke unter Mitarbeit von Wolfgang Irtenkauf (= Die Hss. der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, 2. Reihe, 1. Band, 2. Teil) Wiesbaden (Hassarovitz) 1970. XIII, 267 S., kart. DM 76.–.

Die gute Sitte einer Widmung ist hier bestens genutzt: die Herausgeber widmen den Band dem emeritierten Direktor ihrer Bibliothek, Wilhelm Hoffmann, „sind doch“, bemerken sie in der Einleitung, „seiner Initiative, Tatkraft und ständigen Fürsorge 6 gedruckte Hss. Kataloge der Stuttgarter Landesbibliothek (seit 1963) zu danken.“

Zu den Provenienzen der Hss. des 1. Teiles (s. unsere Rezension in dieser Zschr. Bd. 82, 1971, S. 103–104) kommen für den 2. Teil hinzu: Wiblingen (17 Hss.), Zwielfalten (10), Schussenried (5). Sonst ist wie im 1. Teil die Deutschordensbibliothek von Mergentheim (13) und die der Cisterzienserabtei Schöntal (9) gut vertreten, schließlich kamen Einzelstücke aus Augsburg, Bamberg, Blaubeuren, Buchau, Gnadtental, Konstanz, Ottobern, Würzburg. Eine jetzt edierte Liste von 57 Wiblinger Hss. fand sich im Tübinger Wilhelmstift, wo diese Kodizes 1822–1885 gelegen haben; sie mag weitere Studien über Wiblingen oder allgemein über Bücherbestände zur Zeit der Klostersäkularisation anregen. Die meisten Hss. sind im 15. Jh. auf Papier geschrieben worden, nur 21 aus dem 12.–14. Jh. auf Pergament, 2 Misch-Hss. 14. u. 15. Jh., etwa 12 Papier-Hss. aus dem 16. Jh.; die Wasserzeichen wurden von Herrn G. Piccard eigens und genau untersucht, auch die Gutachten des verdienten Stuttgarter Bibliophilen Dr. Ernst Kyriß zu den Bucheinbänden verhalfen zu einer beneidenswert sicheren Datierung.

Unter dem Titel „libri ascetici“ verbergen sich zunächst 6 „Stundenbücher“, darunter 2 höchst wertvolle: HB I 175 wurde um 1460 für Herzog Ludwig von Savoyen, und HB I 174 von dem französischen Hofmaler Jean Bourdichon um 1500 für den Kardinal d'Amboise in Rouen angefertigt, ersteres mit 33 erstklassigen Miniaturen ausgestattet, letzteres ähnlich kostbar, aber erst jetzt entdeckt. Fast alle übrigen Bücher sind als liturgische Textsammlungen zu verstehen, denn auch die Menge der Sermonenbücher kann hinzugerechnet werden, dienten sie doch zu meist dem öffentlichen, seltener jedenfalls dem privaten Gebrauch. Nikolaus von Dinkelsbühl und Jakob von Vieraggio (= a Voragine) sind mit 11 u. 8 Sammel-Hss. die beliebtesten Autoren gewesen. Doch sind auch, wenn auch weit gestreut, immer wieder Stücke aus klassischer Theologie miteinverleibt worden: Petrus von Ailly, Nikolaus Kabasilas, Honorius, Eckhart, Seuse, Tauler (2 wertvolle Sammelbände HB I 203 und 207), schließlich der merkwürdige Brief des Ps. Johannes von Indien, ein Stück Gesta Romanorum und eine zeitgenössische Darstellung des schwäbischen Städtekrieges um 1450.

Vielleicht dürfen wir die Kennzeichnung „gute Miniaturen“ (S. 45), „guten Deckfarbeninitialen“, „hochwertige ganzseitige Miniaturen“ (S. 12 und 46), als erste Ankündigung entsprechender Veröffentlichungen verstehen. Ausdrücklich versprochen wird uns aber die Edition des Weingartener Rituale (um 1200; HB I 240). Schon die Überschriften – mehr kann ein Katalog nicht angeben – von den hier verborgenen zahllosen Benediktionen und Ordines verheißen hohen Gewinn für die weitere Forschung.

Solche „aszetische“ Sammelhandschriften aufzufächern und aufzuschließen ist eine ebenso mühsame wie selten begonnene und noch seltener vollendete Arbeit. Noch darüber hinaus erwarben sich die Bearbeiter unsern Dank, indem sie das Initienregister, als solches zwar notwendig aber doch selten, noch ausdehnten auf

solche Initien, die in den Beschreibungen der Hss. nicht enthalten sind, weil diese schließlich auf ein übersichtliches Maß zusammengefaßt werden mußten. Noch wichtiger ist die beigegebene eigens erarbeitete Synopse der Litaneien der von Hirsau, Zwiefalten und Weingarten beeinflussten Klöster, wobei 22 Hss. erfaßt wurden, und von 4 Weingartener Lektionaren, deren oft jahrhundertelange Übereinstimmung so frappiert, daß genug deutlich wird, daß es fürderhin nicht mehr genügt, nur die Kalendarien und Nekrologe zu beachten.

Ein Katalog ist kein Buch, das gelesen werden will oder muß; ein Bücherkatalog ist nur zum Nachschlagen bestimmt. Die ihn aber anfertigen, haben die Bücher gelesen, haben in unserem Falle viele Handschriften gelesen und darüber meditiert. Zweifellos stehen Handschriften dem Leben näher als Druckwerke; die Weisheit des Richard Buriensis „in libris mortuos quasi vivos invenio“ wird reicher erfahren.

Siegburg

Rhaban Haacke

Inventar des Fürstlichen Archivs zu Burgsteinfurt. Allgemeine Regierungssachen der Grafschaften Bentheim und Steinfurt, Bestand A. Bearbeitet von Alfred Bruns und Wilhelm Kohl, herausgegeben von Alfred Bruns. (= Inventare der nichtstaatlichen Archive Westfalens N. F. 5). Münster/Westfalen (Aschendorff) 1971. XIX, 285 S., 1 Karte, 8 Tafeln.

Das vorliegende Inventar verzeichnet die Regierungsakten für die Grafschaften Bentheim und Steinfurt. Auch an diesem Bestand waren die politischen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts nicht spurlos vorübergegangen; nach der Übernahme der Pfandschaftsregierung durch das Königreich Hannover (1813/15) mußten große Teile an das Staatsarchiv Osnabrück abgegeben werden. Nur ein Rest verblieb im Fürstlichen Archiv zu Burgsteinfurt. Diese Teilung (nach einem nicht klar erkennbaren Prinzip) veranlaßte die beiden Bearbeiter, nicht nur den Bestand Burgsteinfurt zu verzeichnen, sondern auch die nach Osnabrück abgegebenen Teile in das Inventar aufzunehmen und dadurch, wenigstens auf dem Papier, den ursprünglichen Zustand zu rekonstruieren. Überdies wurden die Regesten von ca. 200 Urkunden (meist 14. bis 16. Jahrhundert) aufgenommen, die im Burgsteinfurter Archiv liegen; der weitaus größte Teil betrifft die Verwaltung kirchlicher Pfründen in den beiden Grafschaften.

Relativ umfangreich sind die Akten, die bei der Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments erwachsen sind. Die beiden Grafschaften hatten hierbei eine gewisse Sonderstellung; nach der Reformation und nach dem Westfälischen Frieden konnte sich neben der reformierten Mehrheit eine starke katholische Minderheit mit eigener kirchlicher Organisation behaupten.

Verzeichnet sind auch die Regierungsakten zur Geschichte des Arnoldinums, d. h. der reformierten Akademie in Burgsteinfurt. Daß diese, trotz des Zuzugs niederländischer Studenten, kaum mehr als provinzielle Bedeutung haben konnte, ist verständlich. Zwar bestanden vier Fakultäten (ohne Promotionsrecht). Nach dem Inventar aber gab es neben drei juristischen Lehrstellen für Theologie, für „Medizin und Philosophie“ und für „Geschichte und Beredsamkeit“ jeweils eine Professur. Um die Wende zum 19. Jahrhundert taucht noch ein Professor für „Moral, deutsche und niederländische Literatur“ auf.

Eine wichtige Hilfe für weitere Forschungen sind die „Hinweise“ auf die Überlieferung anderer Archive (S. XVI–XIX) zur Geschichte der Grafschaften. Genannt werden rund 30 Archive, allerdings von recht unterschiedlicher Bedeutung und Größe. Ergänzend soll noch das Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien genannt werden. Hier befinden sich in dem Bestand „Kleinere Reichsstände“ zwei respektable Aktenpakete (Nr. 70 und 71) über die Grafschaft Bentheim (1654–1793). Der größte Teil dieser Akten betrifft die kaiserliche Vormundschaft durch Kurfürst Klemens August von Köln in seiner Eigenschaft als Bischof von Münster in den Jahren 1723 bis 1747. Die Erfahrungen des Rezensenten mit den Findhilfen des Wiener Archivs und mit dessen Gliederung lassen jedoch vermuten, daß auch in anderen

Beständen noch umfangreiche und wichtige Quellen verborgen sind. Ebenso besteht Grund zur Annahme, daß die Verhältnisse in Bentheim und Steinfurt, wenigstens während der Kölner Vormundschaft, Gegenstand der Berichterstattung durch die päpstlichen Nuntien in Köln waren. Hierfür wären die einschlägigen Bestände im Vatikanischen Archiv heranzuziehen.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Kirche und Kultur im deutschen Osten (= Studien zum Deutschtum im Osten, Heft 7). Köln-Wien (Böhlau) 1970. VIII, 125 Seiten, 23 Abb. auf Tafeln. DM 22.-.

Dieser Sammelband erwuchs aus Vortragsveranstaltungen, die seit mehreren Jahren regelmäßig unter dem Thema „Studien zum Deutschtum im Osten“ an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn stattfinden. Sie beschäftigten sich 1968/69 mit kirchengeschichtlichen Fragestellungen und denen der Besonderheiten künstlerischer Äußerungen des östlichen Raumes. Es war dabei nicht das Ziel der Vorträge, in ihrer Gesamtheit ein geschlossenes Bild der Kirchen- und Kulturgeschichte der deutschen Ostprovinzen zu geben, vielmehr wurden einzelne historische Erscheinungen und Begebenheiten herausgegriffen und von verschiedenen Standorten her dargelegt und beurteilt.

Günther Grundmann gibt einen Überblick über die mittelalterliche Sakralbaukunst im deutschen Nordosten zwischen Lübeck und Reval und leistet damit zugleich einen Beitrag zur Missionsgeschichte.

Wie sehr die politischen Verhältnisse die Durchführung und Ausbreitung der Reformation und deren Fortwirken in der Bildung evangelischer Landeskirchen beeinflussen, zeigen Joachim Konrad für Schlesien und Walther Hubatsch für Ostpreußen. Während in Schlesien eine „Vielzahl von Fürstentümern und Städten mit privilegierten Eigenrechten“ die Ausbildung einer einheitlichen Landeskirche 200 Jahre lang verhindert haben, kam es im ehemaligen Deutschordensland Preußen sehr schnell und ohne Gegenwirkungen zur Einrichtung einer geordneten landeskirchlichen Verwaltung, deren Aufgaben bis in das 20. Jahrhundert hinein von der Eigenart dieses Landes hinsichtlich der Bevölkerung, Sprache und kulturellen Überlieferung bestimmt wurden.

Wenn die Bedeutung des Gemeindegesangs und der Kirchenmusik von allen evangelischen Landesherrschaften seit der Reformation anerkannt wurde, so haben, wie Siegfried Kross nachweist, die Hohenzollern der Musikpflege stets ein besonderes Augenmerk zugewandt, angefangen vom ersten Herzog in Preußen, Albrecht von Brandenburg-Ansbach, bis zu König Friedrich Wilhelm IV., dem Förderer Mendelssohns und Nicolais und Protektor des Berliner Domchors. Kross verfolgt das Aufkommen und die Wandlungen des „preußischen protestantischen Choral“ in der Musikgeschichte“ und kann nachweisen, daß sich die Auswirkungen der „preußischen Chor-Renaissance“ mit der Wiederentdeckung Johann Eccards bis in die Werke moderner Komponisten wie Schoenberg erstrecken.

Eine besondere Studie innerhalb dieses Sammelbandes ist dem pommerschen Maler Caspar David Friedrich gewidmet. Herbert von Einem erkennt als das eigentliche Thema Friedrichs „die Spannung zwischen Endlichem und Unendlichem“. „Friedrichs Landschaftsmalerei (fern jedem christlichen Dogmatismus) muß in ihrem tiefsten Kern als christliche Kunst verstanden werden“ (S. 13). Im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen fand Friedrich seine Motive in seiner Heimat, an der Ostsee, in Schlesien, dem Riesengebirge.

Die Bedeutung der Heimat für den schöpferischen Menschen ist auch der Gegenstand der Untersuchung von Erhard Riemann. Im Bild des ost- und westpreußischen Menschen erkennt er Züge extremer Gegensätzlichkeit zwischen „glasklarer Verstandesschärfe“ und „dumpfem, irrationalen Lebensgefühl“. In den Werken der west- und ostpreußischen Dichter Max Halbe, Arno Holz, Hermann Sudermann, Ernst Wiechert und Agnes Miegel zeigt Riemann das Wesen auf, das den Menschen dieser Landschaft unverwechselbar zu eigen ist und das sich in der Vielfalt der

Erscheinungen ausprägt – ein Ergebnis der Siedlungsströme, die jahrhundertlang in diesem Raume zusammenflossen.

Jeder der Beiträge regt zu einer weiteren, ergänzenden Beschäftigung mit seinem Thema an, wozu auch die Anmerkungen und Literaturhinweise dienen. 23 Abbildungen auf 16 Tafeln illustrieren die Ausführungen von Günther Grundmann und Herbert von Einem über die Sakralbaukunst und den Maler Caspar David Friedrich.

Bonn

Iselin Gundermann

Manfred Jacobs: Die evangelische Staatslehre, ausgewählt und eingeleitet von –; Quellen zur Konfessionskunde Reihe B – Protestantische Quellen, Heft 5; Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 253 S., Kart., DM 28.–.

Unter Stichworten wie „Theologie der Revolution“ und „gesellschaftliche Verantwortung der Kirchen“ sind weithin theologiegeschichtliche Antagonismen der protestantischen Staatslehren wieder aufgelebt; besonders die Vorgänge um das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates haben insoweit einen Informationsrückstand der deutschen kirchlichen Öffentlichkeit aufgezeigt. Nicht nur für die Verantwortlichen kirchlicher Erwachsenenbildung und für Religionslehrer, sondern auch für den Lehrbetrieb an theologischen Fakultäten und anderen Ausbildungsstätten bestand daher seit längerem ein dringendes Bedürfnis nach einer handlichen und doch wissenschaftlichen Maßstäben genügenden, bis in die gegenwärtige sozial-ethische Debatte hinein informierenden Quellensammlung zur evangelischen Staatslehre. Manfred Jacobs, Dozent für Neuere Kirchengeschichte an der Universität Hamburg, legt eine diesen Zweck trefflich erfüllende Zusammenstellung vor.

Ein einleitender Überblick (S. 7–48) über Stadien und Motivschichten protestantischer Staatsauffassungen stellt die Autoren der später dargebotenen Quellenauszüge jeweils vor; der Bogen spannt sich dabei von den Reformatoren über Pietismus, Idealismus und Neukonservatismus bis zur gegenwärtigen sozialethischen Debatte und zu Texten der letzten Jahre aus dem ökumenischen Raume. In dankenswerter Breite wird insbesondere Luther vorgestellt; die nach systematischen Gesichtspunkten geordnete Zusammenstellung bringt (S. 50–80) anschauliche Quellenauszüge von den Frühschriften bis zur Zirkulardisputation von 1539. So wird Grundlegung und Ausformung der Zwei-Regimenten-Lehre ebenso anschaulich wie die Entwicklung von Luthers Anschauungen über das Verhalten gegenüber einer perversierten Obrigkeit. Melancthon (S. 80–90) und die reformierten Klassiker (S. 90–99) kommen gleichfalls ausführlich zu Wort. Für die spätere Zeit hat sich der Herausgeber, von dem pädagogischen Hauptzweck seines Werkes aus gesehen durchaus folgerichtig, zur Darbietung ausgewählter Beispieltexthe innerhalb einer an Hauptstichworten orientierten Anordnung entschlossen. So werden dann „Zeugnisse des Puritanismus“ (S. 99–103), unter denen neben Amesius und Milton der schottische Presbyterianer John Knox mit einem Auszug aus der *Confessio Scotica* von 1560 erscheint, sowie solche für die „Staatshaltung des Pietismus“ aus Christian Gottlieb Froberg (S. 104–106) gebracht. Anschließend veranschaulicht der Band das „Staatsverständnis im Idealismus und der konservativen Romantik“ (S. 107–125) durch Texte aus Fichtes Reden, Hegels Rechtsphilosophie und der Rechts- und Staatslehre Friedrich Julius Stahls. Zur Auswahl gerade dieser drei Autoren wird zutreffend darauf hingewiesen, daß sie „fundamental auf die Staatshaltung des Luthertums im 19. Jahrhundert eingewirkt haben“ (S. 25); gleichwohl hätte eine Mitberücksichtigung auch Schleiermachers das gebotene Bild dieser Epoche abgerundet. Die folgenden vier Kapitel führen in das gegenwärtige Jahrhundert protestantischer Staatslehren ein. Als „Staatsaussagen des lutherischen Neukonservatismus und des Liberalismus“ (S. 126–148) erscheinen Paul de Lagarde, Paul Alt-haus, Friedrich Gogarten, Werner Elert (mit einem Auszug aus dem „Ansbacher Ratschlag“ zur Barmer Theologischen Erklärung), Ernst Troeltsch, Emil Brunner und schließlich – unter einer solchen Kapitelüberschrift einigermaßen überraschend – die Bekenntnissynode von Barmen. Ein weiteres Kapitel „Die Staatsfrage nach

1945“ (S. 149–197) bringt einleitend unter Äußerungen kirchlicher Gremien der Nachkriegsjahre dankenswerter Weise die „Stuttgarter Schuldklärung“. Auch eine Erklärung der Kirchenleitung von Hessen-Nassau von 1947 gegen die „Entnazifizierung“ ist aufgenommen (S. 153); leider fehlen die wichtigen „Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche“, die von den Kirchenleitungen im Gebiet der DDR 1963 beschlossen wurden und die besonders in ihrem Artikel VII., Die Obrigkeit, nachhaltige Beachtung verdienen (vgl. zu ihnen die Ausgabe von Erwin Wilkens, Die Zehn Artikel . . ., Theologisch-politischer Kommentar, Berlin 1964). Als Zeugnisse lutherischer Theologen werden Quellenauszüge aus Eivind Berggrav, Walther Künneth und vor allem Helmuth Thielicke (S. 165–173) vorgelegt. Als „reformierte und barthianische Theologen“ kommen anschließend Karl Barth (S. 176–191), Ernst Wolf und Helmut Gollwitzer zu Wort. Das nachfolgende Kapitel VI, „Die Entmetaphysizierung des Staates“ (S. 198–222), bringt einleitend Auszüge aus dem Buche des schweizerischen Systematikers Arthur Rich „Glaube in politischer Entscheidung“, Zürich/Stuttgart 1962; dann wird die „Theologie der Revolution“ durch Auszüge aus einem Zeitschriftenaufsatz von Carl E. Braaten, Professor der Lutheran School of Theology Chicago, US., vorgestellt; die hierzulande geführte Debatte wird durch Textauschnitte von Joachim Beckmann und Hans-Otto Wölber sowie aus Verlautbarungen der Ev. Kirche von Westfalen und der Bischofskonferenz der VELKD vertreten. Das Schlußkapitel „Ökumenische Äußerungen über Staat und Weltgemeinschaft“ (S. 223–246) schließlich bringt Texte von der Weltkonferenz zu Oxford 1937 bis zu derjenigen von Genf 1966.

Ein Anmerkungsteil bietet zu den Quellenauszügen weiterführende Literaturangaben. Fremdsprachige Texte sind in deutscher Übersetzung dargeboten. Für ein Namensregister, das die Brauchbarkeit des Werkes für den angezielten Benutzerkreis sicherlich noch gesteigert hätte, ist leider kein Raum gewesen.

Dem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen; es ist hervorragend dazu geeignet, in der gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Debatte zu einem selbständigen und abgewogenen, das reiche Erbe kirchengeschichtlicher Traditionen nutzenden Urteil zu verhelfen.

Brühl b. Bonn

Albert Stein

Hans Jürgen Fraas: Katechismustradition. Luthers Kleiner Katechismus in Kirche und Schule. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 7), Göttingen (Vandenhoeck) 1971. 370 S., kart. DM 40.–.

Das Buch ist die geringfügig gekürzte Druckfassung einer Erlanger Habilitationsschrift von 1968/69 aus der Schule K. Frörs. Ihre Absicht ist die notwendige Aufarbeitung der Interpretationsgeschichte des Kleinen Katechismus Luthers von der Reformationszeit bis zur Gegenwart, nachdem die Arbeiten von F. Cohrs, J. Meyer und M. Reu, die seinerzeit zum 400jährigen Jubiläum des Kleinen Katechismus (KK) erschienen (1929), überholt sind. Fraas möchte aber auch „aus dem bisherigen Verlauf der Katechismusgeschichte Konsequenzen . . . ziehen, die einen fruchtbaren Beitrag zur weiteren Arbeit an aktuellen Fragen des Katechismusunterrichts leisten wollen“ (S. 326, am Ende eines „thesenartigen Überblicks“ über die Ergebnisse der Arbeit).

Fraas bietet für die Geschichte des Umgangs mit dem KK eine zuverlässig orientierende Gesamtdarstellung. Übersichtlich und lesbar wird der vielfältige, daher leicht zur Breite verführende Stoff dargestellt. Mit den Themen der sieben Kapitel macht F. seine Epochengliederung deutlich: I. der KK, II. 16. Jh., III. Orthodoxie und Pietismus, IV. Aufklärung, V. Kirchliche Erneuerung des 19. Jh. VI. Tendenzen um 1900, VII. Jüngste Geschichte. Er bewegt sich damit in dem von Reu vorgegebenen Rahmen, der allerdings differenzierter durchgezeichnet wird. Methodisch besonders gelungen erscheint die exkursartige Einschaltung von dreizehn „Modellen“ aus der Interpretationsgeschichte des KK. Ausgewählt wurden dafür – wohl auch unter wirkungsgeschichtlichem Aspekt – J. Tetelbach (II); C.

Dieterich, J. Gesenius, Ph. J. Spener (III); G. F. Dinter (IV); W. Harnisch, K. Buchrucker, L. Kraußold (V); R. Staude, B. Doerries, W. Beyschlag (VI); O. Eberhard, J. Schieder (VII). Verwundern mag das Fehlen etwa von Chr. Palmer, W. Löhe oder K. A. G. v. Zezschwitz in dieser Reihe; auch für das 18. oder 20. Jahrhundert wird man neben den Genannten noch andere wesentlich oder typisch finden. Trotzdem: Als Kompendium im Kompendium gelesen, können schon diese Exkurse für den, der aus den Einseitigkeiten und Sackgassen der Katechismusauslegung ebenso wie aus ihrer Vielstimmigkeit lernen will, manchen Denkanstoß bieten.

Die selbstgesetzte Grenze dieses Buchs liegt in seinem Thema begründet, der Geschichte des Kleinen Katechismus als des Katechismus der Kirche. Das legt nahe, hier ein Kompendium der Geschichte des Stoffs der evangelischen Unterweisung überhaupt zu haben. Aber spätestens mit der Aufklärungszeit wird die Geschichte (und d. h. auch die Problematik) der evangelischen Unterweisung zu einem über die Geschichte des KK weit hinausreichenden Gesamtzusammenhang. Im Grunde gilt das schon für die Zeit des Pietismus, selbst im eigentlichen Geltungsbereich des KK. Biblische Stoffe schieben sich neben ihn, dazu kommt in der Aufklärungszeit die Flut der „neuen“ Katechismen, die von behördlich eingeführten (z. T. ebenso neuen) „Landeskatechismen“ vergeblich eingedämmt werden sollte; „weltliche“ Stoffe dringen in den Religionsunterricht ein, und so fort. Dies kommt bei Fraas nur sehr am Rande vor, eben am Rande seines Themas! Sich auch daraus ergebende Betrachtungs- und Wertungskategorien, wie „Angriff auf den Katechismus“, „Rationalisierung des katechetischen Stoffs“ oder „Philosophische Überfremdung des katechetischen Stoffs“ (für die Aufklärungszeit) sind außerdem schon aus den Anfängen der Katechismusgeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert und deren sehr bestimmter geschichtlicher Frontstellung gegen die Aufklärung ererbte Stereotype, die heute an Stelle beschreibender Wiederholung eindringlicherer Analyse bedürften. Wenn es etwa angesichts mancher Versuche in der Katechetik der Aufklärungszeit, „die Katechetik aus der Philosophie herzuleiten“ (Gräffe, Daub, Droysen u. a.) bei Fraas beschreibend (und deutlich auch wertend) einfach heißt: „Die inhaltliche Rückbeziehung auf die Gemeinde und ihre Tradition wird durch die formale Rückbeziehung auf eine philosophische Anthropologie ersetzt“ etc. (151 und vgl. f.), so vermißt der nachdenkliche Leser die historische Frage nach dem Warum einer solchen Entwicklung und die systematische Frage nach Recht und Rolle philosophischer Reflexion in der Katechetik. Daß bei der Abblendung dieser Reflexions-ebene auch katechetisch-theologisches Denken in die (nun nicht mehr kontrollierte) Gefahr geraten kann, seinerseits von Philosophemen und anderen gedanklichen Vorentscheidungen bestimmt zu werden und damit Tradition nur zu tradieren, ohne sie durch das Wagnis eigenen Denkens erst wirklich fruchtbar zu machen, sollte nicht mehr zweifelhaft sein. So leistet das Buch, wenn es in den Schlußthesen ableitet, daß „der eine Katechismus der Gemeinde“, bezogen auf die verschiedenen „Funktionen im Leben des Christen“ im Gottesdienst, in der Gemeinde, in der Familie etc.), „eine differenzierte praktische Gestaltung finden“ müsse (326), für die Frage dieser praktischen Gestaltung denn auch kaum konkrete Beiträge. Eine der drängendsten praktischen Grundfragen heutigen kirchlichen (und schulischen) Unterrichts, welchen Text man denn als Lehr- und Lernstoff sinnvollerweise zugrunde legen soll, ist hier entschieden – aber eher implizit, d. h. durch Themenstellung und Betrachtungsweise, so als sei der Kleine Katechismus Luthers das Kardinalthema der Geschichte und damit auch der heutigen Problematik christlicher Unterweisung. Dies undiskutiert zu lassen, scheint mir historisch zu eng und dürfte auch das Denken für die heutige Praxis nicht weiterbringen.

Behält man diese Grenzen des Buchs von Fraas im Auge, so kann es innerhalb ihrer trotzdem als gut orientierendes Kompendium gelten, das die erwähnten Arbeiten aus den zwanzig Jahren ersetzen kann.

Hamburg

Wolfgang Wiedenmann

0 Jacques Fontaine: *La Littérature latine chrétienne* (= *Que sais-je?* 1379). Paris (Presses Universitaires de France) 1970. 127 S., kart.

Art und Umfang der Darstellung sind durch die Reihe „Que sais-je?“ weitgehend vorbestimmt. Erfreut sieht man, daß F. die Gefahr vermieden hat, eine bloße Zusammenfassung und Vereinfachung größerer althristlicher Literaturgeschichten zu bieten. Wie originell und selbständig hier ein Werkchen sui generis entstanden ist, zeigt auch ein Vergleich mit den entsprechenden Darstellungen von H. v. Campenhausen, A. Hamman und J. Barbel.

In der Einleitung behandelt F. das Problem von „Antike und Christentum“ auf dem Gebiet der Literatur. Er möchte die althristliche Literaturgeschichte nicht auf Patrologie („Kirchenväter“) einengen, sondern von lateinischen Schriftstellern handeln, die natürlich gleichermaßen christliche Schriftsteller waren, die Gottes Wort verkünden und den Bedürfnissen der Gemeinde dienen wollten. F. betont stärker als sonst üblich die stilistische Seite der althristlichen Literatur im Zusammenhang mit der sonstigen lateinischen Schriftstellerei; man findet daher wenig Biographisches und auch das Dogmatische ist auf das Notwendigste beschränkt.

In acht Kapiteln gelingt es F. eine zusammenhängende Darstellung zu geben; er faßt unter einem charakteristischen Namen jeweils eine „Generation“ zusammen, die des Tertullian, des Cyprian, des Laktanz, des Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus erscheinen allein unter ihrem Namen. Die christliche Dichtung von Damasus bis Paulinus findet eine ziemlich ausführliche Würdigung, bei der literarischen Sensibilität von F. nicht anders zu erwarten. Im 9. Kapitel setzt sich F. mit dem Problem der Abgrenzung zwischen Altertum und Mittelalter auseinander. Er behandelt hier nur wie in einem Epilog die „Begründer des Mittelalters“, zu denen bereits Namen des 5. Jahrhunderts gehören. Interessant ist der Versuch einer historischen Einordnung mit Hilfe von Kategorien wie ostgotische Prärenaissance (Ennodius, Boethius, Cassiodor), westgotische Prärenaissance (Isidor vor allem) und insulare Prärenaissance (7. und 8. Jh.), alles Vorläufer der karolingischen Renaissance. Letztere hat sich wirklich so verstanden; aber die Vorläufer waren wohl doch eher geneigt, sich als Epigonen in einer niedergehenden Epoche zu betrachten.

Bochum

Alfred Stuiber

Alte Kirche

Initia patrum latinorum collegit ordinavitque J.-M. Clément (= *Corpus Christianorum* [s. Nr.]), Turnholti (Brepols) 1971. 192 S.

Herausgeber und Verlag des *Corpus Christianorum* haben sich dem vor einigen Jahren geäußerten Wunsch nach einem Initienverzeichnis nicht verschlossen. Besorgt von J.-M. Clément, erscheint nunmehr für die bis jetzt erschienenen 62 Bände (einschl. 8 Bänden der *Continuatio mediaevalis*) ein alphabetisches Register mit den Textanfängen aller selbständigen Stücke; berücksichtigt sind ferner die größeren Untergliederungen („Bücher“) der umfangreicheren Werke. Bei der Zusammenstellung hat der Bearbeiter den Vorschlägen von Aug. Pelzer weitgehend Rechnung getragen. So ist ein wertvolles Arbeitsinstrument entstanden, für das alle, die je gezwungen sind, anonyme Texte aus der patristischen und der mittelalterlichen Literatur zu verifizieren, lebhaften Dank wissen werden. Beigegeben sind nach den Bandzahlen der Reihe und nach Verfassern geordnete Übersichten über den Inhalt der ausgewerteten Bände sowie eine Liste der für die verschiedenen Schriften verantwortlichen Editoren.

Der Gedanke, durch Ergänzungsbände die Benutzbarkeit der ganzen Serie zu erleichtern, verdient volle Zustimmung. Es wäre zu überlegen, ob man nicht dem in 1-2 Jahrzehnten fälligen nächsten Initienverzeichnis Nachträge begeben sollte. Hier könnten neu aufgefundene Handschriften, später entdeckte Bibelzitate und Quellenstellen mitgeteilt, Versehen und Druckfehler berichtigt und ähnliche für die Textgeschichte bedeutsame Nachrichten gesammelt werden. Angesichts des Umstandes, daß der Zugang zu den oft wenig gegliederten Inhalten durch ein Register erheblich vereinfacht würde, regt sich schließlich der Wunsch, den bedauerlichen Verzicht nicht gerade weniger Editionen auf derartige, für Historiker, Latinisten, Theologen nahezu unentbehrliche Hilfen wenigstens später durch eigene Zusatzbände, die ruhig mehrere Register in sich vereinigen dürften, wieder wettzumachen; ob sich diese Anregung nicht doch verwirklichen läßt, verdient mindestens eine ernsthaftige Prüfung.

Köln/Bonn

Matthäus Bernards

Dietrich Roloff: *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 4)* Berlin (de Gruyter) 1970. VI, 243 S. geb. DM 64.-.

Die vorliegende sorgfältige klassisch-philologische Studie leistet der Theologie, in diesem Falle vorwiegend der Dogmengeschichte, den Dienst, das antike Vorverständnis für den Vorstellungskomplex, von der menschlichen Teilnahme an der göttlichen Natur (2. Petr. 1, 4) teilweise bereitzustellen. Ihr Schwerpunkt liegt im Stofflichen. Die genaue und umfassende Wiedergabe der frühen griechischen Theologie an diesem Punkte, weniger die Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung als die Erschließung des Materials unter klaren, selbständig entwickelten Gesichtspunkten machen ihren Wert aus. Platon selbst ist nicht mehr einbezogen; ein Ausblick auf ihn bestimmt die Grenzsetzung. Der Verfasser geht in der Weise vor, daß er zunächst am Heros den Gehalt der Gottähnlichkeit im einzelnen nacheinander erschließt, sodann den Menschen (den „Normal“menschen) unter die gleichen und verwandte Gesichtspunkte stellt. Die Ergebnisse der Analysen werden manchen Leser überraschen: Entscheidende Wahrheit bleibt für die griechische Frühzeit der „unendliche qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch“ (auch zwischen Gott und Heros (Kierkegaard). Platon erscheint als Neuerer in den wesentlichen Punkten seiner Anschauung von der Gottgleichheit bzw. Ähnlichkeit (*δμοιωσις θεῶν*), nur für die weniger wesentlichen Züge hat er Vorläufer. Das gilt, obwohl göttliche Herkunft und göttliche Verleihung getrennt genannt werden. Denn nicht selten treten sie verbunden auf, etwa bei Achill und Bellerophon. Das Entscheidende bei der Vergöttlichung geschieht durch die Götter; sie sind es, die den Heroen in den gottgleichen Zustand versetzen und ihn mit einem Teil ihrer Eigenschaften ausstatten. Die menschliche, auch für ihn gültige Unterworfenheit unter den Tod bezeichnet die Grenze; infolgedessen kommt der postmortalen Vergöttlichung eine besondere Bedeutung zu. Platon muß als der eigentliche Schöpfer des Begriffs *δμοιωσις θεῶν* bezeichnet werden; seine im Kern ethische Konzeption, die die Angleichung an Gott zum Lebensziel für den Menschen erhebt, ruht auf der Überzeugung, daß Gott und Mensch eine ursprüngliche Einheit bilden.

Es ist nach diesem eingehend interpretierenden, genau differenzierenden Buche nicht mehr möglich, in der seit der dialektischen Theologie beliebten Weise pauschal „griechisch“ und „christlich“ einander gegenüberzustellen und negative und positive Qualifikationen entsprechend zu verteilen. Vielmehr gilt es zur Kenntnis zu nehmen, daß innerhalb des Griechentums selbst ein Kampf um die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch stattgefunden hat. Platon ist nicht nur der Erfüller, sondern auch der Umgestalter des griechischen theologischen Denkens, und sein Idealismus nicht das einzige, später von Aristoteles korrigierte theologische Wort.

Gaiberg bei Heidelberg

Martin Schmidt

Erich Dinkler: Der Einzug in Jerusalem. Ikonographische Untersuchungen im Anschluß an ein bisher unbekanntes Sarkophagfragment. Mit einem epigraphischen Beitrag von Hugo Brandenburg (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 167). Opladen (Westdeutscher Verlag) 1970. 95 S., 53 Abb. 10 Taf., kart. DM 29.80.

E. Dinkler beginnt seine Untersuchungen mit einer ausführlichen Beschreibung, Stilanalyse und chronologischen Einordnung des Sarkophagfragments, das sich seit 1965 in Heidelberger Privatbesitz befindet. Das Marmorstück stellt zweifellos einen Teil der Einzugsszene Jesu in Jerusalem dar.

In einem ersten Hauptteil analysiert der Verfasser eingehend den Faltenstil, die Benutzung des Bohrers, die Haartracht und die Gesichtsbehandlung, was ihm eine grobe Datierung des Monuments in die Zeit zwischen zwei genau datierbaren Werken ermöglicht: dem Decennalienrelief auf der Diokletiansbasis im Forum Romanum von 303 und dem Junius-Bassus-Sarkophag vom Jahre 359. Mit dem erstgenannten Werk verbindet das Heidelberger Fragment der harte Flächenstil, die Bohrentechnik und der Furchenstil der Faltengebung. Auf den Bassus-Sarkophag deutet es hin in der Behandlung der Köpfe, die schon den „schönen Stil“ der spät-konstantinischen Zeit ahnen läßt und ähnlich auf dem Adelpheia-Sarkophag, der in einer römischen Werkstatt um 330–340 gearbeitet wurde, zu finden ist. Eine Schrägaufnahme des Heidelberger Stückes zeigt jedoch deutlich, wie sehr das Werk noch auf Vorderansicht gearbeitet worden ist, im Gegensatz zu der fast vollplastischen Arbeit des Adelpheia- oder gar des Bassus-Sarkophages. Ein Vergleich mit weiteren Sarkophagen und Fragmenten läßt darauf schließen, daß unser Fragment in dem Zeitraum des 2. Viertel des 4. Jh., etwa um das Jahr 330, in Rom gearbeitet wurde. Am Schluß des ersten Teils wird noch kurz eine Deutung der zerstörten Inschrift an der oberen Randleiste vorgenommen, im übrigen aber auf die im Anhang erarbeitete spezielle Analyse der Inschrift durch H. Brandenburg verwiesen.

Im zweiten Teil untersucht E. Dinkler ikonographisch das Motiv des Einzugs Jesu in Jerusalem, wie es auf 25 Fries- und Säulensarkophagen, 3 Bethesdasarkophagen und endlich auf verschiedenartigen Monumenten in der Kunst des 5. und 6. Jahrhunderts dargestellt ist. Während die sorgsame ikonographische Untersuchung unserer Szene auf den ein- und zweizonigen Fries- und Säulensarkophagen eine weitgehende Übereinstimmung innerhalb der jeweiligen Herstellungszeit ergibt und dadurch die angegebene Datierung bestätigt, bringen die Bethesdasarkophage (aus theodosianischer Zeit) eine neue Variante, indem hier die Szene geteilt wird: auf dem ersten Bild steht Christus vor dem Baumkletterer und sieht zu ihm hinauf, während er auf dem zweiten Bild reitend in die Stadt einzieht. Diese „narrative Ausführlichkeit“ berichtet demnach zunächst die Zachäusgeschichte in Jericho und danach den Einzug in Jerusalem. Bei den Bethesdasarkophagen zeigt sich die Abhängigkeit von Luk. 19 und der Buchmalerei, während bei den konstantinischen Sarkophagen der Text von Matth. 21 zugrunde gelegt war, der die Zachäus-Perikope nicht beinhaltet. Auf den Bildern verschiedener Kunstsparten der folgenden Jahrhunderte wird das Bildprogramm verändert (es fehlen der Baumkletterer und das Füllen, während die Schaulustigen vermehrt sind), und auf einer der Elfenbeintafeln der Maximianskathedra in Ravenna ist unübersehbar deutlich zum ersten Mal vor 600 die Zachäusszene mit dem Einzug kontaminiert (neben dem palmentragenden Jünger steht Zachäus mit ausgebreiteten Armen in einem Maulbeerbaum).

In einem Sonderabschnitt behandelt der Verfasser sodann die Zachäusszene, soweit sie als selbstständiges Motiv auf 18 Monumenten bis in die mittelalterliche Kunst hinein erscheint (wobei die Blütezeit anscheinend im 12./13. Jh. liegt), und kommt zu dem Schluß, daß die Zachäus- und Einzugsszene nebeneinander erstmals auf den Bethesdasarkophagen in Rom auftreten und daß der Baumkletterer auf den Fries- und Säulensarkophagen nicht den Zachäus, sondern einen Zweigabschneider gemäß dem Matthäustext darstellen soll, was auch die volkstümliche Kleidung – im Gegensatz zu der Gewandung des reichen Oberzöllners Zachäus – bestätigt.

Überzeugend bringt E. Dinkler im nächsten Abschnitt den Nachweis, daß die

Voraussetzung für die christliche Einzugsikonographie in der nichtchristlichen Antike liegt, soweit der Adventus eines Kaisers bildlich vor Augen geführt werden sollte. Besonders eindrücklich ist hier die Darstellung Konstantins d. Gr. auf dem Konstantinbogen in Rom, auf dem der Kaiser ebenso wie Christus auf dem Heidelberger Fragment mit der Linken einen Rotulus hält und die Rechte erhebt. Weniger einleuchtend scheint der Vergleich einer Ähnlichkeit in der Haltung des Baumkletterers mit der sich in einen Baum verwandelnden Daphne zu sein, die vor Apoll flieht, da der Baumkletterer nur auf einem Monument (Sark. Lat. 162) wie Daphne mit beiden Händen in die Äste greift.

In dem dritten Hauptkapitel „Zur Ikonologie des Einzuges Christi in Jerusalem“ macht sich der Verfasser die Mühe, sehr präzise die Evangelien auf ihre Eigenarten hin zu befragen und kommt zu dem Ergebnis, daß der Matthäustext, der allein von dem Esel und dem Füllen spricht, die Grundlage für unser Einzugsmotiv auf den Fries- und Säulensarkophagen bildet. Dagegen ist der Lukastext mit seinem Sondergut Zachäus für die Bethesdasarkophage bestimmend. Da, wo Palmen abgebildet sind, kann sowohl Matthäus (der nur allgemein von „Bäumen“ spricht) als auch Johannes (der Palmen anführt) zugrunde gelegt worden sein. Der Bericht aus der apokryphen Schrift „Acta Pilati“ ist für die Deutung des Einzugsmotivs irrelevant.

Interessant ist die Frage nach dem Aufkommen unseres Motivs in Verbindung mit der Liturgie des Palmsonntags. Für den Westen fehlen dafür entsprechende Quellen. Im Osten kann der Pilgerbericht der Aetheria vom Ende des 4. Jhs. angeführt werden, der in der Miniatur des Evangeliars von Rossano dargestellt zu sein scheint. Für den Westen könnte die Einzugszene als antithetisches Bild zum Kaiserzug aufschlußreicher sein, da hier die Hoheitstitel für Christus und Konstantin gleichermaßen verwendet werden (vgl. Titus 2, 13 und Eusebius, Hist. Eccl. IX, 9).

Zur Frage nach dem Sinngehalt des Einzugsmotivs führt der Verfasser den Matthäus-Kommentar des Origenes an, der Zweigabschneider und Gewandausbreiter hervorhebt und die Szene mit dem Psalm 24: „Einzug des Königs der Herrlichkeit“ in Verbindung bringt. Diese theologisch-doxologische Deutung der Einzugs-geschichte läßt sich auch bei den Exegeten und Schriftstellern der Folgezeit bis hin zu Augustin feststellen, wobei der Letztgenannte noch das Demutsmotiv hinzuträgt. Diese Verbindung von Sieg-Hoheit und Leiden-Demut findet Dinkler aber bereits in der Sarkophagkunst dargestellt, wenn dort durch den Esel die „humilitas“ und durch den Rotulus-tragenden Reiter der Gott-Gesandte bezeichnet ist – Stilmischung von Hoheit und Demut.

Der Bezug der Szene auf den Verstorbenen scheint darauf hinzuweisen, daß dieser dem Christus als König und Retter der Welt huldigt und sich damit zur allgemeinen christlichen Doxologie des Christus-König bekennt. „Mit diesem Huldigungsmotiv steht der Einzug in Nachbarschaft zur Szene der Magieranbetung“ (S. 59).

Als interessante Besonderheit bringt die Arbeit noch eine Diskussion des Verfassers mit anderen Fachgelehrten. Das Ergebnis daraus ist bereits in die Untersuchung eingefügt.

In einem Anhang überläßt der christliche Archäologe einem Epigraphiker die Beurteilung der zerstörten Inschrift über dem Bildmotiv, und Hugo Brandenburg bestätigt dem Verfasser die chronologische Einordnung des Fragments mit der Feststellung, daß die Inskription aus der ersten Hälfte des 4. Jhs. stammt und der Mitte oder rechten Hälfte des Frieses zuzuweisen ist.

Mit dieser Arbeit hat Erich Dinkler beispielhaft gezeigt, daß altchristliche Monumente nur deutbar sind, wenn der Forscher sowohl die kunstgeschichtlichen Stilarten wie auch die kirchengeschichtlichen Quellen kennt. Da der Verfasser beides souverän beherrscht, wird die Untersuchung ein Gewinn für jeden interessierten Leser. Die ausgezeichneten Bildbeilagen müssen schließlich noch besonders und dankbar erwähnt werden.

Jean Colson: *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'église primitive* (= *Théologie historique. Études publiées par les professeurs de Théologie à l'Institut catholique de Paris sous la direction de J. Daniélou*, 4). Paris (Beauchesne) 1966. 391 S.

Daß diese – längst angekündigte¹ – Besprechung durch die Schuld des Rez. erst mit so großer Verspätung erscheint, ist gewiß nicht zu billigen. Immerhin gibt der lange zeitliche Abstand Gelegenheit, ein wenig auch die „Wirkungsgeschichte“ des hier anzuzeigenden Buches mit zu bedenken, soweit sie bisher erkennbar ist.

Im Unterschied zu anderen Veröffentlichungen des emsig produzierenden Verfassers² scheint dem Buch, nicht nur hierzulande, eine nennenswerte Resonanz bisher nicht beschieden zu sein. Die Frage ist, woran das liegen mag. Sicherlich nicht daran, daß etwa das in ihm verhandelte Thema nicht aktuell wäre. Im Gegenteil! Werden doch „Ursprung und Frühgeschichte des besonderen Priestertums . . . heute mehr als je seit 500 Jahren diskutiert“.³

Eben darum aber geht es auch hier, um die Frage, ob die Kirche recht daran getan habe, wenn sie ihren Amtsträgern mindestens seit dem Ende des 2. Jahrhunderts einen priesterlichen Charakter zuerkannte. Ist darin ein „Verrat“ zu erblicken oder nicht vielmehr die „Prolongation“ unter gleichzeitiger „Präzisierung“ des „apostolischen Glaubens des Neuen Testaments“ (S. 7)? Zur Beantwortung dieser Frage untersucht Verf. in einem ersten Teil (S. 7–207) die neutestamentlich-„apostolischen Wurzeln“ (1. Der 1. Petrusbrief und die Spiritualisierung der Kultusbegriffe; 2. Das Problem des Tempels im Urchristentum; 3. Das Priestertum Christi mit einem Exkurs über LXX–Ps. 110 und das Priestertum Melchisedeks; 4. Das Priestertum der Kirche; 5. Das Problem der geistlichen Opfer; 6. Das Problem der priesterlichen Hierarchie bei Paulus, in den Acta, in Johannesevangelium und -apokalypse, im Hebräer- und 1. Petrusbrief) und kommt zum Ergebnis, daß das Neue Testament die Tür zu einem besonderen, „eigentlichen“ Priestertum der kirchlichen Amtsträger „inmitten des priesterlichen (Gottes-)Volkes“ offen zu lassen scheine. Wenn dafür auch ein Beweis im strikten Sinne nicht zu erbringen sei, so falle doch die Beweislast denjenigen zu, die da behaupten, jene Tür sei prinzipiell verschlossen („systématiquement fermée“)! Jedenfalls beruhe die – wohl bewußte – Vermeidung des Priestertitels im Urchristentum – außer für den „wahren (Hohen-)Priester“ Christus selbst – auf keiner anderen Absicht als der, die Ablehnung des levitischen Priestertums, nicht aber des Ideals des Priestertums überhaupt, zu dokumentieren (S. 206 f.; vgl. auch S. 343 f.). In einem zweiten Teil verfolgt Verf. sodann die Entwicklung im nachapostolischen Zeitalter (1. Clemens Romanus; 2. Didache; 3. Barnabasbrief; 4. Oden Salomos; 5. Hermas und „die Hirten“; 6. Ignatius) und sieht darin – bei aller Verschiedenheit des Charakters des hier untersuchten Schrifttums – das entstehende christliche Amtspriestertums als „Funktion“, als „Instrumentalisierung“ bzw. „Sakramentalisierung“ des „einzig wirksamen *ιερεὺς*“ Christus immer deutlicher in Erscheinung treten, dessen Tod und Auferstehung es sowohl proklamiere als auch kultisch vergegenwärtige (S. 344–346). Kurzum: das Priestertum der Kirche erweise sich als durchaus folgerichtige Entfaltung des Priestertums Christi, dessen einzigartige Würde im übrigen unangetastet bleibe.

Wenn man das Buch enttäuscht aus der Hand legt und wenig Neigung verspürt,

¹ S. A. M. Ritter – G. Leich, *Wer ist die Kirche? Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in der Kirchengeschichte und heute, Göttingen 1968, S. 243.

² Ich verweise nur auf die – freilich auch nicht unproblematische – Untersuchung des Verf.s über „Les fonctions ecclésiiales aux deux premiers siècles“ (in der Reihe „Textes et Études théologiques“) oder auf die Abhandlung „L'évêque dans les communautés primitives“ (in der Reihe „Unam Sanctam“).

³ So H. Vorgrimmler im Vorwort des Sammelwerks „Der priesterliche Dienst (I. Ursprung und Frühgeschichte) in der Reihe „Quaestiones Disputatae“, Bd. 46 (mit Beiträgen von A. Deissler, H. Schlier und J.-P. Audet), Freiburg 1970, S. 7.

mit dem Verf. in eine inhaltliche Diskussion einzutreten, so vor allem deshalb, weil es eine sorgsame, alle Deutungsmöglichkeiten zumindest in Erwägung ziehende Interpretation der Quellen weithin vermissen läßt und in ihm Auseinandersetzung mit den der Sicht des Verf.s entgegenstehenden Fakten und Argumenten so gut wie nicht stattfindet.⁴ Zwar bin ich nicht ganz der Meinung, daß die hier anstehenden Fragen „schon in dem Maß geklärt worden“ seien, „wie es die Überlieferung gestattet“.⁵ Um so sicherer aber ist mir, daß ohne ausreichende Aufarbeitung der Literatur nicht nur „des Büchermachens keine Ende“ sein, sondern auch die heute, selbst in Kirche und Theologie, zunehmend Desinteresse begegnende Beschäftigung mit der Geschichte einen immer schwereren Stand haben wird. Was hier doch wohl – neben anderem gewiß – nottut, ist die Konzentration der Kräfte und nicht das fortgesetzte Aneinandervorbeireden, nicht der – in der Vergangenheit besonders der deutschen protestantischen Theologie oft zum Vorwurf gemachte – Provinzialisismus. Ganz zu schweigen davon, daß mit solchen Monologen dem ökumenischen Gespräch, aber auch der jüngst lebhaft entbrannten innerkatholischen Diskussion über Wesen, Funktion und biblische Begründung des „besonderen“ Priestertums wenig gedient sein dürfte.

Göttingen

Adolf Martin Ritter

Isidor Frank: *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon* (= Freiburger Theologische Studien 90). Freiburg-Basel-Wien 1971. 224 S., kart. DM 30.–.

Mit seiner der Freiburger Theologischen Fakultät vorgelegten Doktor-Dissertation greift Frank wagemutig in die Auseinandersetzung um den theologischen Sinn der Kanonbildung ein. Die Lösungen von Barth, Cullmann, Appel, von Campenhausen, Kümmel, Braun und Käsemann werden abgelehnt und durch eine neue These ersetzt. D. h. der Weg, den die drei zuletzt genannten Forscher gegangen sind, ist so unrichtig nicht. Frank zielt in dieselbe Richtung. Auch er sucht im Neuen Testament nach einem „Kanon im Kanon“, der den Prozeß der ntl. Schriftwerdung in Gang gesetzt hat; nur besteht dieser für ihn nicht in der zentralen Christusverkündigung Kümmels, im radikal geforderten und im Jesusgeschehen gehaltenen Menschen Brauns oder in Käsemanns Rechtfertigung des Sünders, sondern im Johannesevangelium. „Das Johannesevangelium ist demnach nicht nur der Katalysator der Kanonbildung, es ist auch der maßgebende Kanon im Kanon für die Auslegung der übrigen kanonischen Schriften, und diese Aussage gilt nicht nur für die synoptischen Evangelien und sonstigen Schriften, sie gilt auch für die Paulusbriefe“ (S. 210). Diese auf S. 38 zum erstenmal unvermittelt auftauchende These, die bereits im 1. Kapitel, das die Zeit vom 1. Clemensbrief bis Justin behandelt (S. 19/132), präzise formuliert wird (S. 115), wird dann zum Hauptthema des 2. Kapitels, das die Zeit von Tatian bis Irenäus untersucht (S. 133/202). Das Johannesevangelium wurde zum Anlaß für die Aufnahme der übrigen Schriften in den Kanon und zum Maßstab ihrer Auslegung, weil es in besonderer Weise dem geltenden Theologumenon von der Apostolizität der Schrift entsprach und eine Logoschristologie vertrat, die das Bekenntnis zum einzigen und wahren Gott er-

⁴ Der Einfachheit halber sei mir gestattet, auf meinen oben zitierten Beitrag zu verweisen, wo wenigstens das Wichtigste der bis 1966 erschienenen einschlägigen Literatur verzeichnet und besprochen ist (a.o.A. 1 a.O., S. 53–91. 239–264); dazu kommen aus jüngster Zeit vor allem noch in Betracht G. Klinzing, *Die Umdeutung der Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament, Studien zur Umwelt des NT* 7, 1971, und J. Martin, *Die Genesis des Amtspriestertums in der frühen Kirche, Quaestiones Disputatae* 48, 1972.

⁵ So H.-D. Altendorf in seiner Besprechung in ThLZ 93, 1968, (Sp. 189 f.; hier) Sp. 190, dessen Kritik ich mich im übrigen voll anschließe, besonders was die doch wohl zu voreiligen Rückschlüsse aus Qumran- und anderen Texten auf „judenchristliche“ Lehren und Institutionen anlangt.

möglichte. Die Einheit der kirchlichen Lehre konnte trotz des Denkens „über Christus wie über Gott“ (2 Clem. 1; vgl. S. 95) gegenüber dem Juden- und Judentum durchgehalten und gegenüber der Vielfalt der gnostischen und der Widersprüchlichkeit der philosophischen Lehrmeinungen behauptet werden (S. 199). Daß inzwischen unterschiedliche Theologien in Evangelien und Briefen den Rang kanonischer Schriften erlangt hatten, störte die Einheit der kirchlichen Verkündigung nicht, wenn das Johannesevangelium den Rang einer übergreifenden Norm erhielt (S. 208); auch die durch von Campenhausen beschworene und von Frank negierte Krise des alttestamentlichen Kanons im 2. Jahrhundert wird gegenstandslos, wenn das Johannesevangelium „das hermeneutische Grundprinzip für die kirchliche Exegese der alttestamentlichen Schriften“ abzugeben vermag (S. 151). Gewiß setzt sich mit dem Johannesevangelium nicht die urchristlich-jüdische Deutung der Gestalt Jesu und der Kirche durch, sondern die mehr gnostische Deutung im Sinn der Logoschristologie (S. 115), weil sie allein geeignet war, den Sieg über Juden und Heiden davonzutragen (S. 209). Daraus entsteht aber keine Gefahr, weil das Johannesevangelium als apostolische Urkunde den Rückgriff auf unkontrollierbares knostisches Offenbarungswissen verbietet. Letztlich ist noch die im Johannesevangelium obsiegende Christologie von Jesus als dem Logos Gottes nicht das letzte Ziel der Kanonbildung. Sie dient vielmehr dem Aufweis, „daß die Botschaft vom wahren und einzigen Gott der eigentlich wesentliche Kern der Heiligen Schriften des Alten, aber auch des Neuen Testaments ist. Auf diese theo-logische Mitte der Heiligen Schrift hat keiner der frühchristlichen Schriftsteller so klar hingewiesen wie Irenäus, und dieses sein Zeugnis von Gott als dem entscheidenden Mittelpunkt der Schrift ist wohl auch eine bleibende Erklärung über den Sinn der Kanonbildung, hauptsächlich deshalb, weil Irenäus eben ein Zeitgenosse der Entstehung des Kanons ist“ (S. 212).

Dieses Ergebnis, das nicht auf dem Bekenntnis des Glaubenden, sondern auf der Feststellung des Historikers gründet (S. 209), verdient höchstes Interesse. Wenn es stimmt! Sein Hauptargument entnimmt Frank dem Muratorischen Fragment, insbesondere der vom Verfasser des Fragmentes als historisch aufgefaßten Legende über die näheren Umstände der Entstehung des Johannesevangeliums: „Cohortantibus discipulis et episcopis suis dixit (Johannes): Conieciunat mihi hodie tri-duo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret“ (S. 183 f., Anm. 33). Damit ist das Johannesevangelium als das Evangelium aller Apostel erklärt, weil es von der Autorität aller Apostel getragen wird (S. 184). Obwohl das jüngste Evangelium und als letztes in den Kanon aufgenommen, wird es zum „Kanon im Kanon“, weil es eine Theologie enthält, die allein dem Christentum Weltgeltung verschaffen konnte (S. 185; 188). Daß der Rekurs auf die Autorität aller Apostel dazu dienen könnte, diesem jungen und noch nicht allgemein anerkannten Evangelium kanonisches Ansehen zu verschaffen, läßt Frank nicht gelten (S. 184). Daß er einer einzigen, schwer deutbaren Textstelle ein enormes theologisches Gewicht aufbürdet, läßt sich nicht übersehen. Der Eindruck verstärkt sich, wenn im folgenden das Johannesevangelium es ermöglicht haben soll, „den Streit um die Geltung der Paulusbrieфе in der katholischen Kirche endlich positiv beizulegen“ (S. 189). Entsprechend den sieben Gemeinden, denen Johannes in der Apokalypse geschrieben hat, vermag der Canon Muratori sieben Briefe des Paulus, „sequens praecessoris sui Iohannis ordinem“, als kanonisch anzuerkennen. Andere paulinische Briefe (ad Laodicenses und ad Alexandrinos) werden abgelehnt, weil sie die von Johannes vorgegebene Siebenzahl überschreiten (S. 181; 184; 186). Das ist weithin Spekulation. Dem Text ist zu entnehmen, daß die Briefe des Paulus, obwohl einzelne Gemeinden genannt sind, sich wie die apokalyptischen Mahnungen des Johannes an die ganze Kirche wenden. Daß die Siebenzahl (in der Apokalypse, bei Paulus und in der Sammlung der Ignatius-briefe) ein symbolischer Hinweis für Katholizität ist, mag mitschwingen. Daß Frank einzelnen Texten viel (m. E. zu viel) zumutet, zeigt seine Interpretation der

muratorischen Bemerkung über die Pastoralbriefe. Sie sind „in honorem tamen ecclesiae catholicae in ordinationem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae“ und darum wert, zum Kanon gezählt zu werden. Frank folgert ohne weitere Begründung daraus, daß „der Amtsträger die Gemeinde und vor allem ihre Versammlung leite und daß er sein Amt in apostolischer Sukzession weitergebe“ (189).

Was Frank aus den dem Muratorischen Fragment zeitlich voraufgehenden Dokumenten zur Stützung seiner These von der Suprematie des Johannesevangeliums erhebt, ist von unterschiedlicher Überzeugungskraft. Da es sich hier um eine kritische Rezension handelt, darf auf einige unsichere Passagen aufmerksam gemacht werden.

1. Justin rechnet unter die *ἀπομνημονεύματα* der Apostel die drei synoptischen Evangelien, noch nicht die paulinischen und johanneischen Schriften (S. 130). Mit seiner Logospekulation hat er jedoch „in hervorragender Weise dem Sieg des Johannesevangeliums und damit der Bildung des neutestamentlichen Kanons den Weg bereitet“ (S. 122).
2. Ähnliches gilt für Athenagoras. Für seine *Supplicatio* ist kennzeichnend, daß sie nie von Jesus Christus spricht. Der nach stoischem und mittelplatonischen Vorbild gezeichnete Logos hat nur die Aufgabe, die Diastase zwischen Gott und Welt zu überbrücken; er hat keinerlei erlösende Funktion. Athenagoras zitiert wohl Mt und Lk, nie aber das Johannesevangelium. Trotzdem ist des Athenagoras' Logoslehre „die offene Tür, durch die ihm der Zugang zum Johannesevangelium, durch die aber auch dem Johannesevangelium der Zutritt zu seiner Theologie offensteht“ (S. 155 f.; 158).
3. Für Theophilus besitzt unter den ntl. Schriften das Johannesevangelium die höchste Autorität wegen der im Prolog vorhandenen Logoslehre (S. 166). Dieses Urteil stützt sich allein auf Aut. 2, 22, wo Jo 1, 1 zitiert wird. Johannes ist dabei einer der mit dem Geist Gottes erfüllten Männer, die bezeugen, daß das Wort Gottes (anstelle des Vaters) Adam im Paradies begegnete. Etwas häufiger sind Anspielungen auf paulinische Schriften und die Sibyllinen, die ebenfalls im Rang der *γραφή* stehen (S. 163 f.; 166). Eigentliche Norm der Theologie des Theophilus sind die Bücher des Alten Testaments. Auch die Berechtigung der Aussagen des Johannesprologs über den Logos wird aus Gn 3 abgeleitet (S. 167). Dennoch gilt für die Theologie des Theophilus, „die sich wesentlich von der Christologie des Johannesevangeliums unterscheidet“, daß sie wegen der Logospekulation für eine Normierung durch das Johannesevangelium offensteht (S. 161).
4. Die Affinität Hegesipps zum Johannesevangelium könnte nach Frank aus der Tatsache erschlossen werden, daß er – in Rom auf unklare Verfassungsverhältnisse stoßend – dem Aniketos „eine dogmatisch-polemische Sukzession macht“ und dadurch dessen Stellung sichert. Er entscheidet sich für Aniketos, weil dieser aus Syrien stammt, dem geistigen Raum des Johannesevangeliums, der auch Hegesipps Heimat ist (S. 177 f.).
5. Für Irenäus schließlich ist die Theologie des Johannesevangeliums der „*πανὼν τῆς ἀληθείας*“. Zwar sagt Irenäus nirgendwo, daß die Vierzahl der Evangelien erst durch das die übergreifende Einheit schaffende Johannesevangelium möglich geworden ist – ein, wie Frank erkennen zu können glaubt, im Canon Muratori bewußt geäußelter Gedanke. Irenäus braucht über die Unterordnung der synoptischen Evangelien unter das johanneische schon nicht mehr zu reflektieren, weil für ihn die Wertschätzung des Johannesevangeliums als „Kanon im Kanon“ bereits selbstverständlich geworden ist (S. 195).

Manche Abschnitte von Franks Arbeit kranken daran, daß die Analyse der beweistragenden Stellen nicht genug abgesichert ist. Von den im Canon Muratori erwähnten „*varia principia*“ der verschiedenen Evangelien heißt es, daß damit kaum die verschiedenen Evangelienanfänge, vielmehr die unterschiedlichen Evangelientendenzen gemeint sind. Eine Begründung erfolgt nicht, nur ein Verweis auf Zahn, der anderer Meinung ist, und auf Lietzmann, der die Frage offen läßt (S. 185 und

Anm. 38). Man vergleiche damit die Verweise bei H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (Tübingen 1968) 291, Anm. 226. Die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur verschafft zuweilen keine größere Sicherheit, weil nur mitgeteilt wird, wer Recht und wer Unrecht hat (vgl. 38, Anm. 21; 65, Anm. 22 f.; 125 Anm. 30). Die Auswertung von Didache 15, 3 f., die besagt, daß die Autorität Christi auf das schriftlich fixierte Evangelium von ihm übergeht und in der Didache zum ersten Mal die Wurzel einer neutestamentlichen Heiligen Schrift faßbar wird, hängt allein an der Analyse von Köster, dem die „highly probable“ Meinung von Grant beigelegt wird (S. 34 f.). Die Interpretation der Didache insgesamt gründet auf den von A. Adam (ZKG 68 [1957] 1/47) aufgestellten Thesen. Daß keine Untersuchung ab ovo beginnen kann, vielmehr auf den Ergebnissen früherer Arbeiten aufbauen muß, ist selbstverständlich. Frank geht jedoch in seiner Einleitung davon aus, daß eine Analyse der bezogenen Positionen nicht weiterführt, daher auf historischem Weg der Sinn der Kanonbildung neu erkundet werden soll (S. 9; 16). Allein auf diesem Anspruch gründet die hier vorgetragene Kritik, daß eine tiefergehende Analyse wichtiger Texte wünschenswert gewesen wäre.

An Fehlern und Versehen ist nicht viel zu korrigieren. S. 17 unten muß es „Er“ statt „Es“ heißen; S. 43, Anm. 44 Phld 9, 2 statt Phil 9, 2; S. 121 hermetisch statt hermeneutisch; S. 206 Irenäus statt Ignatius. Ein Versehen liegt wohl auch vor S. 84, wo Frank unberechtigter Weise Schnackenburg kritisiert. Frank dürfte bei Eusebius, h. e. 3, 39, 3 das *οὐκ* vor *ὁκνήσω* nicht beachtet haben. Dadurch wird allerdings die Bewertung des Papias von Hierapolis, der einen Hinweis darauf liefern soll, daß die Norm des Apostolischen von der (mündlichen) Lehre nunmehr auf die Schrift übertragen wird, sachlich schief. Papias hat keine Bedenken gegen die Aufnahme mündlich empfangener Glaubenslehren in seine Schrift. Gewiß heißt *ὁκνέω*: Bedenken tragen, zögern. Aber Papias sagt: *οὐκ ὁκνήσω*. Warum sollte er auch? War er doch der Ansicht, daß aus Büchern geschöpfte Berichte für ihn nicht denselben Wert haben können wie das lebendige und beständige mündliche Zeugnis (Eusebius, h. e. 3, 39, 4).

Alle diese Einwendungen wollen weder den Nutzen noch den wissenschaftlichen Wert der Untersuchung Franks bestreiten. Sie ist nicht nur eine Fleißarbeit, die längst Bekanntes sammelt und einzelne Details korrigiert, sondern eine echte Dissertation, eine Auseinandersetzung mit dem Stoff und seiner bisherigen Interpretation. Die Darstellung ist knapp, und flüssig geschrieben. Wenn sie trotzdem nicht leicht zu lesen ist, dann deshalb, weil der Inhalt nicht nur informiert, sondern ständig zum Abwägen und Infragestellen herausfordert. Franks These ist jedoch so wichtig, daß sich die Mühe intensiver und kritischer Lektüre lohnt.

Bonn

E. Dassmann

Timothy David Barnes: *Tertullian. A Historical and Literary Study*. Oxford (Clarendon Press) 1971. 1 vol. 22×14, XI–320 pages.

Trois grandes sections dans ce livre: un examen critique des questions posées par les témoignages anciens sur la biographie de Tertullien et par la chronologie de ses traités (pp. 1–56); plusieurs chapitres sur l'époque, le milieu, l'œuvre et la pensée du Carthaginois (pp. 57–232); enfin, en appendice, une trentaine de notes relatives à divers problèmes qui, chemin faisant, ont été soulevés ou mériteraient de l'être. L'auteur ne dissimule ni ses intentions ni ses ambitions: estimant en effet que ses prédécesseurs ont généralement manqué de sens historique ou d'esprit critique, il présente la première partie de son étude comme une entreprise de „démolition“, qu'il considère comme un préalable méthodologique nécessaire à une „reconstruction“ qu'il édifiera dans la seconde partie (p. 2). Nous voilà donc prévenus, et curieux.

L'une des premières opinions reçues qu'il lui faut combattre concerne l'identification de Tertullien avec l'obscur juriste du même nom: de fait, tout comme T. D. Barnes, nous pensons qu'elle est très improbable; il convient d'ailleurs d'ajouter que c'est là une hypothèse, toujours latente certes, mais qui n'a jamais

reçu une approbation unanime. Plus délicate est la question de savoir si Tertullien a été prêtre, comme l'affirme Jérôme, ou si au contraire il est toujours demeuré simple laïc. Après d'autres, T. D. Barnes rejette le témoignage de Jérôme: mais peut-on être catégorique? En fait, la seule raison qui puisse conduire à penser que Tertullien n'ait pas été prêtre est qu'il ne fait aucune allusion en ce sens-ce qui serait surprenant s'il avait exercé des fonctions sacerdotales, et même si l'on tient compte de sa grande discrétion coutumière pour tout ce qui le touche personnellement. Mais ce n'est jamais qu'un argument *a silentio* et, d'autre part, toute son oeuvre ne nous est pas parvenue. De toute manière, contrairement à ce que pense T. D. Barnes, on ne peut pas conclure de *De exhortatione castitatis*, 7, 3 (= *De monogamia*, 12, 2) que Tertullien ait été laïc. Il y a une autre énigme dans la vie de notre auteur, plus difficile encore à résoudre, et qui fait peser sur l'interprétation globale de son oeuvre une lourde hypothèque: quelle était la situation de Tertullien à Carthage, comment expliquer que le fougueux apologiste n'ait jamais été, apparemment, inquiété par les autorités civiles? On regrettera que la question ne soit pas seulement posée dans ce livre: mais on sera encore plus surpris d'y trouver une manière de réponse, puisque l'auteur suppose que Tertullien est mort martyr vers l'âge de 42 ans (pp. 58-59): hypothèse absolument gratuite, que rien ne permet d'étayer, et qui a contre elle le témoignage de Jérôme: mais T. D. Barnes n'accorde aucun crédit à la notice biographique consacrée à Tertullien dans le *De uiris illustribus*.

Sur la foi de cette notice encore, on admettait communément que le Carthaginois était fils d'un „centurion proconsulaire“. Pour T. D. Barnes cette précision est fautive et l'erreur provient cette fois, non pas de la source utilisée par Jérôme, mais du texte de l'*Apologeticum*, 9, 2, que ce dernier avait sous les yeux. Il s'agit du célèbre passage où l'apologiste rappelle que le culte de Saturne en Afrique a exigé pendant longtemps – *usque ad proconsulatum Tiberii* – le sacrifice de jeunes enfants; et pour prouver le bien-fondé de son accusation, il ajoute: *teste militia patris nostri* (Fuld.) – *patriae nostrae* (Vulg.) –, *quae id ipsum munus illi proconsuli functa est*. Deux questions se posent: qui est ce Tiberius? quelle leçon choisir: *patriae nostrae* ou *patris nostri*? Suivant l'auteur, Tiberius ne peut désigner l'empereur Tibère, car l'expression *proconsulatum Tiberii* soulèverait dans ce cas des problèmes d'ordre historique et grammatical insolubles: c'est néanmoins sous les règnes d'Auguste, de Tibère et de Claude que furent prises des mesures interdisant les sacrifices humains. Dans ces conditions, la seule leçon possible serait: *patriae nostrae*. Soit; mais alors Tertullien pouvait-il prendre à „témoin“, comme „preuve“ de l'exactitude de ses griefs, une intervention militaire vieille d'un siècle et demi environ? En revanche, on comprendrait beaucoup mieux que, pour confondre les Romains, Tertullien invoquât, à l'appui de ses dires, des faits récents, qui sont encore dans toutes les mémoires. Sans doute cette interprétation ne permet-elle pas, elle non plus, d'éclairer l'identité de ce Tiberius, mais elle donne à l'argumentation de l'apologiste plus de logique et de force. C'est aussi pour des raisons de vraisemblance que nous préfererions la leçon du *Fuldensis*: *teste militia patris nostri*, l'expression paraît mieux convenir par sa précision, par la note discrètement personnelle, bref, le ton est plus juste et mieux adapté à l'argumentation. Mais, quoi qu'il en soit, en admettant même que Jérôme ait eu sous les yeux la leçon du *Fuldensis*, il n'est pas encore évident qu'il ait déduit de ce seul passage que le père de Tertullien était „centurion proconsulaire“. Car si *militia patris nostri* peut signifier: „le détachement que commandait mon père“, on peut également comprendre: „le détachement dont faisait partie mon père“. Tout ceci, pour inciter à une grande prudence dans l'interprétation de ce passage et ne pas se hâter de négliger le renseignement que Jérôme nous fournit sur le père de Tertullien et qu'il tient peut-être d'une autre source.

Les problèmes chronologiques sont toujours stimulants et suscitent, par leur nature même, d'interminables polémiques. Celle que nous propose à son tour T. D. Barnes s'écarte foncièrement de celle que, avec beaucoup de prudence et une

grande sûreté, avait établie R. Braun, dans son *Deus Christianorum*; et l'on se demandera souvent si un tel bouleversement est bien justifié. Ce qui frappe d'abord dans la chronologie qu'on nous présente ici, c'est qu'elle réduit sensiblement la carrière littéraire de Tertullien, de cinq ou six ans au moins: si bien que, en l'espace d'un an (196-197), il aurait écrit six traités, ce qui paraît beaucoup tout de même, d'autant plus que, selon T. D. Barnes, Tertullien n'était alors âgé que de 25-26 ans. Ensuite, les raisons avancées à l'appui de datations nouvelles n'emportent guère, en général, la conviction. Voici quelques exemples. T. D. Barnes considère que le *De spectaculis* est le premier ouvrage de Tertullien et qu'il a été écrit en 196/7: c'est une date qui, d'ailleurs, a déjà été proposée. Mais T. D. Barnes se fonde sur un parallèle textuel, entre *De spectaculis*, 8, 10, *Ad nationes*, 1, 10, 22 et *Apologeticum*, 13, 5, qui ne prouve rien (la construction et l'idée sont du reste différentes dans le premier passage et dans les deux autres). Le second ouvrage de Tertullien serait le *De idololatria*, également situé en 196/7: on sait que ce traité est avec le *De pallio* celui qui a suscité le plus grand nombre d'hypothèses divergentes. Mais s'il est difficile de lui attribuer une date précise, du moins peut-on le situer à une date relative; il nous paraît en tout cas impensable que Tertullien l'ait écrit avant l'*Apologeticum*: la comparaison entre *Apologeticum*, 42, 3 et le *De idololatria* sur la place du chrétien dans la cité est à cet égard un argument de poids: sinon, si l'on admet comme T. D. Barnes, la séquence *De idololatria* - *Apologeticum* - *De pallio*, on fait chanter par deux fois la palinodie à notre auteur, puisque, sur ce point précis et particulièrement important, Tertullien reprend, en l'accentuant encore dans le *De pallio*, la thèse soutenue dans le *De idololatria*. Qu'on ne trouve pas dans ce dernier ouvrage d'éléments montanistes ne saurait constituer un argument, car si la référence à un point de la doctrine montaniste est un élément sûr de datation, l'inverse, on l'a déjà fait observer, n'est pas nécessairement vrai: ce n'est pas parce que notre auteur ne fait aucune allusion à la doctrine phrygienne dans un traité, que celui-ci n'a pas été écrit pendant la période montaniste de sa vie: le montanisme est d'abord - pour Tertullien surtout - un état d'esprit rigoriste. Ces remarques valent également pour le *Scorpiace*, que T. D. Barnes place en 203/4, alors que la plupart des critiques le situent vers 212, et aucun avant 207. Un passage sur lequel il s'appuie contredit d'ailleurs son hypothèse: „*nos autem de deo alibi dimicantes et de reliquo corpore haereticæ cuiusque doctrinæ, nunc in unam speciem congressionis certas præducimus lineas* . . .“ (4, 3): T. D. Barnes commente ainsi *alibi*: „i. e. in the *De præscriptione Haereticorum* and (possibly) the first edition of the *Adversus Marcionem*“ (p. 40). De fait, dans le tableau récapitulatif de la p. 55, le *De præscriptione* apparaît comme le seul traité antihérétique antérieur au *Scorpiace*: mais comment faut-il comprendre alors: „*haereticæ cuiusque doctrinæ*“? Il existe d'ailleurs d'autres arguments en faveur d'une datation tardive du *Scorpiace*: analogies de vocabulaire et d'expressions entre ce traité et l'*Adversus Valentinianos*; conception de la patience chrétienne et de l'imitation du Christ beaucoup plus proche du *De fuga* que de l'*Ad martyras* ou du *De patientia*; dossier scripturaire du *Scorpiace* et du *De fuga* révélant une inspiration et des préoccupations communes; il y a enfin dans l'*Adversus Valentinianos* une allusion rapide à la doctrine gnostique en matière de conduite à suivre pendant les périodes de persécutions; Tertullien s'y attarde plus longuement dans le *Scorpiace*; si celui-ci était antérieur, il est probable que Tertullien, comme il le fait volontiers dans des cas semblables, y aurait renvoyé le lecteur pour lui permettre de s'informer plus complètement de la question. En ce qui concerne le *De cultu feminarum*, T. D. Barnes se référant à G. Sæflund, situe le livre II en 196/7 et le livre I en 205/6. Mais si effectivement le savant suédois pense qu'une dizaine d'année séparent les deux livres, il leur assigne d'autres dates: 202 pour *De cultu* II et 211/2 pour *De cultu* I. On aimerait donc savoir pourquoi, tout en admettant le même intervalle entre les deux livres, T. D. Barnes refuse les mêmes datations. De plus, l'étude de R. Braun (dans *Studia Patristica*, VII, p. 133 sq.) est ignorée: or elle vise à montrer, d'une

manière sans doute définitive, que le livre I a été écrit très peu de temps après le livre II, et que l'ensemble a été composé pendant la période catholique. Un mot, enfin, du *De pallio* pour lequel, avec une précision inattendue, on nous propose la date de 205. En effet, selon T. D. Barnes, en 2, 7, où il célèbre la paix qui règne dans l'Empire, Tertullien ferait allusion à la chute de Plautianus quand il écrit: „*eradicato omni aconito hostilitatis et cacto et rubo subdolae familiaritatis*“. Mais outre que la date de 205 est incompatible avec l'hommage rendu à la *praesentis imperii triplex uirtus*, on comprend mal pourquoi Tertullien aurait eu recours à cette métaphore prudente: il est plus simple, et plus vraisemblable, de penser qu'il rappelle avec une légère emphase la fin des intrigues de palais et du climat de guerre civile dans l'entourage du prince (cf. *Apologeticum*, 35, 10). Quant à l'analogie avec l'expression taciteenne *subdolae adfinitatis*, elle n'a, du point de vue qui nous occupe, aucune valeur.

Du moins, en dépit des réserves qu'inspirent tant de conjectures fragiles, pouvait-on espérer, comme nous le laissait attendre l'auteur, que la seconde partie nous offrirait des aperçus nouveaux sur l'oeuvre et la pensée de Tertullien, sur son milieu et son époque. A cet égard notre déception est grande: dans cette deuxième partie encore, beaucoup d'affirmations péremptoires, de jugements catégoriques, peu d'analyses approfondies, d'idées originales. Il est d'ailleurs amusant de constater que la chronologie qu'il propose tend des pièges à son auteur. C'est ainsi que T. D. Barnes date le *De praescriptione* de 203 et le *De pallio*, nous l'avons vu, de 205. Or, nous dit-on, le premier de ces deux traités affirme l'antimnie du christianisme et de la philosophie (p. 210), tandis que le second les réconcilie (p. 231): deux petites années auraient-elles donc suffi pour permettre une évolution de cet ordre? mais, surtout, faudra-t-il admettre que, de nouveau, Tertullien déclare la guerre à la philosophie dans le *De anima*? Autre exemple, à propos d'*Aduersus Valentinianos*, 7, 6 et de la plaisanterie de Tertullien sur l'éon Monogène que l'on aurait dû appeler Protogène (p. 221): pour T. D. Barnes, le polémiste ferait une allusion dérisoire à l'aurige Protogène, que nous ne connaissons que par une seule mention rapide, dans l'*Histoire Auguste* (*Ant. Heliog.*, 6, 3). Il nous paraît improbable que le rapprochement soit voulu par Tertullien ou qu'il soit à l'origine de cette plaisanterie, car le jeu de mots touche en fait une matière théologique sérieuse qui le justifie. Mais admettons: un problème chronologique se pose néanmoins. Si cet aurige a jamais acquis quelque popularité, c'est à son amitié avec Élagabale qu'il l'a due, et celui-ci, né en 204, régna de 218 à 222. Or, T. D. Barnes situe l'*Aduersus Valentinianos* en 206/7. Sans doute pourrait-on imaginer que Tertullien a introduit cette allusion après coup dans son traité: mais encore faudrait-il admettre, comme tout le monde, que Tertullien est mort assez tard, vers 225, et non en 212, comme on nous le dit ici . . .

Certaines des notices groupées dans l'appendice mériteraient également quelques remarques. P. 254 § 10, on ne voit pas l'utilité de ce paragraphe d'une demi-page intitulé „Rhetorical Structure“. P. 268 § 13, T. D. Barnes ne croit guère qu'il y ait eu encore des «tertullianistes» à Carthage à l'époque d'Augustin. Et pour mettre en doute le témoignage de l'évêque d'Hippone, il invoque principalement le silence, sur ce point, de la notice hiéronymienne, dont on a vu le peu de cas qu'il faisait jusque-là . . . P. 277 § 24, la publication de la *Vetus Latina*, par les soins de l'Abbaye de Beuron, semble confirmer, au fur et à mesure qu'elle progresse, que Tertullien citait lui-même, d'après le grec, plus souvent qu'il ne recourait à une traduction existante. P. 280 § 26, inutile de se demander quelle est cette secte de Gaius dont il serait question dans *Aduersus Valentinianos*, 32, 4: en réalité l'expression „*ut Marcus aut Gaius*“ y équivaut tout simplement à notre „Pierre, Paul ou Jacques“ („Tom, Dick and Harry“), cf. S. Lancel, *Monsieur Dupont en latin*, dans *Hommages à J. Bayet*, p. 355 sq.

En somme, une étude écrite avec beaucoup d'enthousiasme et d'assurance, mais qui ne tient pas ses promesses: ce n'est pas à coups d'hypothèses hasardeuses, peu ou mal vérifiées, et de rapprochements insolites que l'on fera avancer la connais-

sance de Tertullien; et pour le reste, il faut avouer que ce livre, nécessairement rapide étant donné ses dimensions et la matière qu'il prétend embrasser, n'apporte rien de bien nouveau.

Toulouse

Jean-Claude Fredouille

Robert Dick Sider: *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian* (= Oxford Theological Monographs) (Oxford University Press) 1971. 1 vol. 22×14, 142 pages.

L'auteur, qui s'était fait connaître par un intéressant article sur la structure du *De resurrectione* de Tertullien (*Vigiliae Christianae*, 1969), a donc étendu ses recherches à l'ensemble de l'oeuvre du Carthaginois. Une telle entreprise était nécessaire, et son utilité évidente. Si, en effet, jusqu'à ces dernières années, on se plaisait à voir en Tertullien un „rhéteur“, on se contentait, le plus souvent, de relever dans son oeuvre les diverses „figures de style et de pensée“ qui l'émaillent et qui, effectivement, sont nombreuses. Mais cette moisson, si abondante fût-elle, ne permettait guère, en général, d'atteindre l'essentiel: appréhender l'organisation profonde et la genèse des traités de Tertullien, en tant que celles-ci sont nécessairement tributaires d'habitudes et de schèmes de pensée que sa culture rhétorique lui imposait. C'est dire combien le sujet choisi par R. S. Sider est pertinent, et devrait se révéler fécond.

Après un rappel sommaire (et sans doute inutile, du moins sous cette forme et à cette place) de quelques notions fondamentales de la rhétorique antique (pp. 11-20), l'auteur étudie la composition des traités de Tertullien (pp. 21-40) en se référant aux diverses parties de la *dispositio* (*exordium*, *narratio*, etc.). Tous, cependant, ne se laissent pas expliquer par ce schéma, si bien que R. S. Sider est conduit à observer que notre auteur témoigne parfois d'une grande liberté à cet égard (p. 24): la remarque est exacte, à condition toutefois de ne pas conclure nécessairement de cette liberté à une preuve d'originalité ou d'indépendance de la part de Tertullien à l'égard des canons de la rhétorique. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que déjà pour Cicéron et Quintilien ce schéma idéal de la *dispositio* n'était pas une „structure“ obligatoire, mais seulement un modèle ou un guide; il appartenait à l'orateur de jouer sur les possibilités qui lui étaient offertes: c'était affaire de talent et d'opportunité. D'autre part, à s'en tenir trop exclusivement à ce schéma, l'auteur est parfois amené à passer sous silence l'originalité réelle qui préside à la composition de certains traités de Tertullien. C'est le cas notamment de son chef d'oeuvre littéraire, l'*Apologeticum*, dont l'architecture, objet de plusieurs études récentes, est plus complexe et plus savante qu'on ne nous le dit ici (cf. R. Braun, dans *Hommages à J. Bayet*, pp. 114-121). Autre exemple de vue simplificatrice: l'auteur fait remarquer que l'*Adversus Valentinianos* se sépare radicalement de la „structure normale d'un discours“ (p. 30), en ce qu'il ne présente que deux des parties traditionnellement attendues, l'*exordium* et la *narratio*. Soit; mais on aimerait savoir pourquoi. Constaté la présence ou l'absence des parties de la *dispositio* dans un traité ne suffit pas pour comprendre et apprécier l'„art de Tertullien“: il faut y joindre l'étude des thèmes, inséparables du choix de la structure formelle.

Dans les chapitres suivants (IV, V et VI), R. S. Sider examine la place et le rôle que le Carthaginois accorde au *genus de facto*, autrement dit, aux types de questions qui peuvent se poser à propos d'un fait (*status coniecturae, qualitatis, finitionis*). Ces chapitres méritaient en effet d'être écrits, car ils révèlent l'empreinte profonde de la rhétorique sur les méthodes de réflexion et d'argumentation de Tertullien et, en définitive, sur la construction de son discours théologique. On regrettera cependant que, prisonnier de la perspective étroite qu'il s'est imposée, l'auteur ait parfois délibérément méconnu la complexité des problèmes qu'il abordait. C'est ainsi que, à le lire, on pourrait croire que dans le *De testimonio animae* Tertullien ne fait rien d'autre que recourir à une preuve „*inartificialis*“ (pp. 43-45): certes, il est utile de signaler cet aspect qui apparaît déjà dans le titre, comme

aussi dans certaines démarches de l'auteur dans cet opuscule; mais il est clair qu'il faut pousser l'analyse plus avant, en montrant comment Tertullien utilise, dans une certaine mesure, le vocabulaire des rhéteurs pour présenter, à sa façon, une idée proprement philosophique. Il y a parfois plus grave: par exemple, en *Adversus Marcionem*, 2, 1-4, la preuve de la bonté et de la puissance divines par „l'ordre naturel du monde“ ne serait qu'un développement de rhéteur (p. 81): c'est ne pas comprendre les intentions de Tertullien ni le point essentiel sur lequel porte la polémique antimarcionite. D'autre part, on relève quelques incertitudes dans le maniement des catégories de la rhétorique: ainsi, au chapitre V, on voit mal pourquoi l'auteur a choisi d'étudier en même temps le *status qualitatis* (qui relève du *genus de facto*) et le *genus de scripto*: ni du point de vue de la rhétorique, ni du point de vue de Tertullien ce rapprochement ne s'imposait ici particulièrement, et la justification avancée p. 74 n'est guère convaincante. R. S. Sider nous a paru aussi trop enclin à déceler dans les définitions que Tertullien donne de telle ou telle notion le recours conscient à un *status finitionis* (p. 105 sq.): l'avocat qui fonde sa plaidoirie sur ce *status* tente de prouver que la loi invoquée contre son client n'est pas applicable aux faits qui lui sont reprochés; mais lorsque notre Carthaginois „définit“ la nature humaine, la patience, le bien ou le mal, on ne peut pas dire, en toute rigueur, qu'il se réfère à un tel *status*: sa démarche s'apparente davantage à celle des philosophes, et son goût pour les définitions, les distinctions et les oppositions trouve de solides garants dans la tradition stoïcienne. Cicéron pose d'ailleurs une nette différence entre ces deux types de définitions (cf. *De oratore*, 2, 108). En ce qui concerne la citation d'Aristote rapportée p. 104 pour étayer ce développement, elle reproduit une leçon abandonnée par les éditeurs et, surtout, elle est invoquée mal à propos, en dehors de son contexte précis.

Jusque-là l'auteur avait en quelque sorte soumis les traités de Tertullien à l'épreuve du „genre judiciaire“: il lui restait donc à envisager le „genre délibératif“ et le „genre démonstratif“: c'est l'objet du septième et dernier chapitre (pp. 115-125). Il est certain en effet que Tertullien a repris et adapté ces formes littéraires païennes: l'exemple le plus caractéristique est sans doute l'*Ad martyras*, qui prolonge le genre de la consolation. Mais étiqueter un traité ne saurait toujours suffire pour avancer dans son intelligence; d'autre part, il ne faut pas se représenter de façon trop rigide et trop „scolaire“ la distinction des „genres“ établie par les rhéteurs. Ainsi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que Tertullien présente son *De patientia* comme une „exhortation“ et un „éloge“, ni d'essayer de distinguer les thèmes qui appartiennent théoriquement à l'un ou l'autre de ces deux genres: ceux-ci sont étroitement solidaires, car l'on est naturellement amené à faire l'éloge d'une vertu ou d'une conduite que l'on invite à pratiquer ou à suivre (cf. *Inst. oratoria*, 3, 7, 28); en revanche, il serait plus intéressant de montrer comment dans ce traité, présenté comme une „exhortation“ et un „éloge“, l'auteur continue la tradition des „dialogues“ de Sénèque. De plus, certaines pages laisseront le lecteur sceptique, tant l'auteur, ici encore, opère une réduction presque systématique à la rhétorique. Peut-on écrire par exemple (pp. 121-123), sans autre explication, que dans le *De spectaculis*, le *De corona* et le *De idololatria* Tertullien mêlent „conjunctural and deliberative aims“ – les deux adjectifs sont d'ailleurs d'inégale compréhension – parce qu'il y traite de coutume, de nature, d'origine et de cause?

Le grand mérite de ce livre est d'attirer l'attention sur des catégories de la rhétorique qui jouent un grand rôle dans la pensée et l'oeuvre de Tertullien, et qui cependant ont été longtemps négligées. Mais la perspective de l'auteur est trop souvent étroite et formaliste, méconnaissant en particulier les liens que la rhétorique avait noués avec le droit et la philosophie: à cet égard l'ouvrage fondamental d'A. Michel, inexactement cité dans la bibliographie, fournissait bien des éléments d'analyse et de réflexion qui pouvaient être utilisés ici. Il en résulte une simplification abusive des problèmes, qui risque de confirmer certains dans l'idée que Tertullien n'est qu'un habile rhéteur. D'autre part, la matière embrassée est beaucoup trop vaste eu égard au nombre de pages: il eût mieux valu centrer les

analyses sur quelques traités seulement ou sur quelques catégories rhétoriques, et pénétrer plus avant la complexité des faits: à tous ces points de vue l'article, cité plus haut, sur le *De resurrectione* nous paraît mieux conçu. Et, paradoxalement, le chapitre de conclusion (pp. 126-132), sur les rapports du christianisme et de la culture, de la foi et de la raison, ouvre des perspectives trop larges, auxquelles les pages précédentes n'ont guère préparé le lecteur.

Toulouse

Jean-Claude Fredouille

Russel J. De Simone OSA: *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine* (= *Studia Ephemeridis „Augustinianum“* 4) Rom (Institutum Patristicum „Augustinianum“) 1970. 197 S., 3000 lir.

Der Verfasser stellt in einem ersten Kapitel die Person des Novatian vor, beschreibt in einem zweiten seine literarische Tätigkeit und in dem dritten und vierten das Werk über die Dreifaltigkeit und seine Textgeschichte. Die Kapitel V bis VIII folgen dem Gang von Novatians Werk und beschäftigen sich mit Gott, dem Vater und Schöpfer, Christus, dem wahren Menschen und wahren Gott, dem Heiligen Geist und der Beziehung zwischen Vater und Sohn. Dabei fällt Kapitel VI, entsprechend den cap. 9-28 bei Novatian, besonders lang aus (S. 63-137). Es werden alle Irrlehrer namhaft gemacht, mit denen Novatian sich auseinandersetzt, ohne sie zu nennen. Außerdem wird die theologische Entwicklung vor und nach Novatian dargestellt und die Position des Novatian damit verglichen und daran gemessen. S. 77 wird sogar auf den „Adoptionismus“ verwiesen, den die beiden spanischen Bischöfe Felix von Urgel und Elipandus von Toledo im achten Jhdt. vertreten haben. Der Verfasser läßt nicht nur Novatian selbst sehr ausführlich zu Wort kommen, er zitiert auch wenigstens auf jeder zweiten Seite größere Abschnitte moderner Autoren, die sich in verschiedener Hinsicht mit Novatian beschäftigt haben, zieht zur Illustration des bleibenden Wertes mancher von Novatian eröffneter Perspektiven sogar Abschnitte aus Enzykliken Leos XIII und Pius' XII heran.

Das Interesse der Untersuchung scheint sich nicht auf Novatian als einen in mancher Hinsicht sehr eigenständigen Denker, sondern auf das Glied in der Traditionskette zu konzentrieren, das er darstellt. S. 69-71 wird ein Schema des Dogmenfortschritts entworfen, das von einem Zustand „friedlichen Besitzes“ über den Zustand der „Kontroverse“ zum Zustand der „definierten Wahrheit“ führt, wobei die einzelnen Wahrheiten, je nach ihrer Wichtigkeit, früher oder später in der dritten Phase ankommen. Davon, daß etwa durch die Kontroverse und die Definition eine Vereinseitigung und Verarmung eintreten kann, die dann wieder durch Rückwendung zu den früheren Aussagen überwunden werden kann und muß, ist nicht die Rede. Sieht man nicht einmal eine solche Gefahr, dann kann Beschäftigung mit frühchristlichen Schriftstellern eigentlich nur unter der Rücksicht geschehen, daß man sie an dem später erreichten Zustand der definierten Wahrheit mißt. Das wird hier sehr ausgiebig getan, Novatian, der ein sehr erfolgreicher Ketzterbestreiter gewesen ist, wird selbst auf seine Rechtgläubigkeit hin untersucht. Verf. neigt zu einer milden Interpretation, führt aber auch Autoren an, welche bei Novatian verschiedene Irrlehren finden. Daß Novatians Auslegung von Phil. 2, 6 (non est rapinam arbitratum aequalem se Deo esse), nämlich: numquam se Deo patri aut comparavit aut contulit (XXII, 128), heterodox ist, hält er mit F. Prat (*La theologie de St. Paul*, Paris 1948, I 538) für ausgemacht. Andererseits wehrt er sich entschieden gegen die Behauptung von Simonetti (*Alcune osservazioni sul De Trinitate di Novaziano*, Studi in Onore di Angelo Monteverdi, Modene 1959, 771-783), der Heilige Geist sei für Novatian nicht göttliche Person, sondern nur Gabe Gottes zur Auferbauung der Kirche. In den zehn Seiten (154-164) auf denen diese Auseinandersetzung geführt wird, tritt der Verfasser eigentlich das einzige Mal deutlich mit eigenen Beobachtungen hervor, argumentiert aber nicht nur vom Text her (auf S. 153 und 155 werden neun ganze Zeilen aus Trin. XXIX, 168 gleich zweimal angeführt), sondern auch mit allgemeinen spekulativen Grundsätzen wie die-

sem: No spiritual creature is infused into the inmost parts of an other creature, since a creature ist not participated in but is rather a participant (S. 155), ohne zu fragen, ob Novatian solche Grundsätze teilt. An anderen Stellen drückt er deutlich sein Bedauern aus, daß Novatian sich nicht deutlicher im Sinne des Nizänums oder des Chalkedonense ausgesprochen hat (S. 122 u. 134). Auf S. 119 ff. spricht er Novatian vom Apollinarismus, auf S. 131 mit Hilfe Tixeronts vom Nestorianismus und auf S. 179 f. mit Hilfe Weyers vom Markellianismus frei.

Leider hat der Verfasser sonst zu wenig Gebrauch gemacht von der hervorragenden, kommentierten Übersetzung von Hans Weyer (Novatianus. De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott. Testimonia II, Düsseldorf 1962), an deren Paragrafeneinteilung er sich unbedingt hätte halten sollen, denn Zitate, bei denen nur die Kapitel angegeben werden, sind schwer zu verifizieren. Außerdem hätten ihn Weyers Noten auf einige Fragen aufmerksam machen können, die ihm so nicht in den Blick kamen, etwa die nach der Soteriologie des Novatian. Man begreift auch nicht, warum der Verfasser nicht den Versuch macht, von den anderen sicher dem Novatian gehörenden Schriften her einige Punkte der Dreifaltigkeitsschrift zu verdeutlichen. So bewegt er sich meist auf schon viel betretenen Pfaden, kann für sie aber als sicherer Wegweiser dienen, zumal er seiner Arbeit ein fünffaches Register (15 Seiten) der Bibelzitate, Autoren, lateinischen Wörter, griechischen Wörter und der Namen und Sachen beigegeben hat.

Tübingen

H. J. Vogt

Pietro Rentinck: *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo* (= *Analecta Gregoriana*, vol. 178, Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae: sect. B, n. 29) Rom (Università Gregoriana Editrice) 1970. XXIV, 353 S., geb.

„Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist weitläufig wie das christliche Leben selbst. Sie läßt sich schreiben als Papst- und Bischofsgeschichte (*storia pontificia*) oder als Geschichte der großen Ereignisse und großen Männer in der Kirche, so, wie es Euseb von Kaisareia beabsichtigt hat, oder als Geschichte der Heiligen bzw. der großen geistlichen Strömungen und Bewegungen (*correnti spirituali*). Eine Geschichte der Pastoral hingegen, der Seelsorge im weitesten Sinne (*cura pastorale*), ist viel eher am christlichen Leben der gewöhnlichen Gläubigen interessiert. Die Frage ist: Wie war das normale kirchliche Leben organisiert? Mit welchen Mitteln versuchte man, den Glauben der großen Masse des Volkes zu verkünden und zu vertiefen?“

Unter dieser Fragestellung hat sich der Verf. der hier anzuzeigenden Monographie, niederländischer katholischer Theologe und Schüler V. Monachinos, mit den erhaltenen Dokumenten für das kirchliche Leben im Antiochien des 4. Jahrhunderts beschäftigt, d. h. in erster Linie natürlich mit dem Schrifttum des J. Chrysostomos. Hinzukommen neben – im ganzen merkwürdig spärlichen! – Notizen bei Libanios und Kaiser Julian und den einschlägigen Berichten der antiken Kirchenhistoriker vor allem Kirchenrechtsammlungen sowohl offiziellen wie privaten Charakters, bei denen es sich im einzelnen freilich oft genug nur schwer, wenn überhaupt, ausmachen läßt, inwieweit ihre Bestimmungen in Antiochien tatsächlich Gültigkeit besessen haben, und schließlich das Schrifttum Theodors von Mopsuestia, besonders seine „Katechetischen Homilien“, von denen Verf. mit R. Devr  se u. a. annimmt, daß sie wahrscheinlich in Antiochien gehalten worden seien (S. 2).¹

Auf dieser Quellenbasis nun zeichnet er einleitend in groben Umrissen ein Bild von der äußeren und inneren Lage der Stadt Antiochien im 4. Jahrhundert, ihrem gesellschaftlichen, sozialen und religiösen Leben, sowie von den besonderen Problemen, denen sich hier die Kirche seit der „Konstantinischen Wende“ und unter den „Segnungen“ des kaiserlichen Kirchenregiments gegen  bersah (S. 3–15), um im An-

¹ Vgl. dagegen etwa A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (= FKG 15), Göttingen 1965, S. 153, A. 3.

schluß daran in 8 Kapiteln eine ausführliche Beschreibung ihrer pastoralen Aktivität in ihren verschiedenen Aspekten zu liefern (Kap. I: „L'iniziazione cristiana“ [S. 17–56: Missionstätigkeit, religiöse Jugenderziehung, Taufvorbereitung und Taufe]; Kap. II: „Il culto“ [S. 57–153: Predigtgottesdienst und Meßfeier und ihre Stellung im Leben der Gläubigen, Märtyrerkult und andere religiöse Praktiken]; Kap. III: „Il clero“ [S. 154–205: Aufnahme in den Klerus und deren Bedingungen, die ordines, das pastorale Wirken und das „Leben“ des Klerus]; Kap. IV: „La vita religiosa e la cura pastorale“ [S. 206–234: Die Mönche, ihr Leben, ihre Stellung zur Kirche und ihre pastoralen Aktivitäten; das religiöse Leben der Frauen – Jungfrauen, Witwen, Diakonissen]; Kap. V: „Il laicato e la cura pastorale“ [S. 235–250: Die Würde des Laien, seine Verpflichtung zum Apostolat, die Formen des Laienapostolats]; Kap. VI: „Il matrimonio“ [S. 251–280: Vorbereitung auf die Ehe, Heirat, Bestimmung und Würde der Ehe, die „Hauskirche“]; Kap. VII: „La penitenza“ [S. 281–309: Die Sünde, die Schlüsselgewalt und die beiden Wege zur Erlangung der Sündenvergebung – die kanonische Buße einerseits, Sündenbekenntnis, reuevolles Gebet, Almosen, Fasten udgl. andererseits]; Kap. VIII: „La carità“ [S. 310–342: Organisation der gemeindlichen Liebestätigkeit und private Liebestätigkeit]).

Dabei ist sich Verf. durchaus bewußt, daß viele der von ihm aufgegriffenen Probleme bereits andernorts eine ausreichende Behandlung erfahren haben. Statt für seine Untersuchung in jeder Hinsicht Originalität in Anspruch zu nehmen, sieht er deren Notwendigkeit oder doch wenigstens Berechtigung vielmehr darin gegeben, daß in ihr sämtliche Quellen unter einem ganz speziellen Aspekt, eben dem pastoraltheologischen, befragt werden, „um auf diese Weise die allgemeinen Grundlinien der Pastoral zu Gesicht zu bekommen, wie sie sich im 4. Jahrhundert in Antiochien entwickelt hatte“ (S. 1).

Gegen ein solches Vorhaben ist gewiß grundsätzlich ebenso wenig einzuwenden wie dagegen, daß sich Verf. in erster Linie auf die Quellen selbst gestützt und es in dieser Hinsicht mit A. J. Festugière gehalten hat: „La vie est brève, et l'on ne peut tout lire, et, si l'on choisit de lire surtout les anciens, de les lire à fond pour les traduire, force est bien de négliger les modernes“.² Vollständigkeit in der Literaturverwertung wäre für ihn – bei der weitgesteckten Thematik! – in der Tat wohl weder zu erstreben, noch gar zu erzielen gewesen. Ob das freilich den Verzicht praktisch auf jede Diskussion mit der Literatur hätte einschließen müssen, steht auf einem anderen Blatt!

Wohl aber ist zu fragen, ob er mit seinem Vorhaben zum Ziele gekommen ist, ja, ob er damit überhaupt hat zum Ziele kommen können. „Lineamenti generali“, „allgemeine“, typische Züge ließen sich doch wohl nur da entdecken, wo verschiedene, voneinander unabhängige Quellen zur Verfügung stünden und – wenigstens in dem oder jenem Punkt – Gemeinsamkeiten aufwiesen. Das aber trifft im hier zur Diskussion stehenden Fall i. w. nur für den rein institutionellen Bereich zu, auf den sich aber Verf., wie schon aus der vorstehenden knappen Inhaltsübersicht hervorgehen dürfte, mitnichten beschränkt hat.³

Zum weit überwiegenden Teil ist seine Darstellung ausschließlich aus Chrysostomos geschöpft. Dessen Predigten aber sind gewiß eine – noch immer längst nicht ausgeschöpfte – Fundgrube kultur- und kirchengeschichtlicher Nachrichten und knüpfen an Bestehendes, auch und gerade an liturgische und kirchenrechtliche Vorgegebenheiten an, erschöpfen sich jedoch keineswegs in deren Beschreibung. Somit lassen sich die aus ihnen zu erhebenden Daten auch nicht ohne weiteres mit den aus anderen Quellen bezogenen mosaikartig zusammenfügen, sondern verraten, zumal

² A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie, Paris 1959, S. 17; zit. bei Rentink, S. 2 f.

³ Ich verweise nur auf die Partien über die Missionstätigkeit (S. 17 ff.), die religiöse Jugenderziehung (S. 22 ff.), die häufige Teilnahme der Gläubigen am Gemeindegottesdienst (S. 86 ff.), das exemplarische Leben der Priester (S. 199 ff.), Mönchtum und Apostolat (S. 211 ff.), den Apostolat der Laien (S. 235 ff.) usw.

in der vom Verf. untersuchten Hinsicht, eine durchaus eigenständige und wohl-durchdachte Konzeption.

Konzeptionen aber wollen nicht beschrieben, sondern interpretiert, auf gedankliche Entwicklungen hin untersucht, durch Vergleich mit anderen Konzeptionen in ihrer Eigengeprägtheit erkannt und schließlich, soweit das möglich ist, nach ihrer Motivation, ihrem allgemeinen geschichtlichen Hintergrund befragt werden.

Um es kurz zu machen: Verf. hat – auf weite Strecken – faktisch eine Chrysostomosarbeit vorgelegt, die als solche freilich manche Wünsche offenläßt und ihrer Anlage, ihren methodischen Prämissen nach auch offenlassen mußte. Gleichwohl ist sie, wie ich finde, für alle an der Geschichte der „Pastoral“ im allgemeinen und an dem Mann Chrysostomos im besonderen Interessierten durchaus mit Gewinn zu lesen, weil sie von dem Reichtum der chrysostomischen Gedankenwelt immerhin einen Eindruck vermittelt und darüber hinaus zumindest einige wesentliche Aspekte der „cura pastorale“ im Verständnis dieses größten Predigers der griechischen Kirche in der Hauptsache richtig wiedergibt.

Göttingen

Adolf Martin Ritter

Johannes Roldanus: *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie* (= *Studies in the History of Christian Thought*, vol. IV). Leiden (Brill) 1968. XVI, 418 S.

Die vorliegende Untersuchung, eine holländische Dissertation aus dem Jahre 1968, verfolgt ein doppeltes Ziel: sie möchte den Blick auf ein wichtiges Kapitel der Geschichte der theologischen Anthropologie lenken und damit zugleich einen Beitrag für die aktuelle dogmatische Reflexion über den Menschen leisten. Der Verf. ist sich bewußt, daß ein solcher Beitrag nur dann wertvoll sein kann, wenn er den geschichtlichen Zusammenhang berücksichtigt, in dem die Theologie des Athanasius entstanden ist und aus dem heraus sie verstanden werden muß. Er verzichtet deshalb auf einen systematischen Aufbau seiner Untersuchung, gliedert sie stattdessen unter historischen Gesichtspunkten in vier größere Abschnitte: I. Die Auffassung vom Menschen in den Frühschriften (11–123), II. in den antiarianischen Schriften (124–221), III. in den späteren Schriften (222–276) und IV. in den asketischen Schriften (277–348). Jeder Abschnitt beginnt mit einem Kapitel, in dem die wichtigsten historischen Zusammenhänge erläutert und die Quellen vorgestellt werden. Erst danach geht der Verf. auf die Anthropologie des Athanasius im einzelnen ein, wie sie sich in diesen Quellen darstellt.

Die Gliederung in die genannten vier Abschnitte erfolgt nicht allein aus historischen Gründen, sie wird auch sachlich begründet. Der Verf. geht davon aus, daß Athanasius keine systematisch durchdachte und von Anfang bis Ende gültige Anthropologie entwickelt hat. Athanasius „ne fut jamais un théologien de cabinet, mais un polémiste et un pasteur“ (6). Seine Auffassung ist geprägt von den verschiedenen Auseinandersetzungen seines Lebens.

Die erste Phase dieser Auseinandersetzungen, in der die Frühschriften entstanden, ist bestimmt durch das Gegenüber der heidnischen Philosophie. Ziel des Athanasius ist es dort, eine Apologie der christlichen Religion zu schreiben – neben und in gewissem Sinne in Opposition zu Euseb von Cäsarea, wie der Verf. meint (6). Wichtigste Quellen für diese Zeit (bis 337) sind die Schriften „*Contra gentes*“ und

⁴ Statt hier im einzelnen aufzuführen, an welchen Punkten dem Verf. m. E. zuzustimmen ist und an welchen nicht oder nur bedingt, verweise ich auf meine inzwischen in den „*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*“ erschienene Habilitationsschrift über „*Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche*“ (Göttingen 1972), in der viele der vom Verf. angeschnittenen Fragen ebenfalls behandelt oder doch wenigstens berührt werden.

„De incarnatione“, die der Verf. mit Ch. Kannengiesser u. a. auf das Jahr um 337 (Exil in Trier) datiert (ausführliche Begründung im Anhang, S. 374–379).

Die zweite Phase der Auseinandersetzungen umfaßt die Jahre 337 bis 359. Sie ist geprägt durch den Streit des Athanasius mit den Arianern, deren Leugnung der Homousie von Vater und Sohn für ihn Leugnung der Heilswirklichkeit und der wahren Wiedergeburt des Menschen bedeutete. Athanasius hat in diesen Jahren zahlreiche Schriften, darunter viele Streitschriften verfaßt. Für die Entwicklung der Anthropologie in dieser Zeit sind die drei umfangreichen Reden „Contra Arianos“ von besonderer Bedeutung und werden vom Verf. entsprechend ausgewertet.

Die dritte Phase der Auseinandersetzungen (nach 359) ist nicht mehr von einer einzigen Gegenposition bestimmt. Neben dem Streit mit den Arianern hat Athanasius sich in dieser Zeit vor allem mit dem Problem des Geistes in der Trinität („Serapionsbriefe“) und mit der aufkommenden Christologie des Apollinaris („Tomus ad Antiochenos“, „Ep. ad Epictetum“) zu beschäftigen. Dadurch ergeben sich neue Gesichtspunkte für Christologie und Anthropologie, die in der Lehre des Athanasius ihren Niederschlag finden.

Von besonderer Bedeutung für die Anthropologie des Athanasius sind dessen asketische Schriften. Sie unterscheiden sich von den meisten anderen auch dadurch, daß sie in pastoral werbendem Ton ohne Polemik verfaßt sind, so daß in ihnen die Anthropologie in positiver Weise zur Geltung kommt, indem hier die praktischen Konsequenzen aus den dogmatischen Überlegungen gezogen werden. Aus diesem Grunde hat der Verf. ihnen einen eigenen, den letzten Abschnitt gewidmet. Die wichtigste Schrift unter ihnen ist ohne Zweifel die „Vita Antonii“, in der Athanasius beispielhaft sein Ideal des durch Christus erlösten Menschen beschreibt. Insgesamt sind diese Schriften eine notwendige Ergänzung der dogmatischen Schriften und müssen als solche betrachtet werden.

Die Gliederung ermöglicht es dem Verf., die Anthropologie des Athanasius im Zusammenhang seiner Soteriologie, Christologie und Pneumatologie in der durch die jeweilige Gegenposition hervorgerufenen Ausprägung darzustellen. Dadurch entsteht ein farbiges Bild, das auch die historischen Verschiebungen kenntlich macht. Zugleich aber wird deutlich, wie Athanasius sich immer wieder darum bemühte, die Erlösung des Menschen als einen ausschließlich göttlichen Akt und deshalb als wirkliche Erlösung festzuhalten. Dem entspricht andererseits die konsequente Trennung von Schöpfer und Geschöpf. Der Verf. hat dies mit großer Sorgfalt und Umsicht – gelegentlich vielleicht etwas zu breit – aus den Quellen herausgearbeitet. In kleingedruckten Passagen werden die Anschauungen vor allem des Origenes und des Irenäus mit denen des Athanasius verglichen, Unterschiede hervorgehoben, aber auch Gemeinsamkeiten gezeigt und auf Weiterentwicklungen durch Athanasius hingewiesen. Auch hier geht der Verf. mit großer Umsicht zu Werke. Im Vergleich dazu wird das Verhältnis zwischen Athanasius und Apollinaris relativ kurz behandelt (252–276; 391 ff.). Auch dem Einfluß der heidnischen Philosophie auf die Theologie des Athanasius geht der Verf. nur selten nach. Am meisten aber überrascht es, daß die Beziehungen zwischen Athanasius und Markell von Ankyra überhaupt nicht erörtert werden. Insgesamt gilt das Interesse weniger den unmittelbaren Zeitgenossen des Athanasius als den theologischen Vorläufern. Das ist im Blick auf die Athanasiusforschung zu bedauern. Wertvoll hingegen ist der literaturgeschichtliche Anhang zum Werk des Athanasius, den der Verf. „à l'usage des spécialistes“ beigefügt hat (374–401), wenn dort auch auf die Erörterung von spuria und dubia verzichtet wird. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (402–408), ein Register zu den Texten des Athanasius und ein Bibelstellenregister beschließen das Buch. Nützlich wäre außerdem ein Register gewesen, das das reiche – vor allem in den kleingedruckten Partien enthaltene – patristische Material erschlossen hätte. Insgesamt aber soll nicht bestritten werden, daß es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine gründliche, solide und aus den Quellen erarbeitete Studie handelt, die für die Frage einer theologischen Anthropologie einen wertvollen Beitrag darstellt.

Bonn

W. A. Bienert

Saint Ambroise: La penitence (= Sources chrétiennes 179) Paris 1971.

Lateinischer und französischer Text, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Roger Gryson-Löwen, kart. 294 S., 37 F.

Otto Faller († 1969), dem wir den 73. Band der CSEL verdanken, schrieb 1961 in einer Rezension über die 2. Auflage von A. Paredi, S. Ambrogio e la sua età: ... einen einzigen Wunsch möchte ich anfügen: Möge dieses Ambrosiusleben bald einen Übersetzer finden, der der vortrefflichen Sprache des Originals gewachsen ist. Denn wir haben noch keine deutsche Ambrosiusbiographie, die auf der Höhe unserer Zeit stünde. Diese könnte es sein ... Ambrosius hätte auch uns Deutschen so viel zu sagen. Hans Lietzmann hat ihn kurz vor seinem Tod mit diesen Worten gekennzeichnet: „Ambrosius gehörte schon zu den Großen der Welt, ehe er Bischof wurde ... Theodosius vergab sich nichts, wenn er sich vor dem Manne beugte, in dem sich klassische Würde, römische Staatsgesinnung mit dem tiefen Ernst christlicher Lebensauffassung vereinigte“ (Gesch. d. Alten Kirche 4, Berlin 1944, 88) – ZfkTh. 83, 1961, 222 f.“. Weder Otto Faller-München, zuletzt St. Blasien, der seit 1924 Ambrosius erforschte, noch Josef Huhn-Fulda, noch Wilhelm Wilbrand-Siegburg, auch sie dem Ambrosius verschworen, war es vergönnt, ihre einzigartige Belesenheit in den Werken des ersten der lateinischen Kirchenväter in Gestalt einer Monographie an uns weiterzugeben; sie wurden mit dem Vorhaben alt und starben, ohne daß sie Schüler gefunden hatten. Dürfte man nicht ein Wort des Dankes erwarten, wenn die jetzt zu rezensierende Ausgabe von Ambrosius De paenitentia einen bis ins letzte fertiggemachten lateinischen Text „erben“ konnte? Allein die Zahl der von Faller erforschten Handschriften – 19 akzeptierte und 67 als deteriores geprüfte Codices – zu erwähnen, hätte sich gut gemacht. So aber heißt es schlicht, der kritische Text von De paenitentia, dû à O. Faller, befindet sich im 73. Band der CSEL, und sei hier reproduziert avec l’aimable autorisation des éditeurs. Verbessern war nicht nötig und gelang nicht recht, wo es S. 60 versucht wurde – allerdings an einer crux ambrosiana, die schon der Übersetzer für die Kemptener Bibliothek der Kirchenväter, F. X. Schulte (Bd. 13, 1871) empfand: Gryson verwirft die Fallersche Lösung: *Tolerabilius igitur, Novatiane, remitteres quam ligares; aliud enim quasi delinquendi partem usurpares, aliud quasi aerumnae compassus ignosceres, statt delinquendi partem* lesend *delinquenti parvus*. Faller hat das prae der besseren Codices, der lectio difficilior, abgesehen von der fraglos besseren Belesenheit.

Doch unbedingt ist der große Fleiß anzuerkennen, mit dem die Paralleltexte und die Quellen ausgeschrieben – Faller hat nur Titel und Seite angegeben –, mit Hinweisen auf die Probleme ergänzt, auch mit Angabe der neuesten Literatur erweitert sind. Das Ganze ist eine gutgearbeitete Ausgabe zu nennen, sie bedeutet einen großen Schritt näher dem oben gewünschten Ziele. Ein Index Scripturae ist beigegeben, sicherlich vollständig; aber warum wurde von Faller nicht die von ihm vorgegebene Differenzierung von Vulgataübereinstimmungen und -abweichungen und nicht-wörtlichen Zitaten übernommen? Das Quellenregister ist angereichert vornehmlich durch manche Parallelen, die der Herausgeber in den beiden breit-angelegten Einleitungskapiteln, über das Novatianische Schisma und über die Mailänder Bußpraxis, herangeholt hat. Der Index nominum, Produkt des Computers, wirkte auf den Rez. wie eine Sensation, d. h. ohne die vielleicht erhoffte Dauerwirkung. Zweifellos präsentieren sich die Seiten 219–278 – fast ein Fünftel des Umfangs, dreispaltig im Perldruck mit dem Anspruch tüchtiger Technik. Aber dem Rez. ist doch der Index nominum rerum verborum in der CSEL 73 lieber, weil letztlich doch wohl praktischer. Faller wies dort auf den großen philologischen Index hin, den CSEL für alle seine Ambrosiusbände plant (CSEL 73 S. 2*); in SC 179 S. 217 wird eingeladen, die größeren diesbezügl. Computerleistungen auszuwerten ... videant consules!

Rez. ist leider nicht kompetent, die Übersetzung zu benoten. Das äußere Bild leidet unter den vielen fetten Zahlen und hochgestellten Fußnotenzeichen, die im lateinischen Text nötig, wenn keine Zeilenzählung angeschlagen ist, im französi-

schen aber unnütz sind, wo doch ein Blick auf die linke Seite genügt. Daß die Übersetzung glatt, ja hinreißend ist, woran wir nicht zweifeln brauchen, hilft sicherlich am meisten, Ambrosius weiten Kreisen wieder zugänglich zu machen und Einstiege in seine Gedankenwelt zu ermöglichen. „Seine klassische, an Cicero geschulte Beredsamkeit erscheint uns mitunter kalt, allzu rhetorisch, aber damals wirkte sie Wunder. Den Rhetor Augustinus gewann er durch seine Predigten für das Christentum“ (L. Hertling, *Gesch. d. kath. Kirche*, Berlin 1949, S. 82). De Paenitentia bringt eine Problematik, die schon vom Inhalt her in der heutigen Theologie neu und hart ausgetragen wird. Gryson schließt sich der Auffassung Vogts an, der das Novatianische Schisma nicht als Ungehorsam erklärt, wie man bisher allgemein annahm, sondern von einem anderen bzw. falschen, nämlich den „existenziellen“ Begriff der Erbsünde herleitet (H. J. Vogt, *Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Theophaneia 20, Bonn 1968), was die Kirchengeschichte m. E. nicht nachvollziehen wird, weil die damaligen Gegner des Schismas wohl eine andere, jedenfalls nicht so „klare“ Meinung hegten. Schwerer aber wiegt das Problem, das schon immer die Historiker, heute vor allem die Dogmatiker bewegt, die Frage nämlich, wie sich die öffentliche Buße zur Privatbeichte, schließlich Ohrenbeichte genannt, wie die einmalige Buße sich zur öfteren, wie die äußerste Strenge sich zur äußersten Milde gewandelt habe und haben konnte. Gryson hilft uns hier leider nicht weiter. Ambrosius ist einer von vielen Bischöfen seiner Zeit, und er steht an ihrer Spitze, die beständig von Buße und Bußpraxis geredet haben, die gewaltig mahnten und von Bekehrungen zu berichten wußten – wie hätte er die Buße des Theodosius herausgestellt, wenn sie sich vor De paenitentia ereignet hätte! –, die da weinten mit den Weinenden, aber nie genau gesagt haben, was wir heute zu wissen wünschen, wie und was man beichtete, wie oft gebeichtet, wie oft losgesprochen wurde. Mir scheint die Antwort Hertlings – leider gibt er keine Belege, gleichwohl wird er dies nicht ohne solide Belege geschrieben haben (ebd. S. 28): „Sie wagten nicht, näheres darüber zu sagen, um in den Gläubigen nicht das Gefühl zu erzeugen, man könne getrost sündigen, es werde immer wieder alles nachgelassen. So redeten sie am liebsten in allgemeinem heilsgeschichtlichen Zusammenhang.“ Wer daraufhin sich das Bußbuch des Ambrosius ansieht, ist gut beraten; wir meinen, um den Bogen weiter zu spannen, er wird auch die irischen Bußbücher besser verstehen.

Siegburg

Rhaban Haacke

Cornelius Petrus Mayer: *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* (= Reihe Cassiciacum, Bd. XXIV, 1). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1969. Kart. DM 49.50.

„Vorliegende Arbeit ist nur ein Teil des ursprünglich gestellten Themas: Ontologie der Zeichenbegriffe bei Augustinus“. Dieser erste Satz des Buches (Einleitung, S. 29) ist für die Beurteilung von Bedeutung. Der nunmehr gewählte Titel bringt zwar die während der Ausarbeitung notwendig gewordene Einschränkung auf den „jungen Augustinus“ deutlich zum Ausdruck. Was aber mit „Die Zeichen . . .“ im jetzigen Titel gemeint ist, ist nicht unmittelbar verständlich. Zwar wird schon bei oberflächlicher Lektüre klar, daß der Verfasser die Begriffe: signum, imago, similitudo, figura, typus, mysterium, sacramentum, umbra, vestigium, allegoria, aenigma vollständig zusammengesucht hat und interpretiert. Diese Interpretation aber ist hauptsächlich an der *Ontologie der Zeichenhaftigkeit* orientiert und weniger an den Bedeutungsnuancen der gewählten Begriffe in verschiedenen Textzusammenhängen. Dabei tritt immer wieder die „Lehre Platons von den zwei Welten“ (S. 363) als das eigentliche Modell hervor, das bei Augustin zu einer scharfen Scheidung von rein geistigem Erkenntnisvorgang und Erkenntnisinhalt einerseits und einer bloß äußerlichen Veranlassung von Erkenntnis durch Zeichen andererseits führt. Zweifellos sind damit Grund- bzw. Ausgangspositionen von Augustins spä-

terer Zeichenlehre richtig erfaßt, und eine Fortsetzung der Darstellung über 391 (De vera religione) hinaus ist vorgesehen.

Das Werk zerfällt in zwei Hauptabschnitte, deren erster die „Zeichen als erfahrene Wirklichkeit im Leben Augustins bis zu seiner Konversion“ behandelt, d. h. der Darstellung der Confessiones entlang geht und zeigt, wie das zunehmende Verstehen der sichtbaren Welt als Hinweis auf die unsichtbare Welt die Entwicklung Augustins begleitet hat. Dabei wird der Weg vom ersten Zeichengeben des Säuglings bis zum voll ausgebildeten christlichen Platonismus in seiner ganzen Breite beschrieben (S. 51–168). Der zweite Abschnitt behandelt die erwähnten Zeichenbegriffe in den Frühschriften Augustins: Cassiciacum-Dialoge, Schriften zu den artes liberales, heilsgeschichtliche, sakramentale, hermeneutische Funktion der Zeichenbegriffe u. dgl. Die mehr statistisch-lexikalische Erfassung der Leitbegriffe erfolgt *einmal* in einer Tabelle (S. 37), die rein quantitativ sowohl die Stellen in den behandelten Schriften als auch im Gesamtwerk wiedergibt (670 in den Frühschriften, davon, weitaus am zahlreichsten, 250 mit *signum*; im Gesamtwerk 7868, davon am häufigsten *sacramentum*), *dann* in Textabschnitten, welche die Fundstellen und Bedeutungsnuancen einzeln angeben: S. 181–184 für C. Academicos, S. 216–219 für die übrigen Cassiciacumschriften, S. 350–360 für die übrigen Werke. *Nicht* ausführlich behandelt (wenn auch berücksichtigt) sind die antimanichäischen Schriften De moribus und De Genesi c. Manichaeos, die später mit den anderen Werken gegen die Manichäer behandelt werden sollen.

Der große Vorzug dieser Arbeit ist ohne Zweifel die Bemühung um eine vollständige und – was die ausgewählten Begriffe betrifft – breite Erfassung der Zeichenproblematik bei Augustin. Trotz beachtlicher Leistungen von Kuypers, Markus, Pinborg und – weniger speziell – Lorenz und Dudrow ist die Evolution der betreffenden Begrifflichkeit bei Augustin noch nicht so eingehend und erschöpfend untersucht worden. Wenn der Verfasser auch noch für das übrige Werk Augustins entsprechende Abhandlungen vorgelegt haben wird, wird man das Ganze als eigentliches Standardwerk zu diesem Thema nicht mehr missen können. Ein weiterer Vorzug liegt in der stets gewährten Transparenz zur allgemeinen denkerischen Entwicklung Augustins hin, so daß der Verfasser der Einseitigkeit *rein* philologischer Wortuntersuchungen nirgends verfällt. Da er oft mehr sagt, als für seine Themastellung unbedingt erforderlich ist, weist er sich zugleich über eine ausge dehnte Kenntnis der Augustinliteratur und eine sichere Beurteilung derselben aus.

Die Ausführlichkeit des Buches ist nun freilich auch ein Nachteil, nicht etwa deshalb, weil das, was gegebenenfalls entbehrlich wäre, ungenügend oder verzerrt präsentiert würde. Abschnitte über die Periodisierung der Menschheits- wie der Individuumsgeschichte (S. 51–60), ausführliche Paraphrasen von Plotin, Enn. I, 6 und V, 1 (S. 134–139), die Vorgeschichte des Begriffs *sacramentum* (S. 287–302) und manches andere mehr sind durchaus wohl fundiert. Aber man fragt sich, ob die große Mühe und Sorgfalt nicht besser darauf verwendet worden wäre, neben den Leitbegriffen auch die mit ihnen zusammenhängenden Wortfamilien (*significare*, *significatio* zu *signum* u. dgl.) zu untersuchen. Die auf S. 32 gegebene Begründung, das Substantiv stelle „eine Art Ergebnis“ dar, ist für diese schwerwiegende Weglassung doch eine etwas schwache Begründung! Außerdem sagt der Verfasser ausdrücklich, er stütze sich für den voraugustinischen Sprachgebrauch auf Sekundärliteratur (S. 33; 223; 290, Anm. 272; 299, Anm. 322), was natürlich durchaus zulässig ist, aber besonders bei den außerchristlichen Vorstufen nicht immer zu überzeugenden Resultaten (z. B. S. 107 f. und 175 f. zur Stoa) oder zu bloßen Paraphrasen von Sekundärliteratur führt.

Als eigentliche Schwierigkeit bei der Lektüre und Verarbeitung dieses Buches empfinde ich jedoch, daß das Aufsuchen „jedes dieser Worte in seinem Kontext“ (so programmatisch S. 29) nicht ganz gelungen ist. Die inhaltliche Beschreibung von Augustins Entwicklung hinsichtlich des „Zeichenbewußtseins“, wie man es nennen könnte, im ersten Teil, aber oft auch die Ausführungen zu seiner Philosophie und Theologie der Zeichenhaftigkeit im Frühwerk (Teil II), nehmen zu wenig Rück-

sicht auf die Termini im einzelnen und bedienen sich vor allem eines sehr stark ausgeweiteten Zeichenbegriffs – oft auch „signum“ –, der mit Augustins Verwendung von „signum“ nur entfernt etwas zu tun hat. Das ist deshalb verwirrend, weil in Augustins Denken sozusagen *alles* *zeichenhaft* ist, was aber noch keineswegs heißt, er habe dafür immer einen der genannten Zeichenbegriffe oder gar „signum“ verwendet. Was der Verfasser jeweils sagt, ist deshalb nicht *falsch*, aber manchmal *unscharf*. Am deutlichsten wird dies im ersten Teil spürbar, weil man nirgends erfährt, wie denn die Leitbegriffe in den *Confessiones* verwendet werden, aber immer wieder Sätzen begegnet wie: „Wenn also Augustinus im unmittelbaren Anschluß an die Darstellung seiner Begegnung mit den neuplatonischen Büchern schreibt, von dort her sei ihm die Mahnung gekommen (inde admonitus) zu sich selbst zurückzukehren, dann zeigte er damit, daß ihm diese Schriften zu einem bedeutsamen Zeichen geworden sind; denn das admonere ist . . . schlechthin die Aufgabe der signa“ (S. 149). Die Verwertbarkeit der *Confessiones* für die Geschichte von Augustins „Zeichenbewußtsein“ scheint mir zudem etwas überschätzt zu sein (z. B. S. 106 f. die angebliche Wirkung der Begegnung mit Faustus auf die relative Geringschätzung der Sprache). Im zweiten Teil wirkt sich unter anderem die vom Verfasser ins Zentrum gerückte Bedeutung der Inkarnation auf die Behandlung des Begriffs „sacramentum“ ungünstig aus, weil nur bei sehr genauem Studium der Belege klar wird, an wie wenigen Stellen das Wort wirklich die Inkarnation meint (etwa 3 von 30). Die Wichtigkeit der Inkarnation für den jungen Augustin ist hier zu wenig deutlich vom Bedeutungsspektrum des Wortes „sacramentum“ abgehoben (S. 311–328, 331, 357).

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll jedoch nicht bestritten werden, daß auch immer wieder der Verwendung und Bedeutungsvielfalt von Worten sorgfältig nachgegangen wird (z. B. *imago* und *similitudo*, S. 271–284). Trotz einigen Vorbehalten – etwa auch gegenüber allzu unkritisch übernommenen Wertungen, z. B. der „Schlingen“ der Manichäer, S. 113, 139, 362, ähnlich S. 110, 361 – zweifle ich nicht daran, daß das vorliegende Werk seinen Platz in der Augustinforschung behalten wird. Man sieht der Fortsetzung mit großen Erwartungen entgegen.

Leimen/Heidelberg

Alfred Schindler

Pierre-Thomas Camelot: *Ephesus und Chalcedon* (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. II) Mainz (Grünwald) 1963. 292 S., 8 Tafeln, geb. DM 21.80 (Ursprünglich in Französisch erschienen unter dem Titel: *Éphèse et Chalcédoine*, bei Editions de l'Orante, Paris 1962; übers. v. Karl Heinz Mottauch).

Wie zu befürchten stand, ist über dem schwindenden Interesse an konzilsge-schichtlichen Fragen, über das auch die neue Zeitschrift „*Annuaire Historiae Conciliorum*“ (1969 ff.) kaum hinwegtäuschen kann, das mit so viel Elan begonnene Unternehmen der „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ dermaßen ins Stocken geraten, daß sich auch der Plan einer Sammelbesprechung der Altertum und Mittelalter betreffenden Bände als undurchführbar erwies. So setze ich denn die im 77. Jhg. dieser Zeitschrift begonnene¹ Besprechung der einzelnen Bände, soweit sie vorliegen, fort, verbinde damit freilich die Hoffnung, daß die Reihe, auch wenn ihr nicht der erhoffte buchhändlerische Erfolg beschieden sein sollte, kein Torso bleiben möge!

Der hier anzuzeigende zweite Band der Reihe ist als „Vorreiter“ der deutschen Ausgabe bereits vor elf Jahren erschienen. Er beschäftigt sich mit Vorgeschichte, Geschichte und theologischer Bedeutung der Konzile von Ephesos und Chalcedon, also mit jener Phase altkirchlicher Konzilsgeschichte, über die wir nicht nur – vor allem dank der erhaltenen Konzilsakten (für Ephesos freilich nur in Gestalt von privaten, jeweils unterschiedlichen kirchenpolitischen Interessen dienenden Sammlungen) – verhältnismäßig am besten informiert sind, sondern der auch sowohl in kirchen- wie weltgeschichtlichem Betracht insofern eine einzigartige Bedeutung zu-

¹ ZKG 77, 1966, S. 140 ff.

kommt, als es einerseits neben der orthodoxen und der röm.-kath. Kirche auch den Kirchen der Reformation möglich war, an der Anerkennung der damals getroffenen dogmatischen Entscheidungen festzuhalten, während andererseits der Versuch des Kaisertums, die Glaubenseinheit für Kirche und Reich zu erzwingen, diesmal, weil inzwischen auch nationale Leidenschaften entfacht worden waren und sich jedenfalls in Syrien und Ägypten der Widerstand gegen das staatlicherseits aufoktroierte Bekenntnis mit dem Bestreben verband, sich von der byzantinischen Herrschaft zu befreien, die Einheit von Reich und Reichskirche gerade in aller schwerste Gefahr brachte und das Ostreich geschwächt in die islamische Krise gehen ließ.

Der Bearbeiter dieses Bandes, P.-Th. Camelot, als Kenner der Materie längst ausgewiesen und durch eine Reihe gewichtiger Vorarbeiten für seine Aufgabe bestens gerüstet, hat es zweifellos verstanden, das ihm zur Verfügung stehende reiche Quellenmaterial für eine farbige und nuancenreiche Darstellung auszuschöpfen. Dabei geht es ihm nach eigenem Bekunden darum, „über die Leidenschaften und Interessen, die die Menschen leiten“, nicht einfach hinwegzusehen, „genauso wenig wie über die oft recht bedauerlichen Zwischenfälle, durch die die irdische Pilgerfahrt der Kirche hindurchführt“, und „doch nicht wie hypnotisiert nur auf diese Armseligkeiten in der Geschichte (zu) starren, sondern . . . die Dinge von einer höheren Warte aus (zu) betrachten“, um „nicht vom Ablauf der Ereignisse eine zu enge und unvollständige, um nicht zu sagen voreingenommene, Sicht (zu) erhalten“. Vor allem aber läßt er es sich angelegen sein, „im Verlauf dieser Geschichte die verschiedenen sich gegenüberstehenden Lehrmeinungen“ aufzuzeigen und „die einzelnen Etappen der Dogmenentwicklung“ zu kennzeichnen, „die religiöse Bedeutung der aufgeworfenen Fragen, bei denen es ja um das gesamte Mysterium unseres Heiles ging, in Erinnerung zu bringen“, aber „auch auf die Rückwirkungen der Konzilien auf das Leben der Kirche“ hinzuweisen, „auf die Entwicklung der Einrichtung des Konzils selbst, auf die Rolle, die der römische Bischof dabei spielte, und auf die zunehmende Autorität des Apostolischen Stuhls“. Nicht zuletzt möchte er auch „die großen Gestalten Cyrills und Leos des Großen . . . ins rechte Licht“ rücken und schließlich „und vor allem“, hinter all „dem Hin und Her der Menschen“, „gleichsam zwischen den Zeilen die Gegenwart Christi in seiner Kirche bis zum Ende der Zeiten“ sichtbar machen, „der sie im Verlauf der Geschichte ohne Unterlaß leitet und belebt“ (S. 11 f.).

Gleichwohl hinterläßt die Lektüre seiner Darstellung doch auch einige Fragen, die sowohl Einzelheiten als auch das Ganze betreffen. Zu den ersteren wäre neben dem Problem des Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesos, dessen Behandlung hier gegenüber den älteren Konzilsgeschichten in der Tat „keinerlei Fortschritt gebracht“ hat,² die Kennzeichnung des Nestorios (S. 30 ff.), dessen Theologie doch auch nach Auffassung heutiger katholischer Kirchenhistoriker ein nuancierteres Urteil verdient, als man es bisher wahrhaben wollte,³ nicht minder aber auch die seines Gegenspielers Kyrill (S. 40 ff. 55. 71 u. ö.) zu rechnen, von dem doch selbst ein so wohlwollender Kritiker wie der Kardinal H. Newman sich nicht vorzustellen wagte, daß er selbst „damit einverstanden wäre, wenn man seine äußeren Taten zum Maßstab seiner inneren Heiligkeit nähme“.⁴ Auch scheinen mir die Bemerkungen des Verf.s über die „zunehmende Autorität des Apostolischen Stuhles“, wie sie bei den von ihm geschilderten Vorgängen zweifelsohne zutage tritt, von Anachronismen nicht ganz frei zu sein.⁵ Schließlich dürfte die Behauptung, die erneute Rangerhöhung und Kompetenzerweiterung des Thronos von Konstantinopel und ihre rein politische Begründung im „Kanon 28“ von Chalkedon verrate eine „ganz neue Auffassung in der Kirche“ (S. 184 i. Vgl. m. S. 217), nur die halbe Wahrheit treffen,

² Vgl. dazu jetzt J. Speigl, *Der Pelagianismus auf dem Konzil zu Ephesus*, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 1, 1969, (S. 1–14; hier) S. 1, A. 2.

³ Vgl. dazu auch die „Bibliographische(n) Hinweise“ im Anhang des Bandes, S. 281.

⁴ Zit. bei H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, 2. Aufl. 1962, S. 153.

⁵ Vgl. u. a. S. 128. 144 f. 215 (!).

weil damit die in Nikaia bereits zum Rechtsgrundsatz erhobene Anpassung des kirchlichen Organismus an den des Reiches nur konsequent fortgeführt wurde, für griechisches Denken also in der Bestimmung des 28. Kanons von 451 ebenso wenig eine prinzipielle Neuerung lag wie in Kanon 3 von 381.⁶ Aber auch von seiten Roms ist gegen diesen Prozeß, soweit er die kirchlichen Metropolitane- und Obermetropolitanverbände (Provinzen und „Diözesen“) betraf, niemals Widerspruch laut geworden. Neu an dem fraglichen Kanon war i. w. lediglich dies, daß auch der Vorrang Roms analog dem Konstantinopels, also ebenfalls rein politisch, nämlich mit Roms politisch hervorragender Stellung als „Kaiserstadt“ und Herrin der Welt begründet wurde.

Unter den grundsätzlicheren Fragen, über die man mit dem Verf. gern in eine inhaltliche Diskussion einträte, sei 1. das methodologische Problem der beiden „Sichtweisen“ genannt: der rein historischen und der Betrachtung „von einer höheren Warte aus“ (S. 12), „mit den Augen des Glaubens“ (S. 82), die hinter dem „Hin und Her der Menschen . . . gleichsam zwischen den Zeilen die Gegenwart Christi in seiner Kirche bis zum Ende der Zeiten“ (S. 12) oder, wie mit Bossuet auch gesagt werden kann, „die Großartigkeit der katholischen Kirche“ (S. 82 i. Vgl. m. S. 81) wahrnimmt. Die – keineswegs zynisch, sondern durchaus ernstgemeinte – Frage ist: Wie macht man das? Wo jedenfalls in der bewegten, ja teilweise skandalösen Vorgeschichte und Geschichte von Ephesos und Chalkedon ist wirklich etwas von der „Großartigkeit der . . . Kirche“ zu Gesicht zu bekommen? Ist nicht das Äußerste, dessen man hier, ohne die radikal geschichtliche Sicht einfach zu verlassen und die Frage nach der „Realbilanz“ des Geschehenen völlig aus dem Auge zu verlieren,⁷ ansichtig zu werden vermag, der „cursus verbi divini“? Doch mag es sein, daß über solche Fragen gegenwärtig eine Verständigung über die konfessionellen Grenzen hinweg nur schwer möglich ist.

Um so leichter müßte die Verständigung über eine 2., mit der ersten freilich zusammenhängende Frage fallen, die nach der Bedeutung der „außertheologischen Faktoren“ (S. 200 u. ö.), welche in Camelots Darstellung m. E. ungebührlich vernachlässigt worden sind⁸ und eigentlich nur da ins Spiel gebracht werden, wo die Dinge nicht im Sinne Roms verliefen (s. bes. S. 201 ff. und 210 ff.). Allein: Ändern, um gleich auf das Wichtigste zu sprechen zu kommen, „Reichskirche“ und kaiserliches Kirchenregiment ihren Charakter je nachdem, ob sich das Imperium mit seiner Zwangsgewalt „zum Diener und Werkzeug des Glaubens“ (S. 212) machen läßt oder nicht? Gewiß entspricht das weithin der Sicht des reichskirchlichen Episkopats selbst einschließlich der römischen Bischöfe,⁹ die sich auf die „libertas ecclesiae“ und schon gar auf die Gewissensfreiheit in der Regel nur im Falle des Konflikts zwischen Imperium und Sacerdotium besannen. Ein moderner Historiker aber mußte das Problem doch wohl tiefer anzupacken und damit zugleich den Blick darauf freizulegen versuchen, daß der „Pluralismus“, mit dem alle Kirchen, auch der nachkonziliare römische Katholizismus, nach dem Ende des „Konstantinischen Zeitalters“ zu leben haben, nicht nur eine – gelegentlich gewiß schwer erträgliche – Last, sondern auch ein Segen ist!

⁶ Vgl. A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (= FKDG 15), Göttingen 1965, S. 85 ff., bes. 93.

⁷ Zu den Auseinandersetzungen über dies den Sinn kirchengeschichtlicher Arbeit überhaupt berührende Problem innerhalb der katholischen Theologie s. jetzt vor allem das von R. Kottje herausg. Heft „Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?“, Trier 1970 (mit Beiträgen von N. Brox, E. Iserloh, H. Jedin, H. Lutz und P. Stockmeier).

⁸ Der Verf. ist so sehr auf das rein Dogmengeschichtliche, auf die Nachzeichnung der theologischen Gedanken fixiert, daß er es z. B. unterläßt, auch nur die Frage zu stellen, warum der Kaiser in Chalkedon, anfänglich selbst im Gegensatz zu Leo und dessen Legaten, „Wert auf eine Lehrentscheidung“ legte (S. 141).

⁹ Zu Leo s. P. Stockmeier, Leos I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik (= MThS I, 14), München 1959.

3. scheint mir in der Darstellung des Verf.s nicht genügend zur Geltung zu kommen, daß keineswegs nur die Theologie der Häretiker, eines Areios oder eines Apollinaris (S. 23), auf „gewissen philosophischen Gedankengängen“ fußte (ebd.). Sondern auch die Kyrills, auch das Dogma von Chalkedon setzt eine Metaphysik voraus, zu deren Nachvollzug es für uns, über den Zusammenbruch der über ein Jahrtausend abendländischer Geschichte gültig und wirksam gewesen Synthese von Platonismus und Christentum hinweg, keinen unmittelbaren Zugang mehr gibt.¹⁰ Das aber heißt, daß – wenigstens für die, die gerade um der „Erkenntnis der Gegenwart“ und der „richtigen Bestimmung der in der Zukunft liegenden Ziele und Aufgaben“ willen¹¹ am Erbe der Väter festhalten möchten – das altkirchliche Dogma zwar nicht einfach zum alten Eisen gehört, wohl aber als Herausforderung verstanden und angenommen werden muß, nichts Geringeres zu beabsichtigen und zu sagen als die altkirchlichen Theologen, soll nicht vom biblischen Zeugnis, dessen sachgemäße Auslegung das Dogma ja sein will, nur noch ein Trümmerhaufen zurückbleiben, es aber doch anders zu sagen.

Daß trotz aller dieser Fragen der positive Gesamteindruck bei der Lektüre dieses zweiten Bandes der „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ überwiegt, ist neben der allenthalben spürbaren Sachkenntnis und Engagiertheit des Verf.s auch der ansprechenden Ausstattung des Bandes, der, soweit ich das zu beurteilen vermag, vorzüglichen oder doch wenigstens sehr gut lesbaren Übersetzung und nicht zuletzt dem auch hier beigefügten umfangreichen dokumentarischen Teil zuzuschreiben, welcher zahlreiche – überwiegend unzugängliche bzw. bisher noch nicht ins Deutsche übersetzte – Texte enthält, auf die man auch im akademischen Unterricht gern wird zurückgreifen wollen.

Göttingen

Adolf Martin Ritter

Césaire d'Arles: *Sermons au peuple*, 1. Teil, 1.–20. Rede (= Sources chrétiennes 175), Paris 1971. Lateinischer und französischer Text, Übersetzung und Anmerkungen von Frau Professorin Marie-José Delage, Smith College (USA), kart. 516 S., 67 \$

Die hohe Zahl – über 180 – der erst seit 30 Jahren in Sources chrétiennes neu edierten und übersetzten patristischen und mediäven Klassiker der Theologie beweist einen erfreulich wurzelgesunden Stamm von fleißigen Mitarbeitern und getreuen interessierten Lesern im französischen Sprachgebiet; im deutschen ist nichts diesem gleich. Die hier geschenkten Möglichkeiten sollten mehr genützt werden, einmal weil unsere Schüler schon besser französisch als lateinisch verstehen, zum weiteren, von wichtigeren nicht eigens zu betonenden Gründen abgesehen, weil auch Autoren deutscher Herkunft, wie Anselm von Havelberg, Gertrud von Helfta, Rupert von Deutz, mustergültig herausgebracht sind.

Band 175 enthält die ersten 20 Reden des zu den Kirchenvätern zu zählenden Bischofs Cäsarius von Arles; voraus gehen die Prolegomena des Vorhabens, hier in 3 Bänden 80 Reden herauszubringen. Es wird versprochen (S. 506), in derselben Reihe alle weiteren überkommenen Reden, 238 an der Zahl, und auch die Vita Caesarii folgen zu lassen. Man konnte auf denkbar beste Vorarbeit zurückgreifen, denn der erste „Post-Mauriner“ unseres Jahrhunderts, Germain Morin, Mönch von Maredsous, aber jahrzehntelang in München arbeitend, als Emigrant in der Schweiz 1946 gestorben, in Einsiedeln begraben, hatte 50 Jahre Forschungsarbeit in diese seine Editio princeps gesteckt. Die 1. Auflage des Monumentalwerkes, 1937 in Maredsous gedruckt, verbrannte zu Beginn des Krieges bis auf wenige Exemplare.

¹⁰ Zu einer mindestens analogen Problematik s. jetzt auch etwa das von B. Welte herausg. Bändchen „Zur Frühgeschichte der Christologie“ (= Quaestiones Disputatae 51), Freiburg 1970 (mit Beiträgen von H. Schlier, F. Mußner, F. Ricken und B. Welte).

¹¹ H. Rückert, Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie, Tübingen 1972, S. IX.

Die 2. wurde von seinem Ordensbruder C. Lambot im Corpus Christianorum CC 103 und 104 – unter den ersten Bänden des neuen Migne – besorgt. So konnte für die Reihe Sources chrétiennes in der bekannten handlichen Oktavform der fertige lateinische Text abgedruckt werden. Eine wesentliche Verbesserung war nur an einer Rede möglich, interessanterweise an der ersten, für die post Morin ein von ihm lang gesuchter aber nicht gefundener Text eingesetzt werden konnte, aus Codex 11 der Stadtbibliothek Bordeaux, vom Anfang des 12. Jahrhunderts aus La Sauve, bearbeitet von Raymond Etaix-Lyon, der kürzlich (hier in der Bibliographie nicht aufgeführt!) zwei weitere Reden Cäsars entdeckte (Revue des Études augustiniennes 11, 1965, S. 9–13).

Da die Ausgabe im CC überall greifbar ist, verstehen wir nicht, warum soviel unnötiger Apparat übernommen wurde. Der Text soll doch zunächst lesbar sein; die übernommenen Zeilenteilungen und Fußnotenzahlen verwirren das Bild. Verbesserungen sind bei solchem Riesenunternehmen immer möglich und dann auch vorzunehmen; man kann sie einfügen und im Anhang begründen. Zweifellos hat sich die Herausgeberin viele Mühe gemacht, alle Angaben zu prüfen und erklärend zu erweitern, wo Morin oft sparsam geblieben war. Auch die Einleitung ist zu loben, die auf über 200 Seiten eine Menge Nachrichten zusammenstellt, und uns über Stadt und Bistum Arles, über Cäsarius, ihren größten Bischof, über das Kloster Lerin, seine Heimat, über seine Predigten nach Form, Stil, Inhalt, Quellen, und über ihr Echo bei seinen Hörern unterrichtet. Aus dieser Blütezeit des Christentums im Südfrankreich des 6. Jahrhunderts, von der die Kirchengeschichte berichtet, ist das asketische und volksnahe Wirken Cäsars nicht wegzudenken. Man wünscht nur, daß diese guten Ansätze in der Einleitung bald ausgebaut werden zu dem geschlossenen Werk einer Monographie, zu „dem großen Wurf“, der Dom Morin versagt blieb, wie J. Spörl im Nachruf auf ihn – dem einzigen, den wir in deutschen Zeitschriften fanden! – so sehr bedauert: „Er wäre der Berufenste seiner Generation gewesen, das Buch über Hieronymus, Ambrosius, Augustinus oder Cäsarius von Arles zu verfassen“ (Hist. Jahrbuch 62–69, 1949, S. 963). Was aus nur einer Predigt zu gestalten ist, zeigte – leider auch nicht in der sonst ausreichenden Bibliographie vermerkt – Basilius Steidle mit der Übersetzung und Kommentierung der köstlichen Ansprache Cäsars an die Mönche auf Lerin (Bened. Monatsschrift 27, 1951, S. 376 und ebd. 28, 1952, S. 226 = CC 104 S. 893). Steidle weist dort energisch die Ansicht zurück, als habe es einen Semipelagianismus gegeben, etwas was hier wieder tradiert ist. Wieviel Schönes aus den Sermonen für die Liturgiewissenschaft herauszuholen ist, dafür ist ein Beispiel die leider auch nicht erwähnte Arbeit von Karl Berg-Salzburg; Die Werke des hl. Cäsarius von Arles als liturgiegeschichtliche Quelle, leider nur Teildruck (über die Taufe) veröffentlicht Rom 1946 (rezens. von W. Dürig in TheolRevue 45, 1949, 157 und R. Etaix s. o. S. 18, die beide sehr wünschten, die Arbeit ganz gedruckt zu sehen). Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich, München-Wien 1965 – gehört auch in die Bibliographie –, weist oft auf Cäsarius hin, was für unsern Wunsch eine Anzahl guter Anregungen bedeutet. Dürig wünschte sich eine Darstellung darüber, wie bei der Abschaffung der gallikanischen Liturgie durch die Frankenherrscher Pipin, Karl den Großen und Ludwig den Frommen zahlreiche lieb gewonnenen Gebräuche und Formeln beibehalten und mit den von Rom übersandten Büchern vereinigt wurden und so die neurömische oder fränkisch-römische Liturgie entstand, deren Bücher vom Frankenreiche wieder nach Rom zurückkamen und die Kraft hatten, dort die bisher rein römischen Formen zu verdrängen und von Rom aus wieder als „römische“ Liturgie Gemeingut der Großkirche zu werden (ebd.). Hier ist nun die liturgiewissenschaftliche Möglichkeit gewiesen, jeder folgende, das Predigtwerk ergänzende Band wird sie bestätigen. Ähnlich fruchtbar dürften sich andere Bereiche erweisen, der sprachliche, kulturelle, politische in Arles, wohin sich damals der römische Präfekt von Trier zurückgezogen hatte, mit ihm der Adel, die letzten Römer, das dankbare, aufgeschlossene Publikum des südfranzösischen Augustinus.

Siegburg

Rhaban Haacke

Erich Dinkler (Hrsg.): *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen*. Recklinghausen (Aurel Bongers) 1971. 390 S., geb. DM 180.-.

Christian Nubia is a unique historical phenomenon. For nearly a thousand years, from circa 500-1500 A. D. the narrow band of fertile territory on each side of the Nile extending from Aswan to Khartoum sustained a vigorous Christian population who defied Moslem armies and Beduin raiders, and have left behind an artistic heritage that excites the wonder of scholars to-day.

The finely produced volume with magnificent illustrations edited by Professor Erich Dinkler is the result of an international conference held in the Villa Hügel at Essen in September 1969, which was devoted mainly to discussing the significance of the artistic treasures discovered by Professor Michalowski and his colleagues at Faras. In the present volume while Faras continues to dominate the scene, the scope of the twenty-five contributions by archaeologists and historians of art from Europe and the United States has been widened. It now includes the whole field of Nubian art, religion and history, while a number of new archaeological excavations undertaken in the years 1964-69 have been reported. The editor's aim has been to combine contributions on general themes with special studies in the wide context of Nubian religious, artistic and social history, and from the resulting discussions to establish what are the main outstanding problems still to be settled by further excavations.

The task ambitiously conceived in a context of world-wide co-operation among scholars has been brilliantly fulfilled. Here and there the critic might plead for greater brevity (there was surely no need to include a lecturer's statement that he was ending „to leave more room for discussion“), or for greater co-ordination of the work of the different contributors. The parallelism for instance, between the architectural remains from the great church at Q'asr Ibrim (Plates 74-77) and those from Old Dongola (Plates 130-133) deserve to be brought to the readers' attention. In general, however, particularly in the choice of illustrations and the preparations of plans and overlays, the editorial work deserves the highest praise. The publication is a landmark in the study of Nubian civilisation.

Apart from discussion of individual sites, the main themes are introduced in Professor Michalowski's opening paper, "Open Problems of Nubian Art and Culture in the light of the discoveries at Faras". That "for 500 years Faras (Pachoras) was the main artistic centre of northern Nubia" can hardly be doubted, but from what directions, asks Michalowski, came the inspiration of the three main stages of style and craftsmanship that can be discerned in the frescoes at Faras? Was it possible also, to discern a change of religious allegiance by the Kingdom of Nobatia from Monophysitism to Chalcedon with the enthronement of Bishop Joannes about A. D. 1000? What were the respective roles of the Coptic, Old Nubian and Greek languages in the Nubian kingdoms, and finally, how could various problems of chronology, for instance regarding the introduction of Christianity and the typology of the churches, be solved?

The formative influences on Nubian art are discussed in an important contribution from Professor Kurt Weitzmann, ("Some remarks on the sources of the fresco paintings of the Cathedral of Faras"). Weitzmann demonstrates convincingly that the "violet style" typical of the early period, 8th-9th century frescoes, are paralleled closely by the Bawit frescoes (6th/7th century), and that differences in detail "cannot obscure the general impression that this phase of fresco painting is a direct offshoot of Coptic art" (p. 327). This result finds additional confirmation from J. M. Plumley's finely illustrated account of the sculpture and carved woodwork found at Q'asr Ibrim. Much of this is contemporary with the building of the church probably late 7th-early 8th century, and "was influenced by Coptic art forms" (p. 133). This is true, in particular, of a fine sandstone stele representing a dove with outspread tail, similar examples of which have been found at Luxor and Armant. In the later periods of Nubian history, however, including the climax-

centuries of Nubian artistic achievement circa 950–1150, direct Coptic influence seems to have been less evident, and was replaced by that of other centres such as Palestine or even the Byzantine empire itself. Weitzmann concludes carefully "that Nubia's art was not produced in isolation but that it reflects in each phase the same general trends that can be observed in neighbouring Egypt as well as in Syria-Palestine" (p. 335). While it is not easy to see how the latter area could have become a major influence even during the Byzantine reconquest of northern Syria (957–1084), the increasing presence of non-Coptic influences on Nubian painting and sculpture seems an established fact from the tenth century onwards.

Michalowski's suggestion of a return to Nubian Chalcedonian (Melkite) allegiance circa 1000 A. D. is less well founded. Dr. P. van Moorsel demonstrates convincingly ("Die stillende Gottesmutter und die Monophysiten") that the principal evidence for this, namely the appearance of the cult of Maria Galaktotrophusa at Faras at this time need not imply a change to Melkite allegiance. The fresco emphasises Mary as *Theotokos* rather than the human nature of Christ, and indeed, the representation of the Galaktotrophusa can be traced through the Gnosticising *Proto-evangelium of James* into Coptic and Syrian Monophysite homiletic and liturgical work. In this respect the story of the cult of Maria Galaktotrophusa in the east seems to follow closely on that of the Assumption of the Virgin. Michalowski's further arguments based on the use of the formula *Τὸ Ἐυχολόγιον μέγα* on the Greek stelae of some of the Faras bishops, and Bishop Marianos' (1005–1037) title of "Orthodox bishop" can also be explained differently. The grave formula is found also with Coptic burials, while "Orthodox" was the normal attribute claimed by the patriarchs of Alexandria from Dioscorus I onwards and was used by the Monophysite chroniclers to describe clergy their own faith. An additional point originally made by W. Y. Adams and discussed here by Martin Krause, "Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens", is that Eutydhios the Melkite Patriarch of Alexandria 933–940 claimed that Nubia was Melkite until 77 years after the Arab conquest of Egypt (i. e. until 718/19). This date, however, coincides roughly with the absorption of the kingdom of Makuria which had originally been Chalcedonian into Nobatia under King Merkurios. On the whole, excavations have confirmed the truth of John of Ephesus' account of the definitive conversion of the Nubian kingdoms to Christianity in the sixth century. As a result, Nobatia and Alwah adopted Monophysitism while the middle kingdom of Makuria opted for about a century for Chalcedon. There is no firm evidence for subsequent change to Chalcedon in the united kingdom of Nobatia-Makuria.

While reversion to Chalcedonian orthodoxy by the Nubians seems improbable, there is little doubt that Byzantine influence made itself felt increasingly in the organisation of the central and provincial administration and in the language and liturgy of the Nubian Church. The reports on individual sites included in this work throw much light on the relationship between Coptic, Greek and Old Nubian. Adams' account on the University of Kentucky's excavations at Kulubnarti (p. 141–155) records the existence of Greek texts roughly carved on door lintels, and indicating therefore a popular knowledge of that language. Dr. Detlef G. Müller reports the use of Coptic in a legal document dated to circa 1000 A. D. from Kulb (p. 245–55) and in his contribution on "Some remarks on Faras Inscriptions" Dr. Stefan Jakobielski points out that while Coptic texts are always in correct Coptic, those in Greek are often corrupted by Nubian terms. Greek and Nubian seem to be much more interchangeable and familiar languages. His conclusion that "Coptic was treated as the official language imposed by the adopted ecclesiastical rite" (p. 31) needs some elaboration. At Q'asr Ibrim Coptic was the language of the great Consecration Scroll for Bishop Timotheos dated 1372 and was used in Biblical texts and some homiletic texts (such as the fine illuminated Coptic MS of John Chrysostom's *Homily on the Four living Beasts*, found by the reviewer in 1964), but the more normal liturgical languages were either Nubian or Greek, and Nubian was used in private correspondence. Coptic indeed may have played much the same role in Nubia as Latin played in the sub-Roman Britain of Gildas, a

literary language used for some ecclesiastical purposes but not the spoken language of the people. As demonstrated by the leather scrolls probably of the reign of King Joel (circa 1420) found at Q'asr Ibrim (See the reviewer's report in *Akten des VII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Trier 5–11 September, 1965 (pub. Roma 1968), p. 537–8) by the end of the Christian era Nubian has also become the language of the administration. Even so, one cannot afford to be dogmatic. The example of Christian North Africa with Berber, Punic and Latin in use at the same time, or of second-century A. D. Palestine with family archives including letters in Greek, Nabataean and Aramaic (See *Palestine Exploration Journal* xii, 1962, p. 235 ff. and 258 ff.) argues against the view that the presence of one language in a particular setting automatically excluded the use of others.

Of the contributions on individual sites, notable are those of Donadoni on the church at Sonqui Tino, Vercoutter on the three sites of Akhsa, Mirgissa and Sai, Schneider on the most rewarding excavation of Abdallah Nirqi just north of Abu Simbel, Hintze on Musawwarat es Sufra (excellent overlays) and the new Polish excavations at Dongola, where the large church is revealing itself as in many ways similar in size, architecture and date to the cathedral at Q'asr Ibrim. Finally, the Kentucky University excavations at Kulubnarti in 1969 provide further much needed evidence for conditions in the transition period between Christian and Moslem Nubia. The final Christian phase on this site, as at Meinarti, Sunnarti, Q'asr Ibrim and elsewhere, was characterised by the heavily fortified watchtower. These towers together with what appear to be mountain refuges on Gebel Sahaba explored by the Scandanavian expedition (p. 219–240) point to the Beduin marauder as the decisive enemy of the Christian civilization.

The concluding article, (another finely illustrated contribution), by Bruce G. Trigger moves away from Christianity to problems of Nubian landsettlement. The sites of Toshka and Arminna provide type sites where settlement can be traced from Meroitic to late Christian times, and those who would see war and invasion as the agents of migration and dispersion of populations are reminded that flood, disease and drought can be equally powerful influences on human ecology. Trigger's criticisms, however, that the excavation programmes have not been problem-oriented (p. 347) and that archaeologists failed to explore the settlement patterns of major sites such as Faras and Q'asr Ibrim (p. 378) are not well-founded. At Faras the Polish team succeeded in the herculean task of disengaging the churches and their murals and have gone a long way towards establishing a demography of the earliest Christian population. More could hardly be asked in the time available. At Q'asr Ibrim the excavators were confronted by different problems. Standing 210 feet above the Nile in 1964 the site will be preserved even after the filling up of Lake Nasser. This is true also of Gebel Adda. The need therefore is for relatively slow and careful work undertaken over a period of years. The value of both sites as a means of checking results elsewhere will increase greatly in the future, and a settlement plan of much of the area under excavation will emerge automatically.

More to the point is the criticism made by Martin Krause that, "von dem reichen, in Q'asr Ibrim und Gebel Adda ausgegrabenem Quellenmaterial gibt es z. Z. leider nur kurze Hinweise" (p. 72). On whatever grounds, the lack of adequate interim reports on Q'asr Ibrim of the type published by Michalowski in *Kush* for Faras has been a serious hindrance to scholars. Almost every topic discussed in this publication except murals would have benefitted from further publication of the discoveries from that site. Unfortunate too, is the fact that Plumley's contribution in the work under review contains mistakes which affect the readers's interpretation of the history of the site. The mosque, for instance, represents the final phase of the occupation of the cathedral and was separated from the floor of the latter by an average of 1.50 m. of occupation earth which included at least three levels of domestic occupation (See Frend, *Akten*, p. 533–4). It would be unwise to date it as early as the 16th century and thereby indicate that the cathedral was almost at once converted by the Bosnians into a mosque (p. 130). Similarly, the statement

that until then there was no "intensive occupation of the fortress area" needs modification (p. 129). One of the main features of the site is the apparent alternation between wholly religious and mixed religious and secular settlement. The crowded Meroitic dwellings with their wall paintings on the north side of the church and the X-group houses on the south side provide evidence for the latter type, while from the 11th century Christian houses covered the whole area of the great forecourt of the Meroitic temple before these gave way probably in the 14th century to a watch-tower and magazines.

Nubian archaeology is a continuing saga. Like the Dead Sea Scrolls, the Nubian discoveries could hardly have been exploited so fully but for the foundations laid by the patient, piecemeal work of previous generations of scholars. Without Monneret de Villard, without Emery and Kirwan's excavation of the Royal Tombs at Q'stul and Ballana, and above all the work of the Sudan Antiquities Service up to 1956, the present generation of researchers would have lacked essential guides for their endeavours. The outlining of Nubian social structures, religion, language, church, pottery types had, however, become established by them and the vast international undertaking resulting in the exploration of scores of sites could build its results on sure foundations. This debt needs always to be acknowledged. Professor Dinkler's masterly publication, however, marks a new stage in the study of Christian Nubia. Its inspiration points the way forward to even greater discoveries in the future.

Glasgow

W. H. C. Frend

André-Jean Festugière: *Vie de Théodore de Sykéôn*. I: Texte grec; II: Traduction, Commentaire et Appendice (= *Subsidia Hagiographica*, No. 48). Brüssel (Société des Bollandistes) 1970. Bd. 1: XXXVI, 171 S., Bd. 2: 312 S., kart.

Nach der Ausgabe der *Vita Symeons des Styliten des Jüngeren* von P. van den Ven (Subs. hag. 32, I 1962, II 1970; vgl. Byz. Z. 56 [1963] 348–350 und 65 [1971] 90–92 liegt hier ein weiteres vormetaphrastisches Heiligenleben aus der 1. Hälfte des 7. Jh. in einer Ausgabe vor, die sich nach Anlage und Durchführung ebenfalls kaum übertreffen läßt. Auch für diese *Vita* gilt dasselbe, was schon zur *Stylitenvita* gesagt wurde, daß alle Vorarbeiten, die in BHG 1957, Nr. 1748 genannt werden, durch das vorliegende Werk so weit überholt werden, daß man praktisch von einer *editio princeps* reden muß.

Wollte man bisher das religiöse Klima dieser Zeit studieren, die sich, von den dogmatischen Streitigkeiten ermüdet, den Werken der praktischen Frömmigkeit zugewandt hatte, dann war man – nicht nur in Seminarübungen – auf H. Gelzers Ausgabe „*Leontios von Neapolis, Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*“, Freiburg-Leipzig 1893, angewiesen, die in ihrer Anlage (Einleitung, krit. Text, kommentierende Anmerkungen, Schriftstellen-, Namens- und Wörterverzeichnis, Grammatisches) bereits weitgehend dieselben Ansprüche zu erfüllen versuchte wie diese *Viten*, die darüber hinaus noch französische Übersetzungen bieten. Die *Vita* des heiligen Narren Symeon von demselben Leontios von Neapolis wurde erst in den letzten Jahren in einer vorzüglichen Ausgabe erschlossen: L. Rydén, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1963 und 1970.

Der dogmengeschichtlich interessierte Leser wird hier freilich wenig finden, was er ernst nehmen könnte, denn diese Zeit hat ähnlich wie die unsere auch die Dogmatik nicht mehr ganz ernst genommen. Was man jedoch unabhängig vom eigenen Standpunkt an diesen frühbyzantinischen Heiligenleben ernst nehmen muß, sind die vielfältigen Erkenntnisse, die sich daraus für die historische Geographie und Medizin und die Volkskunde dieser Zeit gewinnen lassen. Hier werden oft Orte, Wege, Krankheiten und andere Dinge erwähnt oder in Exkursen ausführlich beschrieben, die ein ernstzunehmender Autor schon damals übergang, weil sie ihm nicht „fein“ genug und außerdem seinen Zeitgenossen so gut vertraut waren, daß man davon nicht reden mochte. Solche Stellen zum Reden zu bringen und in größere Zusammen-

hänge einzuordnen, dazu bedurfte es schon der Erfahrung eines A.-J. Festugière, der sich lange Jahre ebenso mit Hermes Trismegistos und der antiken Astrologie beschäftigt hat wie mit dem orientalischen Mönchtum. Von diesen Arbeiten ist auch sein Kommentar mitbestimmt, der deutlich andere Akzente setzt als der Kommentar P. van den Vens zur Symeonsvita.

Zunächst galt es aber auch hier, Hss. zu kollationieren, um an den Text der Vita zu kommen, denn die bisherige Ausgabe von Th. Joannou (Venedig 1884), die nach dem Marc. 359 (s. X) gemacht worden war, erwies sich als so miserabel, daß H.-D. Saffrey alles neu kollationieren mußte, und Festugière dazu ironisch versichert: *je puis certifier qu'on lit ici, pour la première fois, ce que donne réellement le Marciannus*. – Außerdem waren noch der Patm. 254 (s. XI) und der unvollständige aber hochwichtige Cod. Athen. B. N. 1014 (s. XI) zu vergleichen, der dort, wo er vorhanden ist, den beiden zuerst genannten Hss. selbständig gegenüber steht.

Von dem vielfältigen Inhalt der Vita kann hier nur eine Skizze gegeben werden: Theodoros von Sykeon, einer Poststation in NW-Kleinasien, am Zusammenfluß von Siberis und Sangarios, in der Nähe von Anastasiupolis und Juliopolis, wurde um das Jahr 530 geboren. Seine Mutter war, wie im 3. Kap. unbefangen erzählt wird, eine junge Hure, die in einer Herberge Dienst tat und von einem kaiserlichen Boten, der hier übernachtete, geschwängert wurde. Sogleich nach der Empfängnis sah die Mutter im Traum einen ungeheuren strahlenden Stern, der vom Himmel in ihren Schoß niederstieg. Als sie ihren Traum am Morgen ihrem vornehmen Bettgenossen erzählte, tröstete sie dieser, sie solle wohl auf sich achthaben, es könnte sein, daß Gott ihr einen Sohn schenken würde, der zum Bischof berufen sei.

Daß diese Auskunft, die uns recht zynisch vorkommt, ganz aufrichtig gemeint gewesen sein kann, illustriert F. mit einem persönlichen Erlebnis: Vor vielen Jahren habe ihn der Vater eines korsischen Jungen besucht, der Dominikaner werden wollte. Der Vater aber wollte seinen Sohn lieber als Weltpriester sehen, denn „verstehten Sie, er könnte ja Bischof von Ajaccio werden“.

Damit ist sogleich ein wesentlicher Zug dieses geistreichen Kommentars getroffen, der dem Text immer mit Distanz gegenübersteht und vor allem die hagiographischen Topoi (*les lieux communs littéraires et certains traits habituels dans la vie*) mit ähnlichen Wendungen aus der klassischen und der christlichen Literatur belegt. Nur diese überlegene Nüchternheit, nicht aber salbadernde Gutgläubigkeit, läßt das historisch Belangvolle und die spezifischen Eigentümlichkeiten erkennen, die in dieser Heiligenvita enthalten sind.

Die frühen Jahre des jungen Heiligen verlaufen dann auch nicht so glatt, daß man seine Zukunft ohne weiteres erraten könnte. F. bemerkt denn auch zum 7. Kap.: *Les libertés que prennent ces saints enfants sont étonnantes*. – Bald aber bereitet sich Theodoros auf seine großen Bußübungen vor; vom Teufel versucht, aber immer unter dem Schutz des hl. Georg, findet er Zugang zum Psalter, dem Mönchsgebet. Er schließt sich am Oratorium des hl. Georg ein (wieder ein merkwürdiger Zug: Theodoros trägt Schmuck! F. bemerkt dazu: *On pourrait s'étonner que le fils d'un aubergiste, dans un pauvre village de Galatie, à douze ans, porte journellement tant de bijoux*), wird krank und erhält Macht wider die Dämonen. Sein heiliger Lebenswandel wird in der Umgebung bekannt, Schwester und Großmutter nehmen den Schleier, er selber bricht zu seiner ersten Reise nach Jerusalem auf. Er schließt sich unter freiem Himmel in einen eisernen Käfig ein, mit Ketten an Händen und Füßen, und bleibt darin in der Kälte des Winters. Es folgen eine Reihe von Wundern und Krankenheilungen. Dann erstet der Bau des Klosters und der Kirche. Es folgen weitere Wundertaten und Berichte von seinen Schülern. Der künftige Kaiser Maurikios (582–602) besucht sein Kloster. Theodoros erbaut unter Wundertaten die Georgskirche, wird Bischof von Anastasiupolis und zieht ein drittes Mal nach Jerusalem. Wieder zurückgekehrt, vollbringt er neue Wundertaten. Von einem Eremiten dazu bewogen, verzichtet er auf seine bischöfliche Würde. Kaiser Maurikios und der Patriarch laden ihn nach Konstantinopel ein, wo er wieder eine Reihe von Wundertaten vollbringt. Dasselbe geschieht nach seiner Rückkehr nach Galatien und auf einer Pilgerfahrt nach Sozopolis, sodann in seinem Kloster unter

Kaiser Phokas (602–610). Wiederum reist er nach Konstantinopel und erhält eine Audienz beim Kaiser. Der Patriarch Thomas I. (607–610) stirbt, auf ihn folgt Sergios I. (610–638), der später als Monothelet angeklagt wird. Theodoros ermuntert Sergios, der wegen seiner Jugend zögert, diese Würde anzunehmen. Zurückgekehrt in sein Kloster, vollbringt Theodoros weitere Wundertaten. Auf seiner dritten Reise nach Konstantinopel begegnet er auch Herakleios (610–641), dem dritten Kaiser, der dem berühmten Wundertäter seine Verehrung schenkt und der ihn dann noch kurz vor seinem Tode besucht. Im dritten Jahre des Herakleios (613) stirbt der Hochbetagte.

Alles, was uns an diesem Leben merkwürdig und fremdartig erscheint, hat F. einer Analyse unterzogen, die nichts unterschlägt (I S. V–XXIV und II S. 168–268). Die Liste der griechischen Worte (II 269–278) und der französischen Termini im Kommentar (II 278–282) zeigt den wissenschaftlichen Ernst dieser Untersuchung, die auch in sprachlicher Hinsicht manches Neue verzeichnet, sich aber auf keine tiefenpsychologischen Analysen einläßt. Besonders interessant für die Volkssprache der Zeit sind sodann die beiden Kurzrezensionen der Vita (BHG 1749 b und c), die in einem Anhang wiedergegeben werden (II 283–312). Eine Liste von 43 Worten, die in dieser Vita erstmals zu belegen sind, beschließt das Werk (II 314), für das man seinem Verfasser nur danken kann.

Lengfeld bei Würzburg

R. Riedinger

Mittelalter

Percy Ernst Schramm: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters, Band 4: Beiträge zur allgemeinen Geschichte. 4. Teil, 2 [durchpaginierte] Hälften. Stuttgart (Anton Hiersemann) 1970 und 1971. 764 S., davon 32 Abb. u. 22 S. Register, geb. DM 170.–.

Im Unterschied zur chronologischen Gliederung der bisherigen Sammelbände des berühmten Autors (vgl. diese Zs. 81, 1970, S. 398–405; 82, 1971, S. 105–08; 83, 1972, S. 398 ff.), vereinigt der vorliegende Teil unter sachlichen Gesichtspunkten historische Längsschnitte über „Rom und Kaiser, geistliche und weltliche Gewalt, das Reformpapsttum, zur Geschichte von Nord- und Westeuropa“ bzw. „zur Geschichte von Süd-, Südost- und Osteuropa [und] zusammenfassende Betrachtungen“ (so die Untertitel der jeweiligen Hälften). In der Reihenfolge dieser Themen gelangten folgende Aufsätze zum Abdruck: S. 57–102 mit Literaturnachträgen S. 103–06 „Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte“ (erstmalig 1947), und zwar unter präzisierender Erweiterung des ursprünglichen Titels durch den thematischen Zusatz „*imitatio imperii* und *imitatio sacerdotii*“ sowie mit eingearbeiteten Berichtigungen; S. 107–112 „Zur Geschichte der päpstlichen Tiara“ (1935, erweitert); S. 123–40 „Das Alte und das Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters“ (1963); S. 208–14 „Nordeuropa im Lichte der Staatssymbolik“ (1969, gekürzt); S. 244–48 „Reflexions sur le couronnement anglais“ (1937, gekürzt und ins Deutsche übersetzt); S. 251–57 „Ein bisher unbeachtetes Bildnis der Kaiserin Mathilde“ (1966); S. 318–37 „Spanien. Bastion Europas – Brücke nach Afrika und Amerika . . . von 711 bis zum 16. Jahrhundert“ (1953); S. 338–42 „Das Königtum in Kastilien-León, Navarra und Aragón bis zum Siglo de Oro“ (1954, gekürzt); S. 352–71 „Die Krönung im Aragonesischen Königreich“ (1936); S. 378–83 Teile aus „Das kastilische Königtum und Kaisertum während der Reconquista“ (1950); S. 383–419 „Das kastilische Königtum in der Zeit Alfonsos des Weisen 1252–84“ (1952, erweitert); S. 474–82 „Zu den ungarischen Herrschaftszeichen. Ein Referat über neuere Forschungen“ (1970); S. 485–502 „Deutschland und der Osten. Ein Rückblick nach dem 2. Weltkrieg“ (1957, gekürzt und ergänzt); S. 517–39 „Böhmen und das Regnum. Die Verleihung der Königswürde an die

Herzöge von Böhmen 1085/86, 1158, 1198/1203“ (1968, mit Literaturnachtrag); S. 545–69 „Polen in der Geschichte Europas 950–1950“ (1958, erweitert); S. 597–605 „Skizze der Geschichte Polens im Lichte der Herrschaftszeichen“ (1968); S. 613 ff. „Der russische Reichsapfel – ein Nachtrag“ (1963) und S. 665–77 „Die Erforschung der mittelalterlichen ‚Symbole‘. Wege und Methoden“ (1938, überarbeitet). Hinzu treten einschlägige Buchbesprechungen und, wo diese nicht im Wortlaut aufgenommen worden sind, Nachweise ihrer Druckorte in thematisch geordneten Rezensionenlisten, z. B. S. 177 ff. Schramms Auseinandersetzung mit dem Papa-Aufsatz von Pierre de Labriolle aus dem Jahre 1928 (1930) oder S. 652–57 die Besprechungsliste „Über Zusammenfassungen und Werke zur Geschichte einzelner Perioden des Mittelalters“. Dankbar begrüßt man die Wiedergabe mehrerer Partien aus dem nicht wieder nachgedruckten 2. Band von Schramms *Renovatio*-Monographie (1929), so S. 19 ff. über den Traktat *De coloribus et artibus Romanorum* des sog. Heraclius aus dem 12. Jahrhundert, S. 22–33 über „Die römische Literatur zur Topographie und Geschichte des alten Rom im XI. und XII. Jahrhundert“, S. 34–42 über „Spätere Spuren der ‚Graphia‘ . . . – die ‚Federkrone‘ – Cola di Rienzo“ und S. 143–68 über „Die beiden Fragmente *De sancta Romana ecclesia* des Kardinals Humbert von Silva Candida (um 1053)“ mit späteren Äußerungen Anton Michels S. 168 ff.

Der Autor hat an seinen älteren Veröffentlichungen weitergearbeitet, so daß sie in der vorliegenden Form als der Fassung letzter Hand benutzt werden müssen. Zur Abrundung seiner Darlegungen über die verschiedenen Themenbereiche hat Schramm nun aber auch Partien aus seinen bekannten Büchern über den König von Frankreich (1939), über „Herrschaftszeichen und Staatssymbolik“ (3, 1956) und über „Sphaira – Globus – Reichsapfel“ (1958) eingeschaltet, so daß bei deren Heranziehung jetzt ebenfalls die maßgebende Fassung aus dem vorliegenden Sammelband zu berücksichtigen ist.¹ Nicht zuletzt wird eine stattliche Zahl kurzer Erstveröffentlichungen das Interesse beanspruchen. Zum Themenkreis „Geistliche und weltliche Gewalt“ teilt der Autor S. 113–22 erste Ergebnisse von der Bergung des Papstthrons im November 1968 mit und spannt S. 189 ff. den Bogen bis zum „Ende der *imitatio imperii* unter Papst Paul VI.“ in den Jahren 1964/65. In die geographisch-nationalen Teile des Sammelbandes sind S. 223–44 und S. 288–305 Längsschnitte durch die englische bzw. französische Geschichte sowie S. 443–50 ein Vortrag über „Kaiser Friedrichs II. Herrschaftszeichen“ eingegangen, die als Zusammenfassung eigener Forschungen und deren Einordnung in größere Zusammenhänge willkommen sind.

Hier muß der Leser auf der Hut sein, wie folgende Stichproben ergeben: Dem „uralten“ irischen Kleinkönigtum wird S. 224 „das Oberkönigtum, das die verschiedenen Stämme zusammenschloß, [als] erst in geschichtlicher Zeit zustande gekommen“ gegenübergestellt. In den alten irischen Gesetzen stehen dem Stammes-

¹ Folgende Teile von Schramms Monographien sind durch Partien in Bd. 4 von „Kaiser, Könige und Päpste“ ersetzt:

- a) Der König von Frankreich (1939, 21960) S. 215 ff. = Kaiser 4 I (1970) S. 312–15; ebd. S. 284–87 auch Literaturnachträge zum Gesamtwerk.
- b) Herrschaftszeichen und Staatssymbolik 3 (= Schriften der MG. 13 III, 1956) S. 713–22 = Kaiser 4 I S. 180–86 zur *imitatio imperii* in der Zeit des Reformpapsttums; S. 928–37 = Kaiser 4 I S. 270–83 über Throne in England und Schottland; S. 727–30 u. 937 f. = Kaiser 4 I S. 342–51 über den Thron in Spanien; S. 939–62 = Kaiser 4 II (1971) S. 570–93 über das polnische Königtum; S. 1064–90 = Kaiser 4 II S. 682–701, 718 ff. u. 721–26 über Grundbegriffe, „die Nationen und Europa“ sowie „Antikes, Christliches [und] Germanisches [im] Abendland“.
- c) Sphaira – Globus – Reichsapfel (1958) S. 131–39 = Kaiser 4 II S. 503–15 über „Die Rolle des Reichsapfels in den Reichen des Südostens und des Ostens“; S. 139–42 = Kaiser 4 II S. 606–13 über den russischen Reichsapfel; S. 176–85 = Kaiser 4 II S. 706–17 über „Nachleben der Antike“ in Mittelalter und Neuzeit.

könig als *rí (tuaithe)* aber mit dem *ruiri* (= höherer König) und dem *rí ruirech* (= König der höheren Könige) zwei Arten von „Oberkönigen“ gegenüber, die sich ihrer „Unterkönige“ in persönlichen Treueverhältnissen versicherten, ohne rechtlich in deren Herrschaftsphären hineinzuregieren; vom umstrittenen Hochkönigtum in Irland schweigt Schramm ganz; vgl. zuletzt D. A. Binchy, Celtic and Anglo-Saxon Kingship (Oxford 1970) S. 31 f., 44 u. ö. Solche Details sind deshalb von Belang, weil Schramm die Bedeutungslosigkeit des keltischen Königtums in Irland für England betont, in Wales und England aber seit Vortigern bzw. den 7 angelsächsischen Hegemonen aus Bedas anglicher Kirchengeschichte II 5 ebenfalls oberkönigliche Strukturen zu fassen sind. – Ob „das Christentum . . . in Irland bereits im 5. Jahrhundert Fuß gefaßt“ hat (so Schramm) oder nicht doch in frühere Zeit zurückweist, bleibt auf Grund sprachgeschichtlicher Überlegungen zumindest offen. – Englands Anschluß an die „festländische Staatengemeinschaft, nicht Nordeuropa“, dürfte bereits seit Eduard dem Bekenner gesichert gewesen sein – man denke auch an die Friedensbedingungen für die überlebenden normannischen Führer nach Harolds Sieg bei Stamfordbridge 1066 – und nicht erst als Folge der Schlacht von Hastings angesprochen werden (so jedoch Schramm S. 230). – Daß der englische „Freibrief des Jahres 1100 entschied, daß zum Recht Edwards des Bekenners, des letzten Angelsachsenkönigs, zurückgekehrt werden solle“ (so S. 234 f.), läßt unberücksichtigt, daß König Heinrich I. zum „angelsächsischen“ Recht nur *cum illis emendationibus, quibus pater meus eam emendavit consilio baronum suorum*, zurückkehrte. – König Heinrich II. von England war nicht „der erste Plantagenet“ (so S. 237, vgl. S. 235), sondern „der erste Plantagenet auf dem englischen Thron“ – die *planta genista* war schon von Heinrichs Vater Graf Gottfried V. von Anjou als Helmzier getragen worden. – S. 295 zählt die Gabe, durch Handauflegen Skrofeln zu heilen, zu den „drei Überzeugungen, die sich in dieser Zeit mit dem französischen Königtum – und zwar nur mit diesem – verknüpft haben“; doch kurz zuvor wurde mit Recht herausgestellt, daß die Engländer seit ca. 1125 eine ähnliche Heilkraft auch für ihren Herrscher beanspruchten und sogar Listen mit maximal 1736 Geheilten im Jahr erhalten sind (S. 233, vgl. S. 644). – England habe nach der Eroberung Irlands und der Personalunion mit Schottland „1707 aus der Dreieinheit die neue Einheit ‚Großbritannien‘ [ge]formt: die Grundlage des Britischen Empire“ (S. 223); doch 1707 kam es lediglich zur Vereinigung des englischen Parlaments mit dem schottischen, während der Unionsplan mit dem irischen Parlament, das schon 1297 zusammengetreten war, 1800/01 unter Pitt d. J. verwirklicht wurde und somit erst mit dem 19. Jahrhundert das „Vereinigte Königreich von Großbritannien und Irland“ in Realunion ins Leben trat. – Der Wall, den König Offa II. (757–96) zum Schutze Merciens aufwerfen ließ, „verdient unser Interesse, da er kurz darauf in Karls des Großen *Limes Saxoniae* eine Entsprechung gefunden hat . . . Für Karl kann ‚Offa’s Dyke‘ [allerdings] nur die Funktion gehabt haben, daß sie [!] ihm bewies, ein solches Riesenwerk sei durchführbar“ (S. 261); doch der *Limes Saxoniae* dürfte in der Karlszeit gar kein Schutzwall gewesen sein, da zugehörige Befestigungsanlagen erst seit ungefähr der Mitte des 9. Jahrhunderts nachgewiesen sind. Dem entspricht auch die friedliche Aushandlung des Grenzverlaufs mit den Abo-driten.

Genug der Detailfragen!² Gerade die Spannweite des Historikers „im weitesten Sinne“ Percy Ernst Schramm wird deutlich S. 483 ff. an dem Auszug aus seiner ungedruckten Antrittsvorlesung von 1924 über „Die 1919 geschaffene Lage [im Osten]“, S. 593–96 an dem Forschungsbericht über „Die Kronen in Krakau und Plock“, S. 644 ff. an Ausführungen zum Kontinuitätsproblem, S. 678–81 an Über-

² An Versehen muß vermerkt werden auf S. 411 „Sein Ende“ (statt „Sein Euch“) – S. 454 Z. 5 „den Kaiser“; Z. 9 „Michael Scotus“ – S. 469 Z. 24 ff. unverstündlich – S. 614 Z. 10 „Abb. 27“; Z. 12 „Abb. 28“ – S. 618 Z. 2 „seit 711“ – S. 623 „847–55“ – S. 642 „*repoplació(n)*“ (statt „*Repopulación*“) – S. 660 Z. 6 „sowie die in“ (statt „sowie der“) – S. 679 „+ 636“.

legungen zur „Rolle der Allegorese im Mittelalter“, S. 702–05 an der Warnung vor „Einfluß“ als irreführender Metapher und besonders S. 616–31 an der Darlegung der Grundkonzeption des Autors in einer „Skizze des Geschichtsverlaufs von 800–1600“ unter dem Titel „Blick zurück, Blick voraus“.

Vor der Fülle des Gebotenen verstummt die Kritik, zumal der Autor inmitten unermüdlicher Tätigkeit am 12. November 1970 für immer die Feder aus der Hand gelegt hat. Der Überblick über die weitere Planung der Sammelbände und über nicht in sie Aufgenommenes „zur Orientierung des Lesers“ (S. 727–33) und der einleitende Hinweis auf den fortgeschrittenen Stand der Vorbereitung jener noch ausstehenden Teile (S. 7) lassen hoffen, daß Schramms wissenschaftliches Vermächtnis noch abgerundet werden kann. Der Autor hat das Verdienst, mit „Herrschaftszeichen und Staatssymbolik“ eine längst bekannte Gattung historischer Zeugnisse neu erschlossen zu haben; er hat die Ideengeschichte des Königtums und damit des mittelalterlichen Staates an Realien orientiert und stets erneut den Blick über die Fachgrenzen hinaus gerichtet. Ist „Mittelalterforschung“ heute ein Gebiet für Historiker und Theologen, Kunst- und Literaturgeschichtler, Volkskundler und Archäologen in gleicher Weise, so hat die integrierende Arbeitsweise von Percy Ernst Schramm hierfür bedeutende Schrittmacherdienste geleistet. Von der Analyse von Texten des Graphia-Kreises gelangte er über die Ordines-Forschung zur Auswertung von Realien und Denkmalen der abendländischen Herrscher; denn in den geistlichen und weltlichen Fürsten und ihrem Denken suchte und fand er das Agens der mittelalterlichen Geschichte. Bewundernswert bleibt, wie er das Einzelzeugnis in größere Zusammenhänge einzubinden wußte und wie er auch dort, wo er im Detail irrte, die Gesamt Tendenzen überzeugend darlegte. In diesem Rahmen sei der vorliegende Doppelband warm empfohlen.

Marburg a. d. Lahn

Kurt-Ulrich Jäschke

Odo Lang OSB: *Das Commune-Sanctorum in den Missale Handschriften und vortridentinischen Drucken der Stiftsbibliothek Einsiedeln. Ein Beitrag zur Geschichte des Commune Sanctorum. Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens 20. Ergänzungsband. Ottobeuren (Winifried-Werk Augsburg) 1970. XVII, 145 S.*

Dieses aus einer Dissertation am Anselmianum in Rom hervorgegangene Buch bietet 1. eine Geschichte des Einsiedler Skriptoriums (8–15) und der Stellung der Abtei Einsiedeln in der Liturgiegeschichte (78–82), 2. eine detaillierte Übersicht über die *Communia Sanctorum* enthaltenden 7 Hss aus dem 10.–12. Jhdt., 6 Hss aus dem 15. und 16. Jhdt. und 12 Erstdrucke nichttrömischer (Ainay, Basel, Franziskaner, Hagenau, Konstanz, Paris, Strassburg) Tradition in der Bibliothek von Einsiedeln (15–36, 53–75, tabellarische Übersicht 121–145) als Grundlage einer Darlegung der Entfaltung des *Commune Sanctorum* (37–49) mit Exkursen über das *Missale* von Chur 1589 (49–53) und über das *Commune Sanctorum* in Italien und Frankreich nach 10 Hss Vat. barb. lat. (75–78), und 3. eine „liturgisch-theologische Synthese“ (82–94). Im Anhang (98–120) findet man Verzeichnisse der 1. Orationenanfänge, 2. Schriftperikopen, 3. Meßgesänge, 4. Personen, Ort und Sachen, 5. Autoren. Indem somit einerseits von einer begrenzten aber exemplarischen, übersehbaren und zuverlässig durchforschbaren Grundlage zum Allgemeinen, andererseits von der Geschichte zur Gegenwart fortgeschritten wird, ist diese Arbeit heute schon methodisch vorbildlich. Es werden an einem scheinbar untergeordneten Teilgebiet Grundcharaktere der Liturgie, die geistige Breite und Tiefe, die Lebendigkeit der langen Überlieferung und die Ausrichtung des Einzelnen auf das Ganze, verdeutlicht.

Wenn sich Rez. erlaubt, aus seinen Arbeitsgebieten einiges hinzuzufügen, so geschieht dies um zu illustrieren, in wievieler Hinsicht dieses Werk anregt. 1. Im Unterschied zum Individualproprium steht das *Commune* naturgemäß nicht in einer historischen (anniversaristischen oder annalistischen), sondern in einer devotionalen Zeitordnung. Neben- und weithin Durcheinander von *Communia* und *Propria* und

der ihnen entsprechenden Zeitordnungen gehören zu den Zügen, durch die sich die Liturgie über Begrenzungen in Zeit und Raum erhebt. 2. Die Herausarbeitung durch die Communia bedachter Gruppen ist eine wichtige Vorstufe moderner Typenlehren (etwa E. Sprangers) gewesen. Die von L. mit dem Gegenstand angemessener Zartheit aber sachlicher Bestimmtheit vorgetragene Gegenwartsproblematik – etwa hinsichtlich der Stellung der Laien und der Frauen – spiegelt heute in ganz anderem Bereich Vieldiskutiertes wider. 3. In der Entwicklung der devotionalen und gruppenmäßigen Betrachtung großer Menschen hat (dies zu S. 39 ff.) die altirische Liturgie entscheidende Beiträge geleistet. Insbesondere das *Stowe Missale* führt als einzigen „Propriumtext“ eine *Misa apostolorum et martirum et sanctorum et sanctatarum virginum* auf. Der Epilog zu *Félire Oengusso* und die Jesuslitanei *Atooch frit* gliedern die Schar der Heiligen gruppenmäßig (hier auch erstmalig regional oder gar national) in sonst kaum erreichter Detailliertheit auf. 4. Zu dem Exkurs über Chur (s. o.) wäre die Parallelentwicklung im Bistum Basel unter Blarer von Wartensee zu vergleichen als Reaktion auf die Beurteilung des Gegenstandes durch die Reformation. 5. Insbesondere das jüngste Commune, das 1942 von Pius XII. eingeführte der Päpste (S. 49) wäre in Verbindung etwa mit der martyrologischen Tradition zu würdigen als gerade in seiner Umstrittenheit aktuelle Entfaltung eines Typenbildes.

Basel

John Hennig

The Manual from Notmark. Gl. kgl. Saml. 3453, 8° edited by Knud Ottosen. Institut for dansk Kirkehistorie Copenhagen (= Bibliotheca Liturgica Danica. Series Latina, Vol. 1). Kopenhagen (G. E. C. Gad) 1970. 124 S., 5 Abb., geb. Dkr. 27.

In der mit diesem Band eröffneten Serie sollen alle liturgischen Texte Dänemarks, und zwar in der *Series latina* die mittelalterlichen, in der *Series Danica* die nachreformatorischen zur Veröffentlichung gelangen. Der zu erfassende Bestand an Texten ist übersehbar. Das Unternehmen ist von vornherein ökumenisch angelegt. Es ist hochwillkommen, daß somit für unsere Kenntnis der Liturgiegeschichte in Skandinavien sichere Grundlagen geschaffen werden. Anlässlich eines Besuches auf der Insel Als nahm 1669 König Friedrich III. aus dem dortigen Dörflein Notmark aus dem der Krone verfallenen Kirchengut u. a. ein „in mönchischer Schrift geschriebenes lateinisches Altarbuch“ mit, das sich seitdem in der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen befindet. Es enthält *Benedicchio salis et aquae* (33), *Benedicchio ville* (45, 55: *annuatim*), *Ordo ad cathecuminum faciendum* (60), *Benedicchio annuli ad coniungendam sponsam viro suo* (69), *Benedicchio thalami* (75), *Visitatio infirmorum* (76), *Benedicciones panis, carniurn, lardi, casei et butiri und ovorum* (84), die Segnungen der Osternachtsfeier (86), Allerheiligenlitanei (ohne Lokalbezüge), *Comendatio Animae* (97), Segnung der Kerzen an Lichtmess (109) und der Palmen (113). Gründliche Untersuchung durch O. ergibt, daß eine Eigenart in der Brautmesse (im Bezug auf zum zweiten Male Heiratende) dem Manuale mit dem Missale von Odense gemeinsam ist. Ferner wird das Manuale mit der 1486 gedruckten Lübecker Agende zu vergleichen sein. (Brit. Mus. I. A. 9983); ihr soll der nächste Band der Serie gewidmet werden. Das Manuale repräsentiert die liturgische Tradition der Diözese Odense vor der um 1480 erfolgten Reform. Mit Recht sagt O. (28) im Anschluß an C. Vogel, daß „ein mittelalterlicher liturgischer Text authentisch ist, wenn sich erweisen läßt, daß er liturgisch gebraucht worden ist“ und daher eine kritische Ausgabe auf diesem Gebiet völlig textgetreu zu sein hat. Indem O. dem Inhalt des Werkes nichts hinzufügt als ein Verzeichnis der Anfangsworte der Textstücke, läßt er die Liturgieforschung ein, die Stellung dieser Texte in der Tradition zu erforschen. Der interessanteste Text ist dabei die *Benedicchio ville*, die, wie O. wohl mit Recht vermutet, die Notlage der Pestzeit widerspiegelt. Zu diesem Text wäre z. B. zu sagen, daß die erste Oratio die alte Karfreitagsfürbitte *pro necessitatibus fidelium* ist und daß die weiteren Gebete und die Präfation mit der *Benedicchio Novae Crucis* im *Pontificale* und *Rituale Romanum* zu vergleichen wären,

wobei sich ergibt, daß die Eigenwörter *cruculas* (46 Anm. 1) und *calipes* (47 Anm. 5) sowie das auch im *Pontificale* m. W. sonst nicht vorkommende *fultura* (47, Anm. 3) im Manuale verschrieben wurden, daß zu O.s Vorschlag, statt *sceleratis* (47, Anm. 2) *sceleratum* zu lesen, darauf hinzuweisen ist, daß es im *Pontificale scelestis* heißt, und daß für *inclmantisque* (47, Anm. 4) kaum *inclmantisque* sondern – wie in der Segnung der Kreuzwegstationen – *inclmantisque* zu lesen ist.

Basel

John Hennig

Four Latin Lives of St. Patrick. Colgan's Vita Secunda, Quarta, Tertia, and Quinta. Edited, with introduction, notes, and indices, by L. Bieler (= *Scriptores Latini Hiberniae* viii). Dublin (The Dublin Institute for Advanced Studies) 1971. XI, 266 S.

Vor 32 Jahren legte B. in seinen *Codices Patriciani Latini* (ergänzt in *Analecta Bollandiana* lxxiii, 1945) die Schichten der literarischen Überlieferung des hl. Patrick von den eigenen Schriften des Hl. bis zu den (bis in die Gegenwart gelesenen) Brevierlesungen für dessen Fest dar (hinzuzufügen wäre die Auswirkung auf die Vernakularliteratur, insbes. J. Certanis *Il Mosè dell'Ibernia* (Bologna 1686, deutsch Passau 1722)). Die vorliegende Ausgabe der nach John Colgans *Trias Thaumaturga* (Löwen 1647), einem Bruchstück des bis heute nicht durchgeführten Plans von *Acta Sanctorum Hiberniae*, als *Vitae* II, IV, III und V bezeichneten Tertiärtexte (sowie Probus' *Vita B. Patricii*) ist eine Vorarbeit zu der von B. geplanten Ausgabe der beiden wichtigsten Sekundärtexte, Tirechán und Muirchú (beide vor 700), die den Tertiärtexten als Quellen gedient haben (hier S. 33 f.). Die Vita III ist von besonderem Interesse; sie war im Mittelalter sehr beliebt und wird in ihrer festländischen Rezension repräsentiert durch die von Colgan benutzte, aus dem Benediktinerkloster Biburg über das Jesuitenhaus in Ingolstadt in die Münchener Universitätsbibliothek gelangte und dort erst durch B. Bischoff wiederentdeckte Hs. sowie eine Reihe anderer im deutschen Sprachbereich befindlicher Hss. einschließlich der verschiedenen Hss. des *Magnum Legendarium Austriacum* (14–18, 115, 233; Übersicht über eine Sammlung irischer Heiligenviten im süddeutschen Raum), ein interessantes Zeugnis für die Breite und Tiefe der Aneignung irischer Hagiographie im deutschen Mittelalter. (Es wäre in Zusammenhang zu sehen mit den Mitteilungen über zeitgenössische irische Kirchengeschichte in den Annalen von Klosterneuburg und von Melk im 12. Jahrhundert, insbes. in der Verquickung irischer und deutscher Kirchengeschichte in der Legende der hl. Erhard und Albert von Regensburg bzw. Cashel. Da eine weitere Darlegung zu der genannten Sammlung irischer Heiligenviten außerhalb dieser Ausgabe patrizianischer Texte lag, sei vor dem – verbreiteten – Mißverständnis des Ausdrucks *Lives of Irish saints, or saints with Irish links* (233) gewarnt: Die 23 von B. genannten Heiligen repräsentieren mindestens sieben nach Alter, Historizität und, wenn man so sagen darf, Hibernizität verschiedene Stufen der Überlieferung und damit festländischer Irlandkunde). S. 121–189 wird neben der festländischen Rezension der Vita III die nicht-festländische mit Lesartenapparat wiedergegeben (Differenzen in Schrägdruck), S. 116 f. eine Übersicht über Zeugnisse der Vita III außerhalb der Haupttexte (auf dem Festlande die *Legendaria* in Cgm. 2928 (s. S. 21), *Magnum Austriacum* (s. o.) und Hermann Greven (vor 1477, in Berlin Staatsbibl. Theol. fol. 706, s. S. 24 f.), S. 246 f. eine Übersicht über die Abschnitte der Vita III nach Colgan in den verschiedenen Hss. (deutsche: Rein ms. 51; München Univ.-Bibl. 2^o 312 und Staatsbibl. Clm. 19164; Trier Seminar 141; *Legendarium Austriacum* und Cgm. 2928). Aus den hervorragenden Anmerkungen zum Text der Vita III (222–225) sei hier nur erwähnt, daß die hibernolateinische Schreibweise *Terrenus* für *Tyrrehaus* (die Klosterneuburger Version des *Legendarium Austriacum* hat hier: *tureni*) in zwei nichtfestländischen Hss. (Oxf. Bodl. 285 und Cambr. Univ. Ff i. 27) ein Hinweis auf den Archetypus der Vita III (26) ist. Zu dem Index biblischer und patristischer Stellen (248 f.): In der Vita III werden nur Eccl. 25:4 und 42:2, Matth. 16:19, 18:18 und (zweimal) 25:23 sowie Joh. 6:21 zitiert und keiner der neun patristi-

schen Texte. In den Registern III und V wünschte man Unterteilung nach Sachen und Personen. Unschätzbar ist der *Index Latinitatis* (257–264) unterteilt nach *voces notabiles* und *res grammaticae* (vgl. auch die Bemerkungen zu den Schreibweisen in der Vita III S. 35–39). Die Erwähnungen der Hss. sind so verstreut, daß ein Index dazu erwünscht wäre. – Für das Studium der irischen Kirchengeschichte – nicht nur der frühesten – insbesondere natürlich der Tradition des hl. Patrick und für das Studium des Hibernolateinischen ist diese minutiöse und zuverlässige Ausgabe unentbehrlich.

Basel

John Hennig

J. A. Watt: *The Church and the two nations in mediaeval Ireland* (= Cambridge Studies in mediaeval life and thought, III. Serie, Bd. 3). Cambridge (University Press) 1970. XVI, 251 S., geb. £ 4.25.

Das Verhältnis der irischen zur englischen Nation ist das Thema der Geschichte Irlands seit der Normanneninvasion gewesen. W. behandelt gründlichst die Geschichte der äußeren Organisation der Kirche in Irland von der Synode von Rathbrasil (1111) bis zum Statut von Kilkenny (1366), ein Gegenstand, der in E. Curtis' *History of mediaeval Ireland* (1923 u. 1938) kaum berührt wurde (und dessen Bedeutung Curtis, wie ich aus seinem, in meinem Besitz befindlichen Handexemplar erschen zu können glaube, auch später nicht aufging). W. hat schon Aufsätze zu verschiedenen Teilaspekten vorgelegt, insbesondere einen über die Hadrian IV zugeschriebene Bulle *Laudabiliter*, die dem englischen König die Oberhoheit über Irland gab, und konnte sich auch auf die zahlreichen Aufsätze von A. Gwynn zu der behandelten Periode der irischen Kirchengeschichte stützen. Die drei Grundfragen, um die es ging, waren die Etablierung der diözesanen, im Gegensatz zu der monastischen Struktur, die Besetzung der hierarchischen Positionen (Einfluß der Krone, des Justizars, der Kapitel) und eben das Verhältnis der „zwei Nationen“, für das zudem die Orden eine wichtige Rolle spielten (Zisterzienser 24 f. u. Kapitel 4, andere Orden 176 ff.).

Über die lokalhistorischen Details hinaus ist das Grundthema von Interesse als extremes Beispiel der Auseinandersetzung zwischen politischen und religiösen Bestrebungen in einem fest umgrenzten Raum außerhalb des Reichs. In Irland zeigte sich nationales Selbstbewußtsein erstmalig in der Kirche: Den Heiligen „der übrigen Welt“ (so z. B. die Vorrede zu dem von W. nicht erwähnten *Féire húi Gormáin* um 1170) wurden bereits im *Stowe Missale*, vor allem aber im *Martyrologium von Tallaght* etwa gleich viele irische Heilige als geschlossene Gruppe gegenübergestellt. Das Verhältnis zum Ausländer stellte sich hier auch im kirchlichen Bereich anders als anderwärts.

W. gründet seine Darstellung ausschließlich in offiziellen Dokumenten, die daher von ihm nicht herangezogenen Anmerkungen in den spätmittelalterlichen Handschriften des *Féire Oengusso* (Henry Bradshaw Soc. XXIX) bewahren nicht nur Kenntnis der altirischen Kirche auf, sondern, eher noch wichtiger, spätere Reflexionen darüber. Wenn W. sagt: *the erenagh or abbot, that figure of unique importance in the unreformed constitution of the Church* (12), so ist zu bemerken, daß *erenagh* nicht mit *abbot* gleichzusetzen ist und die ganze Irland eigene Terminologie der äußeren Kirchenorganisation vor allem im Hinblick auf ihre Überlieferung während der von W. behandelten Epoche (etwa in den Anmerkungen zu *Féire Oengusso*, a.a.O., 96 und 146) zu betrachten wäre. Die Anhänglichkeit an die zerstörte Tradition, die sich in jenen Anmerkungen oder in den während der von W. behandelten Periode entstandenen Heiligenviten ausdrückt, gehört doch wohl mit zum Thema. Von den *religious and ecclesiastical norms* (5), hinsichtlich deren Irland an England und die übrige Kirche angeglichen werden sollte, behandelt W. nur die „organisatorischen“ (51); zu ihnen gehört aber, mindestens auch, die radikale Änderung der Liturgie, wie sie sich etwa in der Vorrede zu *Féire húi Gormáin* (Henry Bradshaw Soc. IX, 4 f.) ausdrückt. W. sagt (5), das „Fest“ des Cellach von Armagh werde „noch in den irischen Diözesen gefeiert“. Zwischen Gormans Eintragung:

Cellach (1. April) und Molanus': *In Hybernia, S. Celsi Ardinacherensis* (die festländische Tradition der Fehlschreibung von „Armagh“ ist bedeutsam) *archiepiscopi... de quo Bernardus in Vita Malachiae* läßt sich m. W. keine Erwähnung dieser martyrologischen Kommemoration nachweisen, und ein „Fest“ gibt es erst seit dem 18. Jahrhundert.

S. 23 f. erwähnt W. *a lively development of Irish monasticism in Germany* und *German influences* im Süden Irlands um 1150, nicht aber die aus diesem Wechselverhältnis entsprungenen festländischen Quellen für die Reform der irischen Kirchenorganisation, die *Visio Tundali* (worin erstmals außerhalb Irlands die Unterteilung der dortigen Kirche erwähnt wird) und die *Vita Sancti Albarti* (die die Erhebung Cashels zum – nach Vorbild von England – zweiten Erzbistum widerspiegelt). Die rein festländischen Traditionen des Rumold von Mechelen (mit einem Bericht über seine Wahl in Dublin) und Livinus von Gent reflektieren dann die Erhebung Dublins zur zweiten Metropole in der irischen Kirche. Die Tradition des Cataldus von Tarent ist als ferne Reflexion auf die Errichtung der Diözesanhierarchie in Irland zu verstehen. Endlich wäre auch der Verbreitung und Bewahrung des außeririschen Interesses an dem von W. behandelten Zeitraum der irischen Kirchengeschichte im *Menologium Cisterciense* und in der hagiographischen Tradition der Augustiner-Chorherren zu gedenken. Malachias, die Hauptfigur der Reform der irischen Kirche (26), wurde noch in der Barockzeit im Chorgestühl der Zisterzienserkirche zu Wettingen (Aargau) abgebildet (s. jetzt R. Hootz, *Die Kunstdenkmäler der Schweiz* (München 1969) Abb. 300). All dies lag außerhalb des Interesses des Vf. und wird hier erwähnt, um anzudeuten, daß sein Werk über den unmittelbar angesprochenen Leserkreis hinaus von Bedeutung ist. W.s eigentliche Leistung ist im Rahmen einer Betrachtung der Historiographie der irischen Kirche zu würdigen.

Basel

John Hennig

Summa ‚Elegantius in iure divino‘ seu Coloniensis. Tom. I. Ed. Gerardus Fransen adlaborante Stephano Kuttner (= Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum, vol. 1, Tom. I). New York (Fordham University Press) 1969. XXVI, 174 S.

Die kanonistischen Texte des Mittelalters sind bis zum heutigen Tag zum großen Teil nicht ediert worden. Insbesondere fehlen weitgehend zuverlässige Editionen der kanonistischen Literatur des 12. Jahrhunderts, der Entstehungszeit der Wissenschaft vom kanonischen Recht. Die während der letzten Jahrzehnte erheblich gestiegene Forschungstätigkeit im kanonischen Recht des Mittelalters, an der insbesondere die amerikanischen Mediävisten einen beachtlichen Anteil haben, führte 1955 zur Gründung des ‚Institute of Medieval Canon Law‘, das unter Leitung von Stephan Kuttner seitdem ein jährliches Bulletin herausgibt – zuerst als Bestandteil der Zeitschrift ‚Traditio‘ von 1955–1970; seit 1971 als unabhängige Publikation. Im Rahmen des Instituts wurden seit 1955 Pläne für die Edition der dekretistischen und dekretalistischen Literatur von 1140–1234 entwickelt: eines ‚Corpus Glossatorum‘ als Teil der vom Institut herausgegebenen Reihe ‚Monumenta Iuris Canonici‘. Mit der gegenwärtigen Edition einer der wichtigsten kanonistischen Summen des 12. Jahrhunderts liegt der erste Teilband des geplanten ‚Corpus Glossatorum‘ vor.

Die sogenannte Summa Coloniensis ist der Forschung seit 1859 bekannt, als sie von Maaßen zuerst in einer Bamberger Handschrift entdeckt wurde.¹ Eine genauere Analyse der Summe aufgrund dieser Handschrift (Bamberg can. 39 = D. II. 17) lieferte Schulte 1870.² Stephan Kuttner konnte in seinem Repertorium der Kanoni-

¹ Friedrich Maaßen, Paucapalea. (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil.-hist. Kl., Bd. 31 (1859) p. 491.

² Joh. Friedrich v. Schulte, Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians. Zweiter Beitrag (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil.-hist. Kl., Bd. 64 (1870) pp. 93–114.

stik 1937 noch zwei weitere Handschriften dieser Summe nachweisen (Paris, Bibl. nat. 14997 und Wien, Staatsbibl. 2125).³ Die Summa wurde seit Schulte häufig in der rechtsgeschichtlichen Literatur zitiert. Sie ist eine Summe zum Dekret Gratians, d. h. ein vom Dekrettext losgelöster Kommentar.⁴ Ihre Sonderstellung gegenüber anderen Summen des 12. Jahrhunderts liegt zunächst darin, daß sie nicht in der Reihenfolge des Dekrets Erläuterungen einzelner Kapitel bietet, sondern einen vom Dekret abweichenden systematischen Aufbau hat. Ferner ist die Summe besonders wichtig wegen ihres Entstehungsorts. Sie ist um 1169 in Köln entstanden und stellt das wichtigste Zeugnis einer „rheinischen Kanonistenschule“ dar, von der uns mehrere in dieser Zeit in der Kölner Diözese entstandene Schriften erhalten sind.⁵

Für die Edition sind von den Herausgebern Fransen und Kuttner alle drei Handschriften herangezogen worden. Der Vergleich der Handschriften ergab, daß sie im Text teilweise erheblich voneinander abweichen, insbesondere die Pariser Handschrift von der Bamberger und Wiener. Keine Handschrift repräsentiert den Archetyp der Summa; doch gibt das Bamberger Manuskript den Text in der frühesten uns erhaltenen Form wieder, so daß es zur primären Grundlage der Edition gemacht wurde. Insgesamt spiegeln die Handschriften nach Ansicht der Herausgeber verschiedene sukzessive Vorlesungstexte desselben Magisters. Die nähere Begründung dieser These bleibt von einem Einführungsband zu erwarten, den die Herausgeber am Ende der Edition publizieren wollen.

Die Edition folgt zunächst dem Text der Bamberger Handschrift, gibt aber einen ausführlichen Apparat mit Varianten der anderen Manuskripte und bringt bei erheblichen Abweichungen den Text der verschiedenen Handschriften in Parallelkolonnen. Ein zweiter Anmerkungsapparat gibt umfassende Hinweise auf die Quellen des Texts, wobei insbesondere römisches und kanonisches Recht sowie Patristik berücksichtigt sind. Die Edition folgt den von Kuttner 1959 publizierten Editionsregeln des „Institute of Medieval Canon Law“.⁶ Die Edition gibt den Text sehr übersichtlich wieder und bestätigt am ersten praktischen Beispiel die Brauchbarkeit der Editionsregeln des „Institute“.

Bisher liegt nur ein Teil der insgesamt in 6 Bänden geplanten Ausgabe vor. Die Summa Coloniensis ist in 15 Abschnitte eingeteilt, von denen im vorliegenden Band die Teile 1–3 ediert wurden. Allerdings ist dieser erste Teil der Ausgabe bereits von ganz besonderem Interesse. Er enthält nämlich im ersten Abschnitt eine allgemeine Rechtslehre und Auslegungslehre, im zweiten Teil im wesentlichen das Recht der Ordination, im dritten Teil das Recht des Papstes und die Abgrenzung der Rechte von Papst und Kaiser. So bringt bereits der vorliegende Band wichtige Texte zu zentralen Fragen der Rechtsgeschichte im 12. Jahrhundert.

Die Frage des Verfassers der Summa Coloniensis wird von den Herausgebern im vorliegenden Band nicht behandelt. Zu dieser Frage wurden bisher in der Literatur verschiedene Vermutungen geäußert; insbesondere wurde von Gerbenzon auf den späteren Bischof Bertram von Metz, der 1169 Kanoniker von St. Gereon in Köln war, als möglichen Autor hingewiesen.⁷ Vielleicht können die Herausgeber in der geplanten kritischen Einführung der Lösung dieser Frage näherkommen.

Die Selbständigkeit des Verfassers in seinen Lehren wurde von der rechtsgeschichtlichen Literatur häufig hervorgehoben. Die genaue Kenntnis des römischen Rechts wurde bereits von Schulte als Besonderheit der Summa hervorgehoben;⁸ sie wird durch die Edition bestätigt. Es ergibt sich, daß der Verfasser auch die zeit-

³ Stephan Kuttner, *Repertorium der Kanonistik* (Studi e Testi Bd. 71). Città del Vaticano 1937, pp. 170–172.

⁴ Hierzu cf. Kuttner, *Repertorium* p. 124.

⁵ Hierzu cf. G. Le Bras/Ch. Lefebvre/J. Rambaud, *L'Age classique. 1140–1378* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, t. VII) Paris 1965, p. 286.

⁶ Kuttner in *Traditio* 15 (1959) pp. 452–464.

⁷ Cf. P. Gerbenzon, *Traditio* 21 (1965) p. 510 f.

⁸ Schulte 1. c. p. 96.

genössische legistische Literatur gut kannte; insbesondere die Werke des Bulgarus, den er auch in Pars I, c. 33 namentlich nennt (Edition p. 9).

Es kann nicht Aufgabe der Rezension sein, auf den Inhalt der Summa im einzelnen einzugehen. Immerhin seien einige Hinweise erlaubt. Die Summa Coloniensis gehört zu den ersten kanonistischen Schriften, die den für die Rechtsgeschichte so folgenreich gewordenen Begriff 'ius positivum' verwenden.⁹ Die Summa enthält in den edierten Teilen auch sehr ausführliche Erläuterungen zum kanonischen Wahlrecht. Hier ist besonders bemerkenswert, daß sich in der Summa Coloniensis bereits das Prinzip findet, daß es bei Zwiespalt der Wähler auf die *Zweidrittelmehrheit* ankomme. Dieses Prinzip wird von der Summa in folgendem Satz ausgedrückt: „Maior quoque pars accipitur in duplo numero, ut si XXX contra XV sint, et si unus de XXX obierit, subrogatas parti decessoris annumerabitur“ (P. III, c. 47, Edition p. 135). Bekanntlich wurde das Prinzip der Zweidrittelmehrheit 1179 durch das dritte Laterankonzil für die Papstwahl eingeführt und gilt bei dieser Wahl bis zur Gegenwart (Conc. Lat. III, c. 1). Der Text der Summa macht deutlich, daß der Gedanke einer Zweidrittelmajorität bereits vor 1179 in der Kanonistik erörtert wurde.

Im Bereich des Wahlrechts ist ferner bedeutsam, daß die Summa bereits zwischen „postulatio“ und „electio“ klar unterscheidet. Die für das kanonische Recht sei Innocenz III. fundamentale Unterscheidung der Postulation von der Wahl¹⁰ beruht letztlich auf einem Dictum Gratians (D. 61, dict. p. c. 10); sie spielt in der Summa des Rufinus noch keine Rolle, wird aber von der Summa Coloniensis bereits als Distinktion zweier Rechtsinstitute aufgefaßt (P. III, c. 42, Edition p. 133).

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß die vorliegende Summa viele Fragen der allgemeinen kanonistischen Rechtslehre erörtert. Die Bemühung des Verfassers um ein differenzierendes Rechtsdenken wird hier immer wieder deutlich. Es sei nur der interessante Gedanke der Summa angeführt, daß man unter den Canones nicht nur vom Rang der Rechtsquelle her, sondern auch vom Inhalt aus solche verschiedenen Ranges unterscheiden müsse. Es gäbe Canones, die einen besonders hohen Grad von Aequitas enthielten, wie diejenigen über die Taufe, Firmung und Eucharistie, während Canones über Ehrerecht und kirchliches Vermögensrecht einen weitaus geringeren Rang einnahmen (P. I, c. 54; Edition p. 16). Gerade die allgemeinen Ausführungen der Summe zur Rechtslehre liefern der künftigen Forschung noch reiches Material.

Die bisherige Teiledition läßt uns wünschen, daß bald das gesamte Werk im Druck vorliegen möge. Es wäre dann eines der Hauptwerke der Kanonistik des 12. Jahrhunderts und zugleich das älteste in Deutschland geschriebene juristische Lehrbuch nicht nur den Spezialisten zugänglich. Den Herausgebern gebührt für ihre mühevollen Arbeit der Dank all derer, die die Geschichte der mittelalterlichen Rechtswissenschaft als wesentliche Grundlage europäischen Rechtsdenkens betrachten.

Regensburg

Peter Landau

Adalbert Kurzeja (Hrsg., Bearb.): Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche. London., Brit. Mus., Harley 2958, Anfang 14. Jh. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (= Liturgiewiss. Quellen und Forschungen, H. 52) Münster (Aschendorff) 1970. XXI, 626 S., kart.

Die Arbeit enthält wesentlich mehr als der Titel anzeigt, so u. a. eine kurze Übersicht über die Geschichte der Trierer Domliturgie bis zum 14. Jh.; besonders wertvoll ist dabei die Zusammenstellung der liturgischen Handschriften aus dem Trierer Raum vor 1300 (S. 12–16).

⁹ Kuttner, Repertorium p. 175; ders., Revue de historique de droit français et étranger, 4e série, 15 (1936) p. 731.

¹⁰ Cf. hierzu z. B. Klaus Ganzer, Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Köln/Graz 1968, pp. 21–23.

Im 1. Kapitel (S. 17–57) wird der zur Edition gelangte Liber Ordinarius kodikologisch beschrieben und mit entsprechenden jüngeren Handschriften verglichen. Im 2. Kapitel, das am reichhaltigsten und interessantesten ist (S. 58–393), wird auf den Inhalt und die Bedeutung des Codex im einzelnen eingegangen, so auf den Festkalender, Besonderheiten im Kirchenjahr, Stationsfeiern und Prozessionen in der Domliturgie sowie auf die Struktur der kanonischen Horen. Im 3. Kapitel (S. 394–430) wird zuerst eine kurze Zusammenfassung gegeben und dann ein „Versuch eines entwicklungsgeschichtlichen Überblicks für das Stundengebet der Trierer Kirche“ gemacht. Auf die Edition des Liber Ordinarius, die sehr sorgfältig ist (S. 429–562), folgen mehrere Indices, darunter ein über 40 Seiten großes Initienverzeichnis.

An der ausgezeichneten und überaus fleißigen Arbeit ist, abgesehen von einigen Längen, wie sie oft in Dissertationen zu finden sind, so gut wie nichts auszusetzen. Vielleicht wäre es besser gewesen, einige Partien in eigenen Untersuchungen und dann etwas ausführlicher und systematischer zu behandeln, so z. B. die ältere Geschichte der Trierer Domliturgie, und sich in erster Linie auf die Fragen, die der Liber Ordinarius selbst aufgibt, zu beschränken. Der Sakramentarforscher wird es nicht ganz verstehen, warum weder die „Codices liturgici latini antiquiores“ benutzt noch die darin genannten neueren Untersuchungen zur Sakramentargeschichte berücksichtigt wurden. So ist z. B. immer wieder im Anschluß an die älteren Untersuchungen von A. Baumstark und Th. Klauser einseitig von einer „fränkisch-römischen Liturgie“ die Rede, die im 8./9. Jh. innerhalb des Frankenreichs ausgebildet worden sein soll und die Grundlage für den Trierer Gottesdienst abgegeben hat. Die neuere Forschung erkennt hingegen immer mehr die Bedeutung Oberitaliens, besonders Ravennas, in liturgiegeschichtlicher Hinsicht, sodaß man in Zukunft wohl eher von einer „römisch-ravennatischen Liturgie“ sprechen müßte, die im 8. Jh. im Frankenreich Eingang gefunden hat, ohne dort in stärkerem Maße Zusätze oder Änderungen zu erfahren. Man vgl. diesbezüglich neuerdings die interessante Arbeit von K. Levy, *The Italian Neophytes' Chants*, in: *Journal of the American Musicological Society* 23 (1970) 181–227.

Doch sollen diese Bemerkungen in keiner Weise dazu dienen, den Wert der ausgezeichneten Arbeit irgendwie herabzusetzen. Hoffentlich folgen weitere ähnlich gute nach!

Regensburg-Prüfening

Klaus Gamber

František Dvorník: *Byzantské misie u Slovanů*. Prag (Višehrad) 1970. 393 S., geb., 48.– Kčs.

Gleichzeitig mit der englischen Originalausgabe der „Byzantine Missions among the Slavs“ (New Brunswick 1970) läßt der Altmeister der kyrillomethodianischen Forschung Fr. Dvorník¹ die vorliegende tschechische Version erscheinen, übersetzt und eingeleitet von Vladimír Vavřínek.

Wenn auch der größte Teil des vorliegenden Buches den Slavenaposteln Kyrill und Method gewidmet ist und es sich darin als ein wertvolles, allerdings unter anderen Gesichtspunkten aufgebautes Pendant zum Werk von Fr. Grivec, Konstantin und Method, Lehrer der Slaven (Wiesbaden 1960) erweist, kann diese in ihrer gesamten historischen Entwicklung gebrachte Darstellung des zentralen Themas fast den Rang eines Handbuches der frühen Kirchengeschichte der Slaven etwa vom 7. bis zum 10. Jh. einnehmen.

Es stellt den Versuch dar, sowohl die Ergebnisse der zahlreichen Kongresse und Symposia, die das elfhundertjährige Jubiläum der kyrillomethodianischen Mission feierten, als auch die lange wissenschaftliche Tätigkeit des Autors über die frühe Geschichte der Slaven – sein erstes Buch über diese Problematik erschien 1926 – in einer groß angelegten Synthese zu erfassen, in der die Kirchengeschichte im weitesten Sinne betrachtet wird. Die politischen, literarischen, künstlerischen (sei es Architektur oder Musik) Komponenten der Einführung und Verbreitung des Christentums unter den Slaven, die Dvorník in mehreren Büchern untersuchte, werden hier

in einem neuen Gewand, unter eingehender Bearbeitung der neueren Literatur dargestellt. Die Forschung der letzten Jahrzehnte auf dem eigentlichen Gebiet der kyrillomethodianischen Fragen hatte der Autor bereits in den umfangreichen Anmerkungen (S. xi-xxxviii) zur zweiten Auflage seiner Schrift „Les Légendes de Constantin et de Méthode vus de Byzance“ (Prag 1933¹, Hattiesburg/Mississippi 1969²) berücksichtigt. Die jetzige Fassung wendet sich sowohl an einen größeren Leserkreis als auch an den Fachhistoriker, der in den Anmerkungen am Ende des Buches (S. 305–360) eine weiterführende Erörterung der Probleme findet.

Nach den ersten Anfängen der Christianisierung der Südslaven unter dem Kaiser Herakleios (610–641), der weiteren Verbreitung des Christentums an der dalmatinischen Küste unter römischem Einfluß und der bald darauf folgenden Missionierung durch die fränkischen Bischöfe in Mähren, behandelt Dvorník die Geschichte der byzantinischen Gesandtschaft der beiden Brüder aus Thessalonike, zunächst zu den Chazaren in Südrußland, danach nach Mähren, wohin sie vom Fürsten Rastislav gerufen wurden. Ein Abriß über die literarische Tätigkeit Konstantins und die altkirchenslavischen Sprachdenkmäler stützt sich in gedrängter und zuverlässiger Form vorwiegend auf die neuere Arbeit von J. Vařica, *Literární Památky epochy velkomoravské* (863–885), Prag 1966. In den letzten Kapiteln des Buches wird das Erbe der kyrillomethodianischen Mission in Polen und Böhmen (Emmauskloster), in Kroatien, Bulgarien und Serbien und in Rußland (Bekehrung des Vladimir, Legende des Apostels Andreas) gewürdigt. Es folgen drei Exkurse: 1. Die Gesandtschaft des Konstantin-Kyryll und des Photios zu den Arabern, 2. Das Überleben der römischen Provinzkultur in Pannonien und Noricum und ihre Ausstrahlungen nach Mähren, 3. Auf welchem Wege kam die byzantinische Gesandtschaft nach Mähren? Der erste Exkurs, der bereits 1967 in englischer Fassung in der Festschrift R. Jakobson veröffentlicht wurde, und die Einleitung von Vavříněk über Leben und Wirken Dvorníks (aus *Byzantinoslavica* 29 (1968) 265–277 übersetzt) sind die einzigen nicht originalen Beiträge der vorliegenden tschechischen Ausgabe.

Die zahllosen Publikationen zur kyrillomethodianischen Forschung der letzten 10 Jahre³ haben, auch wenn sie in Einzelfragen wesentliche Fortschritte darstellen, keinen geringen Anteil an der Verbreitung falscher oder tendenziöser Meinungen über die Persönlichkeit und Tätigkeit der Slavenapostel. Es ist das Verdienst Dvorníks, nur das wesentlichste aus dieser Literatur hervorzuheben und dadurch ein objektiveres und nuancierteres Licht auf das so umstrittene Missionswerk Konstantins und Methods zu werfen. Angesichts der großen Zuverlässigkeit des gesamten Werkes sollen die wenigen Punkte, zu denen auch eine andere Ansicht vertreten werden kann, keineswegs als negative Kritik gelten: Im Falle der Verwendung der Petrusliturgie unter Konstantin in Mähren (S. 129) z. B., schließt sich der Rezensent eher der – von Dvorník nicht erwähnten – Auffassung von E. D. Theodoru, *Tò ἔργον τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου ἐξ ἐπὶ πλείους λειτουργικῆς. Τόμος ἑβδόμος* I (Thessalonike 1966) 113–137 an, wonach der Gebrauch dieses Meßformulars im makedonischen Raum im 9. Jh. unbeweisbar bleibt.

Als sehr willkommener Ersatz für die erst am Ende des Buches aufscheinenden Anmerkungen bringt der Autor bereits im Text zahlreiche Belege aus den Hauptquellen (*De administrando Imperio*, *Vitae Constantini et Methodii*, sg. Nestorchronik) in tschechischer Übersetzung. Einige flüchtige Fehler, Ungenauigkeiten oder Mängel in der Zitierweise müssen jedoch hier angeführt werden. Zu den Zitaten aus „*De administrando Imperio*“ wird zwar jedes Mal auf den unter der Leitung von R. Jenkins herausgegebenen Kommentar (London 1962) verwiesen, nie aber auf das parallele und für die slavische Geschichte umfangreichere Werk von B. Ferjančić in den *Vizantiski izvori za istoriju naroda Jugoslavije* II (Beograd 1959). Der auf S. 37 ohne Verweis übersetzte Auszug stammt aus DA I 31, 31–42 (Moravcsik-

¹ Bibliographie in *Harvard Slavic Studies* 2 (1954) 385–390 und in *Byzantinoslavica* 29 (1968) 277–280.

² Vgl. den Überblick von I. Petrović, *Literatura o Ćirilu i Metodiju prilikom 1100. jubileja slavenske pismenosti*. Slovo 18–19 (1969) 233–382.

Jenkins S. 148). – Bei den Zitaten aus den Vitae der Slavenapostel wäre es vorteilhaft gewesen, die genauere Kapiteleinteilung von Grivec-Tomšič (Zagreb 1960) anzuführen. In der Übersetzung des so wichtigen Passus VC XIV 3, in dem der Fürst Rastislav sich an den byzantinischen Kaiser wendet, um die Sendung von Missionaren zu erbitten, „die uns den wahren christlichen Glauben lehren“ (S. 90) fehlt die wesentliche Forderung, nämlich „in unserer Sprache“ (Tomšič S. 129). – Der als Zitat bezeichnete Auszug über den Apostel Andreas (S. 266) aus der *Pověst' vrěmennych lět*, ohne Angabe der Edition (= Šachmatov S. 7; jetzt im Nachdruck von D. Tschizewskij besorgt, Wiesbaden 1969), ist vielmehr eine Paraphrase als eine Übersetzung.

Was das Quellenverzeichnis betrifft, wird der Benutzer enttäuscht sein, da es – abgesehen von den zu häufigen Druckfehlern – nicht immer den letzten Stand der Forschung wiedergibt, ja sogar in einigen Fällen Ausgaben, die vor Jahrzehnten erschienen und die Dvorník in seinen früheren Werken anführt (vgl. etwa den Index bibliographique in: *Les Légendes . . .*), hier nicht berücksichtigt. So werden z. B. die *Acta Conc. Ephes.* nach Mansi und nicht nach Schwartz, die Briefe des Photios nach Migne und nicht nach Balettas (London 1864) zitiert. Man verbessere ebenfalls Prokopios ed. Haury (Leipzig 1905–06), Georgios Monachos ed. De Boor (Leipzig 1904). Die protobulgarischen Inschriften wurden von V. Beševliev in Berlin 1963 (*Berl. Byz. Arb.* 23), die Homilien des Photios von B. Laurdas in Thessalonike 1959 neu ediert. Die umfangreiche Bibliographie (S. 365–376) kann natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Man bemerke lediglich, daß mehrere hier erwähnte Aufsätze von I. Dujčev in einem dreiteiligen Sammelband (*Medioevo bizantino-slavo*. Rom 1965, 1968, 1971) mit wertvollen Ergänzungen zusammengefaßt wurden.

Diese formalen Mängel, vor allem die unzähligen Druckfehler in den Anmerkungen, von denen einige hartnäckig bis in das Namenregister auftreten (z. B. d'Huillier statt l'Huillier), erstaunen umso mehr, als der tschechische Herausgeber, Vavřínek, selbst als namhafter Forscher auf eben jenem Gebiet arbeitet. Störend wirken etwa S. 141 Z. 16 Cato statt Tato, S. 289 Z. 3 v. u. asekretos statt asekretēs, Z. 320 A. 53 Jana XI statt Jana X Kamatera.

Das vorliegende Buch besticht vor allem durch seine umfassende, objektive Darstellung, die in ihrer erschöpfenden Quellenauswertung kaum ihresgleichen findet.

Münster/W.

Christian Hannick

Karl-Ernst Geith (Hrsg.): Albert von Augsburg, Das Leben des Heiligen Ulrich (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, NF Bd. 39) Berlin (de Gruyter) 1971. 97 S., geb. DM 32.–.

„Der Werth von Alberts Arbeit liegt weniger in ihr selber als in der Zeit, welcher sie angehört. Sie ist einer der wenigen bis auf uns gekommenen frühern Versuche in einer vaterländischen Kunst, in welcher es erst die Wolfram v. Eschenbach, die Walther von der Vogelweide, die Gotfrid von Strassburg und einige andere zur Meisterschaft gebracht haben. Das genügt, derselben ihren Grad von Bedeutung für die Geschichte der deutschen Sprache und Dichtkunst zu sichern.“ So trefflich urteilte und nicht minder sicher begründete – obwohl manche bedeutende Denkmäler frühhöfischer Poesie damals noch nicht publiziert waren – vor mehr als einem Jahrhundert der Herausgeber der *editio princeps*, Johann Andreas Schmeller,¹ sein Urteil über dies Gedicht in deutscher Sprache. Gleich umsichtig wird man, falls die Philologin recht sieht, auch den kirchengeschichtlichen Rang dieses Zeugnisses einschätzen müssen. Alberts Text ist kein Original im strengen Sinn – er übersetzt und versifiziert getreulich, und mit oft sichtlicher Mühe, die

¹ St. Ulrichs Leben, lateinisch beschrieben durch Berno v. Reichenau, und um das Jahr 1200 in deutsche Reime gebracht von Albertus. Hrsg. von Joh. Andr. Schmeller. München 1844. Das Zitat auf S. XIV der Vorrede.

lateinische Ulrichsvita des Berno Augiensis, des berühmten Musiktheoretikers († 1048), der seinerseits auf die Darstellung aus der Feder des Augsburger Dompstos Gerhard (etwa 983–993) und das unvollendete Werk des Bischofs Gebhard von Augsburg (um 1000) zurückgegriffen hat. Bei diesem Befund hielt schon Schmeller es für dienlich, auch die Schrift des Abts von Reichenau mitzuteilen, da an etlichen Stellen „erst durch Vergleichung mit dem lateinischen Urtext das gehörige Verständniß“ des deutschen zu gewinnen sei und es im übrigen reizvoll erscheine, „dem reimenden Uebersetzer in seiner Arbeit nicht bloss nach, sondern gewissermaßen voranzugehen und was er sagen wollte mit dem was und wie er es gesagt hat zu vergleichen.“²

Nun legt Karl-Ernst Geith, unterstützt von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, eine neue Ausgabe des vielerorts kaum mehr erreichbaren Denkmals vor. Jüngerem Brauch folgend, gibt er, während Schmeller behutsam normalisierte, einen streng diplomatischen Abdruck des nur in einer einzigen Handschrift (cgm 94) überlieferten deutschen Gedichts und bietet dazu Bernos Vita Udalrici nach dem Basler Codex B III 32, der vermutlich aus dem Kloster St. Afra zu Augsburg stammt, jedoch nicht mit Sicherheit als des Übersetzers unmittelbare Vorlage angesehen werden darf. Sodann hat Geith, anders als seinerzeit Schmeller, den Text mit Anmerkungen (S. 81–94) und einem Verzeichnis „schwieriger und seltener Wörter und Wortformen“ (S. 95–97) versehen, was sowohl der sprachlichen Eigenart des deutschen Denkmals angemessen ist als auch der Bedürftigkeit vieler heutiger Leser, zumal studentischer, zu deren Unterweisung Geith im Vorwort seine Edition empfiehlt, entgegenkommt.

Abgesehen von dem philologischen Prinzip, den nur einfach überlieferten Text in allem der Handschrift getreu zu drucken, sind es somit die erläuternden Beigaben, die Geiths Ausgabe von der *editio princeps* unterscheiden. Trotz etlicher, fremder wie eigener, Bemühung ist die Einleitung (S. 1–18) eine glänzende Bestätigung der Vorrede, die Schmeller (S. III–XXV) seinem Ulrich mitgab. Dies gilt nicht nur für die Beschreibung des cgm 94 und die mutmaßliche Identität des deutschen Dichters, sondern auch für die Beurteilung des Gedichts und seiner überlieferten sprachlichen Gestalt, die sich schwerlich einem Dialekt unter Ausschluss jedes anderen wird zuweisen lassen. Bei Gelegenheit solcher Erörterung unterläuft Geith – neben zwei Versen oder Druckfehlern: S. 3, Z. 1 lies: 49; S. 15, Z. 21 lies: 13. Jahrhunderts – ein böses Mißverständnis. „Schmeller scheint, obwohl er die von ihm gegebene Übersicht über den Vokal- und Konsonantenstand der Niederschrift als ‚unergiebig‘ (S. XXIV) bezeichnet, in der Orthographie der Hs. ‚die damals am Lech übliche Aussprache‘ (S. XVII) sehen zu wollen“, heißt es S. 14. Schmeller selbst ist ein entschieden besserer Stilist, als Geith auch nur zu ahnen scheint, und in der Sache viel zu kundig, als daß er nicht vorsichtiger wäre: „Um nun vor solchen Lesern, . . . welche etwa aus der ursprünglichen Orthographie unsers Büchleins auf die damals am Lech übliche Aussprache Schlüsse zu ziehen geneigt seyn möchten, das was sie an unserer vermeintlichen Verbesserung jener Orthographie aussetzen könnten, einigermaßen wieder gut zu machen, stellen wir hier die auffallendsten Eigenheiten des alten Schreibers übersichtlich zusammen, indem wir zugleich ein paar Bemerkungen über die Art und Weise, wie der Verfasser gereimt hat, vorangehen lassen.“³ Schmellers Gedanken gehen anders, als Geith den

² Schmeller, Vorrede S. XV.

³ Schmeller, Vorrede S. XVII. – Angesichts der ausdrücklich hier erwähnten und S. XVIII ff. genau spezifizierten Art der Normalisierung, in der Schmeller den Text publiziert hat, verwundert es, wenn Geith S. 5, Anm. 3, 4 und 5 von nötigen „Berichtigungen“ spricht, die an anderen von Schmeller mit veröffentlichten Gedichten aus cgm 94 (abgedruckt in Schmellers Vorrede S. VII–XII) vorzunehmen seien. Davon kann in Wahrheit keine Rede sein. Es handelt sich ausnahmslos um solche Fälle, in denen Schmeller, seinem Grundsatz getreu, etymologisch richtiges *nn*, *ht* für hsl. *n*, *th* gesetzt, die Wiedergabe der hsl. *u*, *v*, *w* nach vokalischer und konso-

Leser heute glauben machen will: obschon er gesehen hat, daß angesichts einer bestimmt nachweisbaren, indes nicht konsequent befolgten Schreibtradition und wegen der verhältnismäßig zahlreichen ‚literarischen‘ Reime eine sichere Dialektzuweisung so gut wie unmöglich ist, gibt Schmeller doch gewissenhaft und, wie mir scheint, mit leiser Ironie all denen Rechenschaft, die sich dennoch in gewissen „Schlüssen“ versuchen möchten. Geith selbst, wiewohl vermutlich unfreiwillig, bekräftigt Schmellers Urteil: auch Geith kann den Dialekt nicht bestimmen.

Schlimmer steht es mit den Anmerkungen (S. 81–94). Eine Durchsicht der rein philologischen unter ihnen erweist an zahlreichen Stellen die unglückliche Hand des Herausgebers im Umgang mit Wörterbüchern. Ich greife nur einige Beispiele heraus, nach denen man sich leicht ein Bild des Ganzen machen kann, und gebe jeweils zuerst den deutschen, dann den lateinischen Text der Vorlage, zitiere und behandle schließlich Geiths Anmerkung zur Stelle.

495 *gewünnen reiniv herze sunder masen – cordis munditiam . . . conciperent* – Anm.: „*masen*: D. Pl. von *māse* swf. = Narbe, Wundmal; vgl. Lexer I, 2056.“ – Hier stimmt nichts! D. Pl. läßt sich durch nichts erweisen, da *sunder*, wie auch nur ein flüchtiger Blick in Wörterbuch oder Grammatik lehrt, in der Mehrzahl der Fälle mit Akk. verbunden ist, bei einem swf. sich zudem auch über den Numerus, falls kein Pronomen vorangeht, in den obliquen Casus nichts Gewisses ausmachen läßt. Wieso in diesem Context *māse* ausgerechnet ‚Narbe‘ heißen soll, ist unerfindlich – im Lexer steht neben den vom Herausgeber angeführten nhd. Aequivalenten auch das hier zutreffende: ‚entstellender Flecken, *macula*‘, und zwar unter Hinweis auf dieses Gedicht!⁴

625 *ich han entsebet der minne sin* – Anm.: „*entsebet* = Part. Prät. von *entseben*, ‚innewerden‘; das sw. Partizip ist anomal; vgl. Mhd. Wb. II/2, 233. Der Vers ist Zutat des Dichters.“ – Allein das letzte ist wahr – im übrigen ist Mhd. Wb. II/2, 233 nicht die ‚Anomalie‘ der sw. Form behauptet und auch bei Lexer I, 585 und Mhd. Gr.⁵ § 163 A. 4 das Richtige zu suchen: das sw. Part. Prät. ist neben dem starken durchaus geläufig.

626 *Do der gotes goume – dum uir dei* – Anm.: „Das nur hier belegte swm *goume* für *uir dei* ist wohl mit Lexer I, 1062 zu *goumel*, *goumer* in der Bedeutung von ‚jemand, der acht gibt auf etwas‘ zu stellen; vermutlich ist *goume* durch Reimangleichung an *troume* entstanden.“ – Welche Verwirrung der Unkenntnis! *uir dei* wird vom deutschen Dichter nicht durch *goume*, sondern durch *gotes goume* übersetzt. Zu suchen ist also ein mhd. Wort *goume* in der Bedeutung ‚Mann‘, und man sollte erwarten dürfen, daß es einem längst promovierten und an der Universität unterrichtenden Altgermanisten nicht gänzlich unbekannt sei. Doch offenbar hat Geith die schlichte Vokabel nie gehört und übernimmt den Fehler aus Lexer I, 1062, obwohl in demselben Wörterbuch an zwei Stellen das Richtige vermerkt ist, nämlich I, 1051 s. v. *gome*, *gume*, *goume* swm ‚Mann‘ (mit Hinweis auf diesen Text!) und III, Nachträge 217 s. v. *goume* swm.: ‚zu streichen, s. *gome* I, 1051‘. Im ‚Wörterverzeichnis‘, S. 96, hat inzwischen eine neuerliche Verwandlung des armen ‚Mannes‘ stattgefunden: „*goume* swm. Hüter 626“ – und das, obgleich der Herausgeber zum Wörterverzeichnis ausdrücklich vermerkt: „Die angegebenen Bedeutungen gelten für den Kontext, in dem das Wort vorkommt“ (S. 95). ‚Hüter‘ indessen ist ein nhd. Aequivalent für *goumel*, *goumer* stm (Lexer I, 1062), das im Gedicht überhaupt nicht vorhanden ist. Unter Benutzung des Geithschen Wörterverzeichnisses wird der Student – von dem Geith ja hofft, er werde mit Gewinn

nantischer Geltung geregelt, *û* in *uo* aufgelöst und die sinngerechte Worttrennung und -zusammenfügung hergestellt sowie die Großschreibung eines Personennamens eingeführt hat.

⁴ Überraschenderweise ist, wie ich eben sehe, im ‚Wörterverzeichnis‘ auf S. 96 zu finden: „*mase* swf. Fleck 495“!

⁵ Hermann Paul, *Mittelhochdeutsche Grammatik*. 20. Aufl. von Hugo Moser und Ingeborg Schröbler, Tübingen 1969.

an diesem Text sich üben (vgl. Vorwort) – v. 626 also übersetzen: während bzw. als der Hüter Gottes . . . Wer mag das nur sein?

661 *mit rocke uf gegurt · mit chleider clar* – *ueste decora tunica succincta* – Anm.: „*clar* ist erst von Wolfram in die mhd. Dichtersprache eingeführt worden, vgl. Dt. Wortgesch. S. 162.“⁶ – In solch verkürzter Form bringt die Notiz leicht Irreführung. Das Wort ist schon in rheinischen Denkmälern des 12. Jahrhunderts nachweisbar, wird zuerst durch Heinrich von Veldeke (Lyrik!) verbreitet und auch vom späten Hartmann verwandt; vgl. ‚klar‘ im Mhd. Wb. I 836, in Kluges Etymolog. Wörterbuch und den ganzen vom Herausgeber angeführten Abschnitt bei Maurer-Stroh. Der auffällige Dativ *chleider* bleibt indessen unkommentiert!

848–851 *Ein man der was hie naben bi / gnüge iehent daz ez ein warheit si / der tobete vnd zarte die hende sin; / also tobendicke schiet er hin.* – *unus ex his uicinis in ueritate contestantibus tamdiu perditio sensu proprias manus lacerauit quousque uitam finiuit.* – Anm.: „Hier scheint der Dichter die Satzkonstruktion der Quelle nicht ganz verstanden zu haben; es heißt dort: *unus ex his uicinis in ueritate contestantibus*, was mit: ‚einer dieser Nachbarn, die in bezug auf die Wahrheit falsch schwören‘ zu übersetzen ist. Der Gedanke von dem falschen Schwur ist im deutschen Gedicht ganz weggefallen“. – Wer die Quelle nicht verstanden hat, ist offensichtlich Geith! Er hat weder den *ablativus absolutus* (*uicinis in ueritate contestantibus*) gesehen noch ist ihm die Bedeutung von *contestari* bekannt.⁷ Und daß, wie jedes beliebige lateinische Schulwörterbuch meldet, eine der häufigsten nhd. Entsprechungen von lat. *hic* (in der geläufigen Formel *unus ex his*) ‚hiesig(er)‘, ‚anwesend(er)‘ ist, scheint dem Herausgeber gänzlich fremd zu sein. Albert von Augsburg hat korrekt übersetzt – und Geith ist der erste, welcher der von ihm verworfenen sorglichen Textnormalisierung und Interpunktionshilfen älterer Philologen bedarf: ein Blick in Schmellers Ausgabe, der den *ablativus absolutus* in Kommata einschließt (Schmeller S. 36; ebenso: MPL 142, 1194), sollte nach menschlichem Ermessen auch einen, dessen Lateinkenntnis minimal ist, auf den rechten Weg leiten. Allerdings: dieser Leser müßte zu erwägen bereit sein, ob nicht die alten Lehrer doch auch etwas wußten.

1514–1516 *Ein man bi der Tynouwe saz / der sich an siner (scil. Ulrichs) viher virgaz / daz howwe er zesamene rebete.* – *Quidam uero homo iuxta Danubium cum cunctus populus sua sponte natalitium sancti Uodalrici solenniter celebraret, fenum cum rastellis congregauit in cumulos diem sanctum spernendo.* – Anm.: „... mit *siner viher* ist der St. Ulrichstag (s. 1521) gemeint; die Vorlage hat *natalitium*, doch ist offensichtlich der Todestag (4. Juli) gemeint, wozu auch der Zeitpunkt der Heuernte stimmt.“ – Welch umständlich gewundenes Bekenntnis der Unwissenheit und – schlimmer noch – der Weigerung, ein Wörterbuch zu konsultieren. Die Rezensentin stellte fest: selbst im bescheidensten häuslichen Hilfsmittel der Germanistin, in Habels schmalem Mittellateinischen Glossar, ist unter *natalitium* neben ‚Geburtstag‘ und ‚Empfängnistag‘ die hier zutreffende Bedeutung ‚Todestag eines Heiligen‘ vermerkt. Selbstverständlich bringen auch Georges (s. v. *natalitium*) und Du Cange (s. v. *1. natalis*) dies nhd. Äquivalent – mit Belegen und ordentlicher Erläuterung, wie es in christlicher Zeit zu solchem Wortgebrauch kam.

Nur ein halbes Dutzend Beispiele, gewiß – aber das muß hier, wenngleich die Fehlerliste entschieden länger ist, genügen. Daß ein Mann, dem die Benutzung der Wörterbücher, sofern er überhaupt dazu bereit ist, solche Schwierigkeiten schafft, obschon er ihrer, da ihm gehörige Kenntnis sowohl des Deutschen als auch des

⁶ D. i. Maurer-Stroh, Deutsche Wortgeschichte I. 2. Auflage Berlin 1959.

⁷ Die einzige Schwierigkeit liegt in der Verbindung von *contestari* mit *in c. abl.*, welche dem klassischen Latein fremd ist und die ich in den mir erreichbaren Wörterbüchern nicht verzeichnet finde. Doch ist der Typus an sich, nämlich der Ersetzung eines im klassischen Latein einfachen Objektkasus durch eine präpositionale Fügung, im Lateinischen des Mittelalters nicht selten.

Lateinischen abgeht, dringend bedarf – daß ein solcher Herausgeber die tatsächlich problematischen Stellen des Textes⁸ nicht zu erkennen, geschweige denn zu erläutern im Stande ist, dürfte nach dem Angeführten klar am Tage liegen. Wohl aber dokumentiert er durch eine Fülle überflüssiger Anmerkungen seine eigene Unsicherheit. Nur drei Fälle von mindestens zwanzig seien der Aufmerksamkeit des Lesers empfohlen: zu v. 544; v. 1199/1200; v. 1312. Daß „*urageten* = *vragete in*“ ist (zu v. 1026), kann man – noch! – im germanistischen Anfängerkurs selbst deutscher Universitäten lernen. Insgesamt: bei solcher Kommentierung ist die *Ulrichsvita* „als Textgrundlage für akademische Übungen“ (Vorwort) – außer vielleicht im philologisch begabten Doktorandenkreis um einen erfahrenen Lehrer – gänzlich ungeeignet. Und wahrlich: kein Epitaphium für Johann Andreas Schmeller!

Bonn

Irmgard Meiners

Untersuchungen zu mitteldeutschen Geschichtsquellen des hohen Mittelalters. Herausgegeben von Helmut Beumann. Teil I: Kurt-Ulrich Jäschke: Die älteste Halberstädter Bischofschronik (= Mitteldeutsche Forschungen, Band 62/I) Köln/Wien (Böhlau) 1970. VII, 238 S., geb. DM 54.–

Absicht der vorliegenden Untersuchung, einer Marburger Habilitationsschrift, soll es sein, die Diskussion über die Entstehungsweise und Entstehungszeit der mitteldeutschen Geschichtsschreibung neu zu beleben. Seit den grundlegenden Arbeiten Bernhard Schmeidlers aus der Zeit von 1938–1940, die bislang das Urteil der Forschung bestimmten, sind weitere Bemühungen um diesen Komplex ins Stocken geraten. So mußte erst jüngst die Notwendigkeit und Bedeutung der hier allzusehr vernachlässigten Quellenkritik für die mitteldeutsche Landesgeschichte ins Gedächtnis gerufen werden.¹ Kernsatz der schmeidlerschen Argumentation war gewesen, es habe in Magdeburg, Halberstadt und Nienburg vor der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts keine nennenswerte Geschichtsschreibung gegeben, vielmehr sei diese erst aus der Tätigkeit des Abtes Arnold von Kloster Berge bei Magdeburg und Nienburg a. d. Saale (seit 1134) hervorgegangen. Dieser war von Schmeidler als Autor der Nienburger Annalen, der *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium* und des als „*Annalista Saxo*“ bekannten Geschichtswerks bezeichnet worden. Hiernach hätte es eine vorthietmarsche Geschichtsschreibung in Mitteldeutschland nicht gegeben; vielmehr sei erst Thietmars Chronik Anregung und Quelle für jede weitere historiographische Tätigkeit in diesem Raum gewesen.

Nach Überprüfung der Entstehungstheorien der mitteldeutschen Geschichtsschreibung kommt J. jedoch zu dem Schluß, daß sich – mit Ausnahme der Thesen zur Magdeburger Geschichtsschreibung – die schmeidlerschen Aufstellungen als unhaltbar erwiesen. Aufgrund übereinstimmender Partien in den *Gesta episcoporum Halberstadensium* (GH) und im *Annalista Saxo* (AS) gelingt J. der Nachweis einer verlorenen Halberstädter Quelle (RH), „die dem AS in der Mitte des 12. Jahrhunderts und dem *Gesta*-Verfasser am Anfang des 13. Jahrhunderts vorgelegen hat“ (S. 9). Aber auch Gemeinsamkeiten in GH und in der Chronik Thietmars von Merseburg in der Version der Originalhandschrift (Th 1) können auf eben diese Halberstädter Quelle zurückgeführt werden. Damit wird jedoch der These von der einheitlichen Entstehung der ältesten Halberstädter Geschichtsschreibung in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts der Boden entzogen (S. 30f.). Da ferner die in AS zu 1106 nachzuweisende Benutzung Thietmars in der Originalfassung (Th 1) – neben der sog. Corveyer Version (Th 2) – nach J. durch die Nienburger Annalen vermittelt wurde, können Nienburger Annalen und *Annalista Saxo* „kaum mehr

⁸ Und hierher stelle ich auch alle Fälle, in denen Albert älteres oder zeitgenössisches ‚literarisches‘ Gut aufnimmt: ihre Zahl liegt um einiges höher, als Geith annimmt.

¹ W. Schlesinger, Stand, Probleme und Aufgaben der ostmitteldeutschen Landesgeschichte, Rhein. Vjbl. 34 (1970), 130–157, bes. 141 f.

als Werke desselben Verfassers angesehen werden“ (S. 36).² Nach J.'s Ergebnissen dürfen die wichtigsten Werke der mitteldeutschen Historiographie weder auf denselben Verfasser noch auf einheitliche Entstehung zurückgeführt werden. Vielmehr hat man schon für die ottonische Zeit und vor Thietmar im ostsächsischen Raum mit einer Geschichtsschreibung zu rechnen, die „in der Folgezeit ausgeweitet und um die Mitte des 12. Jahrhunderts neu gestaltet wurde“ (S. 37).

In einer äußerst differenzierten Untersuchung gelingt es J. nunmehr, unter teilweisem Rückgriff auf die vorschmeidlersche Forschung mögliche Vorstufen der *Gesta episcoporum Halberstadensium* herauszuarbeiten. Separat überlieferte Nachrichten Halberstädter Provenienz in den *Notae Halberstadenses* und im *Fragmentum gestorum episcoporum Halberstadensium* lassen auf eine historiographische Tätigkeit in Halberstadt bereits vor Abfassung der *Annales Quedlinburgenses* (AQ) und somit vor der Chronik Thietmars von Merseburg schließen. Der in den *Notae* überlieferte und auf 1138/52 datierte Herrscherkatalog war jedoch nicht unmittelbar Vorlage für den Kaiserkatalog der *Gesta*; er weist vielmehr auf eine verlorene Quelle zurück, die in einer weiteren Redaktion des Halberstädter Geschichtswerks (RHs) zu finden ist. Aufgrund der Priorität der im *Fragmentum* geschilderten Gründungsgeschichte des Halberstädter Bistums zu 780/81 gegenüber den Quedlinburger Annalen repräsentiert das *Fragmentum*, wie die Benutzung der *Vita II. Liudgeri* beweist, eine vor RH liegende Bearbeitungsstufe (S. 90). Die am Anfang des *Fragmentum* stehende Herkunftsgeschichte der Sachsen stammt direkt aus Widukind (I, 2. 3), während die Sachsen-Origo im heute überlieferten Text als eine ganz auf Frutolf/Ekkehard beruhende Einschaltung des GH-Autors des 13. Jahrhunderts zu betrachten ist (S. 56 und Exkurs II, S. 206 f.). Der Vergleich der Nachrichten zur Gründungsgeschichte von 780/81 mit den Quedlinburger Annalen führt zur Annahme eines weitgehend mit dem *Fragmentum* übereinstimmenden Textes, der AQ und der Halberstädter Redaktion vorgelegen hat und im 13. Jahrhundert vom *Gesta*-Autor unter Rückgriff auf AQ bearbeitet worden ist. Ebenso wie für die Gründungsgeschichte kann auch für die Grenzbeschreibung des *Fragmentum* eine vor RH liegende Stufe der Halberstädter Überlieferung als Vorlage angenommen werden. Aufgrund der engen Verbindung des Quedlinburger Kanonissenstifts zu Halberstadt läßt sich eine Reihe spezifisch „halberstädtischer“ Nachrichten der *Gesta* auf die Quedlinburger Annalen zurückführen. Diese können als Vorlage für die *Gesta* zu 799–815 in Anspruch genommen werden. Eine „durchgreifende und einigermaßen erschöpfende Auswertung“ der Quedlinburger Annalen durch die Halberstädter Historiographie nahm jedoch erst der *Gesta*-Autor des 13. Jahrhunderts vor, der unverwechselbar an der Veränderung des AQ-Wortlauts zugunsten rhythmischer Satzschlüsse zu erkennen ist. Übereinstimmungen zwischen den *Gesta* und dem *Annalista Saxo* erlauben andererseits, eine Reihe von Abschnitten für die Jahre 781, 804, 816, 827, 840, 853, 859, 886, 923, 968, 980, 992, 996 und 1036 als gesicherten Bestand einer Halberstädter Chronik des 12. Jahrhunderts (RHs) namhaft zu machen (S. 139–179).

Als vorquedlinburgischer Bestand der *Gesta* gelingt J. der Nachweis eines zusammenhängenden Halberstädter Geschichtswerks (H), das „die Gründungsgeschichte und eine lückenlose kommentierte Bischofsreihe mit Antrittsjahren und Todesjahren“ enthielt (S. 182). Dieses bezog sich hauptsächlich auf die Geschichte der Hal-

² Dieser Annahme scheint freilich entgegenzustehen, daß sich sowohl in den Nienburger Annalen benutzenden *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium* wie vor allem im *Annalista Saxo* stilistische Beeinflussung durch die Annalen Lamperts von Hersfeld nachweisen ließ, – eine Beobachtung, die als Indiz für die Identität der Verfasser beansprucht werden darf (vgl. T. Struve, Lampert von Hersfeld, Hess. Jb. f. Ldsgesch. 19, 1969, S. 97 ff.). Da die Nienburger Annalen nur aus den *Gesta* und den *Annales Magdeburgenses* erschlossen werden können, ist hier mögliche Beeinflussung durch Lamperts Annalen nicht mit Sicherheit festzustellen. Nach J.'s Korrektur an Schmiedlers Thesen dürften Lamperts Annalen also erst in den *Gesta* und im *Annalista Saxo* benutzt worden sein.

berstädter Bischöfe. Entstanden ist diese älteste Halberstädter Bischofschronik wohl im Zusammenhang mit dem Domweihfest des Jahres 992, jedenfalls aber während der Bischofszeit Hildiwards (gest. 996). Nach der Aufhebung des Bistums Merseburg (981) war es Halberstadt gelungen, den linksaalischen Teil seines Sprengels zurückzuerlangen. Angesichts dieses im Domweihfest von 992 gipfelnden Erfolges in der nicht immer glücklichen Amtszeit Hildiwards mochte dem Bischof nun auch an einer „Überschau über die Geschichte seiner Kirche“ gelegen haben. Obgleich Hildiward weder als Auftraggeber noch als Empfänger genannt wird, besitzt J.'s Annahme, daß es sich bei diesem ältesten Halberstädter Geschichtswerk „um die in Bischofsnähe vollbrachte Leistung eines Halberstädter Domgeistlichen“ handelt, doch einige Wahrscheinlichkeit (S. 188). Eine zeitliche Fixierung der einzelnen Redaktionsstufen der Halberstädter Bischofschronik gelingt jedoch nur annäherungsweise. Danach ist RH₁ um 1049 anzusetzen, RH₂ nach 1113 und RH₃ zwischen Regierungsantritt und Tod Konrads III. 1138/1152. In RH₃ erfolgte eine gründliche Ergänzung des Halberstädter Werks unter Rückgriff auf Frutolf/Ekkehard. Ihre endgültige Form erhielten die Gesta episcoporum Halberstadensium nach 1209 mit Hilfe der meisten schon vorher herangezogenen Quellen, vor allem aber unter Benutzung des bischöflichen Archivs (S. 198 f.).

Die Existenz der von J. erschlossenen Bischofschronik von 992/96 liefert den Beweis, daß die Halberstädter Domschule zur Zeit Hildiwards den Bildungsstätten der benachbarten Hochstifte nicht wesentlich nachstand; immerhin darf ihr Verfasser nicht nur als frühester – und alleiniger hochmittelalterlicher – Benutzer der Vita II. Liudgeri, sondern auch als ältester Widukind-Benutzer betrachtet werden (S. 192). Sie bildete für ihre Fortsetzer nicht nur die stoffliche Grundlage, sondern war infolge ihrer präzisen Datierung nach Inkarnationsjahren und Indiktion auch formales Vorbild. So wurde bereits 992/96 „der Grund für den dann in Sachsen mehrfach verwendeten Gesta-Typ“ gelegt (S. 193). Durch die nach der Gründung des Erzbistums Magdeburg zwischen Halberstadt und den Ottonen auftretenden Spannungen, die eine „weitgehende Verdrängung des regierenden Herrscherhauses“ aus der Halberstädter Aufzeichnung zur Folge hatten, blieb die Verbreitung dieses Werks jedoch auf Halberstadt und seine nächste Umgebung beschränkt. Spuren ließen sich lediglich in den Quedlinburger Annalen, in Thietmars Chronik und in den verlorenen Nienburger Annalen nachweisen.

In Umrissen ist somit eine Halberstädter Geschichtsschreibung greifbar geworden, deren einzelne Stufen sich vom ausgehenden 10. bis ins 13. Jahrhundert verfolgen lassen und für die Kontinuität geistigen Lebens, insbesondere für ein Interesse an historischen Fragen sprechen. Darüber hinaus enthält J.'s Studie eine Fülle detaillierter Beobachtungen, die zur Stützung seiner Beweisführung herangezogen werden. Nach J.'s überzeugenden Ergebnissen, die ein völlig neues Bild in der historiographischen Landschaft Mitteldeutschlands entstehen lassen, darf man auf weitere in Aussicht gestellte Untersuchungen zur Magdeburger Geschichtsschreibung gespannt sein.

Stuttgart

Tilman Struve

Alberti Magni: Opera omnia. Tom. V, pars 1: De caelo et mundo. Ad fidem autographi edidit P. Hossfeld, Monasteri Westf. 1971, in 4, XXIV 341 (+ 2 Tafeln).

Im Rahmen seines säkularen, geistesgeschichtlichen Programms, in der lateinischen Geisteswelt des Mittelalters die aristotelische Naturphilosophie auszulegen, arbeitete Albert d. Gr. seit etwa 1251 am Ordensstudium der Predigerbrüder in Köln an den Kommentaren zur Physik und zu den 4 Büchern De caelo et mundo. Diese Schrift umfaßt ursprünglich drei nur lose miteinander verbundene Lehrvorträge des Aristoteles über den oberen Kosmos mit einem 4., kurzen Vortrag über die Begriffe „leicht“ und „schwer“. Die Kosmologie des Aristoteles samt deren Theorie über die Elemente und deren Bewegung hat in der ganzen mittelalterlichen Philosophie große Aufmerksamkeit gefunden. Als einer der ersten lateinischen Philosophen hat sich

(neben Robert Kilwardby) Albert d. Gr. mit diesen Schriften *De caelo et mundo* beschäftigt, die ihm in zwei (aus dem Arabischen angefertigten) Übersetzungen vorlagen. In den Prolegomena zur Edition des Kommentars wird im einzelnen ausgeführt, daß Albert die von Gerhard von Cremona (Ende des 12. Jahrhundert) stammende Übersetzung als Textbuch zugrunde legte, ebenfalls aber auch die andere Übertragung des Michael Scotus verwertete, ja, mehrere Stellen des Kommentars Alberts weisen auf eine am griechischen Text von *De caelo et mundo* orientierten Kollation (oder Übersetzung) hin, ein Beweis dafür, daß schon vor Wilhelm von Moerbeke die Notwendigkeit erkannt wurde, auf die griechische Überlieferung der aristotelischen Werke zurückzugreifen. Der Edition kam sehr zu statten, daß Fr. Ilona Opelt, die an der kritischen Ausgabe der *translatio vetus* von *De caelo et mundo* des Gerhard von Cremona arbeitet, das Textbuch besorgte und in einer Einleitung (XIV–XVII) mit den überlieferungsgeschichtlichen und textkritischen Fragen dieser Übersetzung vertraut macht. Albert hatte allerdings keinen kritischen Text, sondern die ‚*versio vulgata*‘ der Übersetzung des Gerhard vorliegen.

Für die Edition des Kommentars stand das Autograph zur Verfügung: Wien, Staatsbibliothek (richtiger: Österreichische Nationalbibliothek!) 273. Da auch das Autograph Alberts Schreibfehler, sprachliche (grammatikalische) und sachliche Irrtümer enthält, mußte der Editor in mühsamer Textarbeit die dem Autograph nahestehende Textüberlieferung feststellen und berücksichtigen. Neben der Wiener Handschrift mußten noch 34 andere Codices zu Rate gezogen werden. Sie ließen sich in 2 Textfamilien (α und β) gliedern, von denen die erstgenannte Gruppe zwei unmittelbar vom Autograph abhängige Textzeugen enthält. Mit diesen zusammen bietet das Autograph eine vor allen Überraschungen sichere Basis der Edition. Von den 8 bzw. 7 bisherigen unkritischen Ausgaben wurden die drei bekannten (Venedig 1518, Lyon 1651 und Paris 1890) verglichen.

Der Beeinflussung durch Averroes und dessen Auslegung von *De caelo* hat sich Albert ohne Furcht geöffnet. Der Einfluß reicht vom wörtlichen Zitat über die Sentenz bis zur Anregung. Dieser lebendige Umgang konnte schwerlich mit den herkömmlichen Regeln des Anmerkungsapparates transparent gemacht werden. Im Text des Kommentars selber hat der Editor (mit Häkchen) diesen sprachlich und sachlich unterschiedlichen Einfluß des Averroes angezeigt. Der kritische „Averroismus“ des Albertus muß aber noch Gegenstand intensiver philosophiegeschichtlicher Forschungen sein, die dann auch zeigen können, daß Averroes nicht nur reiches Gedankengut der antiken Philosophen (des Themistios, Alexandros v. Aphrodisias, Johannes Grammatikos usw.) vermittelte, sondern daß Albert in der Diskussion und Auseinandersetzung mit ihm und anderen, für die Averroes „*princeps et dux*“ im Denken war (vgl. I tr. 1 c. 3, ed. 10), einen neuen Ansatz in der lateinischen Kosmologie versuchte, der möglicherweise von Siger von Brabant aufgegriffen wurde, der sich ebenfalls mit *De caelo et mundo* beschäftigte. – Der reiche und differenzierte Sachindex der kritischen Ausgabe ist nicht nur eine wertvolle Interpretationshilfe, sondern zugleich ein literarischer Schlüssel der Begriffsgeschichte der Philosophie des 13. Jahrhunderts.

Bochum

L. Hödl

Alois M. Haas: *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse* (Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Band 3). Freiburg-Schweiz 1971, Universitätsverlag, X – 228 Seiten.

Die Philosophische Fakultät I der Züricher Universität hat das vorliegende Werk im Wintersemester 1969/70 als Habilitationsschrift angenommen. Sein Autor, Germanist aus der Schule Max Wehrli, zeigt über sein ureigenstes Gebiet, die Erforschung der mittelhochdeutschen Sprache, hinaus eine beachtliche Kenntnis der alten und mittelalterlichen Philosophie- und Theologiegeschichte, die es ihm erlaubt, sein Thema in einem weiten Horizont anzugehen.

Für den Leser der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie bietet das Buch an Neuem lediglich die Einleitung. Die drei Abschnitte über Eckharts, Taulers und Seuses Lehre von der Selbsterkenntnis waren schon in der FZPhTh 1968–1970 erschienen. Um so dankbarer ist man, sie hier in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit lesen zu können.

Das Werk enthält manche mit viel Fleiß und guter Einfühlungsgabe in schwierige Detailprobleme erarbeitete Neuerkenntnisse, an denen die künftige Erforschung der mittelalterlichen deutschen Mystik nicht wird vorbeigehen können. Die für die Redaktionsverhältnisse von Seuses „*Horologium Sapientiae*“ und „*Büchlein der Ewigen Weisheit*“ wichtigen und über die neueren französischen Forschungen hinausführenden Studien Winfried Zellers hat Haas leider übersehen (vgl. W. Zeller, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. B. Jaspert, Marburg 1971, S. 22 ff.). Danach bildete das lateinische „*Horologium*“ die Vorlage für das deutsche „*Büchlein*“. Der Vergleich beider Schriften ergibt, daß im „*Horologium*“ die theologische Problematik Seuses in ihrer ursprünglichen Aktualität bewahrt bleibt, während als Grundzug des „*Büchleins*“ die „reife Überwindung“ deutlich wird, die sich im Gedanken vom „Adel des Leides“ ausdrückt (Zeller).

Haas' Buch zeigt wieder einmal mehr, wie fruchtbar sich eine enge Zusammenarbeit zwischen Germanisten und Theologen gerade auf dem Gebiete der Erforschung der deutschen Mystik auszuwirken vermag. Denn das ist diesem Werk in der Tat zu bescheinigen, daß sein Autor in beiden Disziplinen zu Hause ist wie selten ein Theologe in umgekehrter Weise.

Marburg/Lahn

Bernd Jaspert

Wilhelm Ockham: *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones II–III.* Edidit Stephanus Brown, O.F.M., adlaborante Gedeone Gál, O.F.M. – Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae (= Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure, N. Y., Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica, Opera Theologica 2) St. Bonaventure, N. Y. (The Franciscan Institute) 1970. 35*, geb., 599 S.

Dem in ZKG 80 (1969) 408–11 angezeigten ersten Band der kritischen Edition von Ockhams „*Scriptum*“ konnten die Herausgeber (Hrss.) nun erfreulich rasch einen zweiten („OT II“) folgen lassen. Die Hrss. blieben dieselben (auch wenn sie nach dem Titelblatt die Hauptarbeitslast diesmal anders verteilt haben), und das Ergebnis ihrer Bemühungen kann sie wiederum mit Genugtuung erfüllen: Akribie und Klarheit des Druckes bleiben ebenso zu rühmen wie der historische Apparat, der die bisherige Forschung zuverlässig widerspiegelt (vgl. z. B. S. 146 oder 227 f.), und an manchen Stellen (z. B. S. 271 f., 361 f., 371) neue Beziehungen herausarbeitet, ohne natürlich erschöpfend sein zu können oder zu wollen. Auch die umfangreichen Indices (S. 571–596: I. Bibliotheken und Manuskripte, II. Namen –, III. Sachregister) sind mit der nun schon erwarteten Sorgfalt angelegt und schließen ihrerseits den Text und den historischen Apparat auf (nur sollten Nachträge nicht ausschließlich im Register eingearbeitet werden, wie z. B. S. 576a s. v. Roche).

Die „*Introductio*“ bietet einige wesentliche Ergänzungen zu den Darlegungen in OT I. Zunächst (S. 8*–13*) wird ausführlich Ms. Giessen, Univ. Bibliothek 773, gewürdigt, eine Hs. aus dem Besitz Gabriel Biels, auf die bereits in unserer ersten Besprechung hingewiesen wurde. Hrss. stellen fest, daß dieses Ms. „ohne Zweifel die vornehmste, wenn nicht die einzige Grundlage“ (S. 9*) der *Editio princeps* (Straßburg 1483, Hain Nr. 11945) gewesen sei, und äußern mit guten Gründen die interessante Vermutung (S. 12*), daß Gabriel Biel vielleicht als erster Herausgeber von Ockhams „*Scriptum*“ anzusehen sei – ein Hinweis, der unbedingt eine nähere Prüfung verdiente. Der Text der Edition Trechels (Lyon 1495, Hain Nr. 11942) wird als nur unwesentlich überarbeiteter Nachdruck nach der Straßburger Ausgabe

gekennzeichnet, was umso mehr Plausibilität hat, als auch der Text von Trechels „Dialogus“-Ausgabe (Lyon 1494, Hain Nr. 11938) sich auf einen älteren Druck (Hain Nr. 11937) stützt. Der Herausgeber der Lyoner Drucke, der übrigens als der Pariser Augustinereremit und „Baccalarius formatus“ der Theologie Augustinus von Regensburg identifiziert werden kann (vgl. J. Miethke, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969, S. 118, A. 443), hat demnach – wie zu erwarten war – nur dort aus Mss. gedruckt, wo ihm andere Vorlagen nicht zur Verfügung standen (was für die Reportationen zu II–IV Sent., die Octo Quaestiones, wohl auch für das Opus XC Dierum gilt, um nur die zweifellos authentischen Ockham-Schriften zu nennen, die er zum ersten Male herausgegeben hat).

Die nähere Beschreibung der Hs. Giessen 773 durch Hrss. enttäuscht allerdings etwas, da es möglich sein müßte, in dieser Frage weiterzukommen. Hrss. stellen fest, daß der Kodex von „mehreren Händen“ geschrieben sei und nennen wenigstens drei verschiedene; Hand 1: f. 1–200 vb (S. 8*), Hand 2: f. 201 ra sqq. (S. 11* f. und Hand 3: ff. 330 vb–331 va (S. 12*). Entgegen ihren Angaben (S. 12*) aber gibt es ein unzweifelhaftes Autograph Gabriel Biels aus dem Jahre 1470 im Staatsarchiv Darmstadt (V.B. 3), das 1927 von J. Haller in seiner Geschichte der Universität Tübingen (gegenüber S. 152) faksimiliert worden ist (zitiert auch bei Stegmüller, Literargeschichtliches, S. 310 A. 1, eine Arbeit, die Hrss. auf S. 8* A. 2 anführen). Martin Elze hat nun in ZKG 81 (1970), bes. S. 76–81 auf acht weitere Autographen Biels in der Universitätsbibliothek Gießen aufmerksam gemacht (Mss. 827, 820, 834, 825, 838, 821, 822, 839), von denen zumindest die ersten fünf, die 1457/58 bis 1463/64 zu datieren sind, zeitlich recht nahe an den Zeitpunkt der Niederschrift des Kodex 773 (1453) herankommen, so daß Schriftvergleiche möglich sein sollten. Es wäre wünschenswert, daß diese interessante Frage bald eine eingehende Behandlung erführe.

Die Aufstellungen zu Ms. Vat. Borgh. 68 (S. 13*–16*) bestätigen die Ergebnisse von OT I, 23*–26*, auch für I Sent. d. 2–3. Während diese Hs. im Prolog eine Abbreviation der ersten Redaktion darstellt, finden sich in den Quaestionen der ersten Distinktionen bereits einige, wenn auch nicht alle Zusätze der späteren Textstufe.

Ein eigenes Problem der Redaktionsgeschichte und Chronologie von Ockhams Sentenzenkommentar wird durch dessen Beziehungen zu der Sentenzenvorlesung des Johannes von Reading aufgeworfen, der als 45. Lektor des Oxforder Franziskanerstudiums (um 1320/21) bezeugt ist. Dieser zitiert in der einzigen bekannten Teilhs. (Florenz, Bibl. Naz., Conv. Soppr. D. IV. 95), das „Scriptum“ Ockhams erst ab I. Sent. d. 5 q. 3 wörtlich, zuvor schon bringt er in I Sent. d. 3 q. 3 eine längere Passage aus der Reportatio von Ockhams II Sent. q. 14–15, die anderen Auseinandersetzungen mit Ockhams Meinungen erfolgen aber auf der Basis von Texten, die z. T. auch mit späteren (?) Schriften des Venerabilis Inceptor, wie den „*Quaestiones in libros Physicorum*“ (ca. 1322–24?) nahe verwandt scheinen. Hrss. folgern aus Beobachtungen an umfangreichen Textkonfrontationen (S. 20*–33*) die ansprechende Vermutung (S. 33* f.), Reading habe zunächst nur eine Reportation der Vorlesungen Ockhams vorgelegen. Die wörtliche Übernahme des Textes aus dem Scriptum wollen sie dann evtl. mit E. Longpré dahingehend erklären, daß sie die betreffende Quaestion der zweiten Redaktion von Readings Kommentar zuzuweisen vorschlagen, die er als Lektor am Franziskaner-Studium in Avignon (seit ca. 1322) erarbeitet haben könnte. Jedenfalls führen also diese Hinweise in der Frage der Datierung von Ockhams Scriptum nicht zu einer Präzisierung der bisherigen Chronologie, da die Überlieferung zu Johannes von Reading noch dürrtiger fließt als die zu Wilhelm von Ockham.

Ähnliches läßt sich zur von Hrss. im historischen Apparat zu I Sent. d. 2 q. 11 /D/ (OT II, 361 f.) hergestellten Verbindung zu Walter Beafou, dem 37. Lektor des Franziskaner-Studiums in Cambridge (ca. 1317/18) sagen. Selbst wenn es wirklich Beafou war, auf den sich Ockham hier bezieht, ist damit keine Präzisierung des terminus post quem für das Scriptum gewonnen, da bisher nicht bekannt ist,

wann und wo Beafou seinerseits seinen Sentenzenkommentar ausgearbeitet oder vorgetragen hat.

Hrss. haben sich entschlossen, die Edition der restlichen Quästionen des Scriptum Ockhams zu I Sent. vorerst zurückzustellen, um zunächst eine kritische Ausgabe der gesamten „*Summa logicae*“ vorzulegen (vgl. S. 13*). Außerdem soll auch die Arbeit an der weiteren Edition der sog. „*Expositio aurea*“ rasch weiter gefördert werden (vgl. OT II, 206 A. 6). Man wird dieses Interesse an den logischen Schriften respektieren müssen, wenn man es gleichwohl bedauert, daß damit die Vollendung der Ausgabe des Scriptum ebenso wie die nach der Qualität der Editio princeps noch dringlichere Edition der Reportationen zu II–IV Sent. nach Lage der Dinge auf schwer absehbare Zeit noch auf sich warten lassen wird. Man kann nur wünschen, daß es dem Franciscan Institute bald gelingt, den Fortgang seines ehrgeizigen und so glücklich begonnenen Unternehmens auch personell zu sichern.

Berlin

Jürgen Miethke

Adolar Zumkeller (Hrsg.): Hermann Scildis O.S.A. *Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae et Tractatus de conceptione gloriosae Virginis Mariae* (= Cassiacum, Suppl. 4). Würzburg (Augustinus) 1970. XXI, 182 S. Kart. DM 58.50.

Aus dem umfangreichen Schrifttum des Augustinereremiten Hermann von Schildesche (bei Bielefeld) († 1357), Magister und (wohl ersternannter) Generalvikar von Würzburg, zeitweise Ordensprovinzial, sind hier zwei Traktate ediert worden, die zweifellos Beachtung verdienen. Der erste ist eine Streitschrift für die Rechte des Papsttums gegen die Lehre des Marsilius von Padua, nur in einer Hs. erhalten, wahrscheinlich aber originales Apograph, als Gutachten von Papst Johannes XXII. in Avignon angefordert und kurz nach der päpstl. Verurteilung des Marsilius um 1327 geschrieben und überreicht. Später wurde er zusammen mit ähnlichen Texten in einer Sammelhs. der päpstl. Bibliothek einverleibt; heute in Paris BN Cod. ms. lat. 4232. Andere Exemplare hat der Herausgeber, der 1959 seine Forschungen über das gesamte Schriftwerk Hermanns in der Cassiacum-Reihe unter Nr. 15 veröffentlichte, nicht gefunden; es scheint, daß keine Abschrift angefertigt wurde, der Traktat teilte also das Schicksal so vieler Gutachten. Der zweite Traktat ist um 1350 dem damaligen Würzburger Archidiakon, späteren Bischof von Bamberg, Lupold von Bebenburg gewidmet, dem der Verfasser befreundet war. Lupold gilt als wichtige Persönlichkeit (vgl. R. Bauerreis, Kirchengeschichte Bayerns 4, St. Ottilien 1953, S. 203 f.). Erhalten sind nur drei, leider späte Hss.: Kiel UB Cod. ms. Bord (esholm) 48, um 1477, wie drei Eigentumsvermerke sagen, im Chorherrenstift Jasenitz bei Stettin (= *Mons s. Mariae*) angefertigt, und von dort in das Chorherrenstift Bordesholm gelangt. Sodann Lüneburg, Ratsbücherei Cod. ms. theol. fol. 73, 1439 (vom Hrsg. S. XVII ohne Beleg angegeben) im Lüneburger Franziskanerkonvent geschrieben. Diesen beiden schlichten Papier-Hss. steht eine Prachthandschrift auf feinstem Pergament und reich an Miniaturen gegenüber, die zwischen 1439 und 1464 für den Prinzen Charles von Orleans bestimmt war; heute Paris BN Cod. ms. lat. 2922. Diese Pariser Hs. stimmt mit dem Erstdruck überein, den der Franziskaner Petrus de Alva y Astorga 1664 in Löwen veranstaltete, nebst ähnlichen Marientraktaten in: *Monumenta antiqua immaculatae conceptionis sanctissimae Virginis Mariae*, sodaß ein Vergleich keine Verbesserungen des Textes erbrachte. Es wird wohl noch manche Abschrift vorhanden gewesen sein, zumal andere Schriften Hermanns eine ausgesprochen weite Verbreitung erfuhren, z. B. sein *Speculum manuale sacerdotum*, erhalten in 99 Hss. und 9 Drucken, so daß man dieses Werk mit Recht die meistgelesenste Pastoralchrift des ausgehenden MA nennen kann (Hrsg. in „Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche“ a.a.O. S. 58). Auch bei Hermanns *Introductorium iuris* fand Zumkeller immerhin 35 Hss., ein klares Zeugnis weiter Streuung. Der Marientraktat wird allerdings nur noch von Osnabrücker Augustinern erwähnt, 1416, 1470 und 1492 (ebd. S. 78 n. 247

und S. 301), was auf mindestens ein Exemplar in Osnabrück hinweist, das als verloren gelten muß. Die Kollation der drei Hss. erbrachte manche Verbesserungen des Erstdruckes, der an Druckfehlern und Homoioteleuta krankte. Zumkeller, ein Schüler Fr. Stegmüllers, hat mit dieser trefflichen Edition nicht nur die nächste Absicht der Cassiacum-Reihe, die Erforschung des Augustinerordens und seiner Theologie, ein gutes Stück mehr verwirklicht, sondern überhaupt zwei wertvolle Texte der theologischen Literatur des 14. Jahrhunderts ans Licht gebracht, die weit über die Ordensgeschichte hinaus Bedeutung haben. Bei der Behandlung der schwierigen Probleme des Streites zwischen den Päpsten in Avignon und Ludwig dem Bayern wird man fürderhin diese Texte mit Gewinn heranziehen.

Die quellenkundliche „Einführung“ ist kurz gehalten, es wird auf die Monographie verwiesen; der Leser tut gut, sich diese vorzunehmen. Das Druckbild ist schön, würde aber noch gewinnen, wenn die bekannten und schnell lesbaren Bibelzitate kursiv gesetzt wären. Die Folienszahl der Hss. an den Rand zu schlagen ist unterblieben. Dafür ist das Kapitelverzeichnis in aller Ausführlichkeit (dreimal) ausgedruckt worden, vor den Traktaten, über dem jeweiligen Kapitel und im *Index generalis*. Leider immer mit den langweiligen ausgeschriebenen Anläufen und Zahlen: *Septimum decimum capitulum: In septimo decimo ostenditur quod* – u. E. genügte eine schlichte 17, ohne die geschichtliche Treue verletzt zu haben. Ähnlich stört den Leser, daß die Quellenangaben im Text stehen geblieben sind, zumal sie oft ungenau, ja falsch gerieten und im Apparat zu verbessern waren, z. B. *quia secundum Chrysostomum „omnis res per quascumque causas nascitur, per eandem dissoluitur“*, *ut Extra, De regulis iuris, „Omnis“* (dazu im Apparat: *non Chrysostomus*: cf. Decr. Greg. IX 5, 41, 1: RF 2, 927). Besser ist es, alles derartige unter den Strich zu bringen, so reizvoll die umständliche Redeweise dem Historiker vorkommen mag. Die damalige Unsitte des Einteilens, Aufzählens und Anreihens von Thesen läßt nur den Verdacht auf Mangel an spekulativer und synthetischer Kraft wach werden; es ist gut, wenn schon das äußere Bild dies hindert.

Hermann von Schildesche ist kein Theologe ersten Ranges, aber seine Darlegungen weisen ihn als guten Durchschnitt aus, was der theologischen Bildung der führenden Kirchenmänner seiner Zeit, zu denen er gehörte, und wenn er sie repräsentiert, was anzunehmen ist, ein gutes Zeugnis ausstellt. Er kannte recht gut die Hl. Schrift, man möchte hier auf manche Auslegung hinweisen, die singular erscheint, etwa zu Mt. 8, 31 (S. 53, 30) oder zu Ps. 132, 2 (83, 102); sodann kennt er seinen Ordensvater Augustinus in großartiger Fülle von Zitaten – daß Ps. Augustinus und Fulgentius mit ihren recht spitzen Formulierungen mit augustinischer Autorität versehen sind, ist nicht seine Schuld. Aber Ambrosius, Bernhard, Gregor, Aristoteles, Thomas, sind ihm nicht nur aus den Dekretalen bekannt. Letztere werden sehr oft zitiert, etwa im gleichen Maße wie Augustin; Hermann muß zunächst als Jurist gewürdigt werden. Zweifellos besitzt er auf diesem Gebiet ein breites Wissen.

Ein kritischer Sinn für historische Fakten geht ihm, der Zeit entsprechend, gänzlich ab. Keineswegs mißtraut er Jakob de Voragine, noch bezweifelt er die Todsündigkeit der Päpste Marcellinus und Anastasius, weder *Quo vadis* noch die Bernhardslegende oder die Wunder an den Eltern Mariens bereiten ihm Probleme.

Soviel Wertvolles, Überzeitliches zu den beiden Themen hier gesammelt und aufbereitet wurde, soviel Unzulängliches, Überholtes, der Zeit Verhaftetes, muß mit in Kauf genommen werden. Ein Herausgeber kann (und will) zur Einordnung solcher Texte in die Zeit- und Dogmengeschichte nur Anregung geben. Wenn der Rezensent auf die Schwächen des Autors hinweist, wünscht er dem Editor, er möge zu der erfolgberechtigten Auswertung gute Mitarbeiter finden.

Das *ius gentium* wird als Degeneration des *ius naturale* – wo alle gleiches Recht besaßen – deklariert (102, 57 u. a.) Die *temporalia* sind als *bona delectabilia* abgewertet, die zur Erreichung des (allein notwendigen) *finis ultimus* wertlos sind. Vor Konstantin erfreute sich die Kirche inmitten der Verfolgung, gerade ohne Temporalien zu besitzen, des größten Wachstums. Die Weltreiche sind nur als *latrocinia* entstanden; Christen brauchten de iure heidnischen oder exkommunizierten Herr-

schern nicht zu gehorchen (36, 44; 44, 16). In den Weltreichen sind Dinge erlaubt, wie Zinsnehmen, die in der Kirche verboten sind (102, 42). Die *corpus-membrum-caput*-Lehre Augustins ist gewiß unentbehrlich, aber hier wird sie doch reichlich oberflächlich juristisch verfestigt (68, 17 u. a.). Manche Distinktion z. B. *error iuris* – *facti*, *error in facto proprio* – *in facto alieno*, wird zu billig angeboten. Welche Fragezeichen mag Johannes XXII angefügt haben? Das Urteil von R. Scholz (Unbekannte politische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern I, 10, Rom 1914), das der Hrsg. übernimmt, erscheint zu gut: „... zeigt ihn als vorsichtig abwägenden Scholastiker, der keineswegs mit gewissen italienischen Heißspornen in eine Linie gestellt werden kann.“ (Schrifttum ... a.a.O., S. 143).

Ferner stützt sich der Hrsg. auf das sicher kompetente Urteil des (leider zu früh verst.) P. Ludger Meier OFM, wonach der Marientraktat die erste vollständige Abhandlung gewesen sei, die in Deutschland zur Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis geschrieben wurde. Das ist insofern richtig, als eine gute Materialsammlung vorliegt. Die Problematik aber reicht bis ins 14. Jahrhundert zurück, ja hatte in der Hochscholastik schon ihren Höhepunkt erreicht und sich zu einer großen Kontroverse ausgewachsen (vgl. immer noch am besten hierzu M. J. Scheeben, Dogmatik 5, 1702). Hermann erscheint nur als einer der Epigonen, die mehr oder weniger die Problematik erfassen und die Lösungen begreifen und anbringen konnten. Nächste Absicht seiner Veröffentlichung war, die Festfeier dieser Lehre einzuführen und zu verbreiten. Zu diesem Zwecke hatte Lupold von Bebenburg eine Stiftung am Würzburger Dom gemacht, desgl. ein anderer Freund von gleich führendem Rang, der Protonotar Michael de Leone (s. Bauerreis a.a.O., S. 201, und Zunkeller, Schrifttum ... S. 82). Nun darf man nicht vergessen, daß weite Kreise von namhaften Theologen als Gegner aufgetreten waren, und daß die Pariser Universität das schon eingeführte Fest 1275 wieder abgeschafft hatte. Auch Hermanns Traktat wurde von den Pariser Dominikanern heftig abgelehnt (Schrifttum ... S. 164). Der Widerstand richtete sich im Grunde genommen nicht gegen die zu erweiternde Marienverehrung, sondern gegen deren schlechte Begründung. Auf Augustin gestützt wurde die *libido* der Eltern als Träger der Kontraktion der Erbsünde behauptet. Die Praeservation Mariens wurde nun so übertrieben gelehrt, daß für eine echte Erlösung nichts übrig blieb. Erst mußte Scotus die Präservatio als vollkommenste Form der Erlösung darlegen. Unser Hermann kannte Scotus; von ihm übernahm er die Gegenargumente, wie Zunkeller verifiziert hat (135 f.), aber den Kern der Problematik hat er nicht aufgenommen. Er nimmt an, daß die Eltern Mariens steril bzw. ohne *libido* empfangen haben, und wenn St. Bernhard zur Strafe für seine Gegnerschaft mit beflecktem Kleid einem Ordensbruder erscheinen mußte, so hat er eben nach seinem Tod retraktiert, was zu tun er im Leben versäumte. Was den Traktaten Hermanns ihre tatsächlich große Bedeutung verlieh, erscheint nicht von theologischer Unzulänglichkeit gemindert; die herrlichen Augustinusworte, die er in solcher Fülle zusammentrug, das schöne Lob der Mutter Kirche am Schluß des ersten, und das ehrfürchtige Mariengebet am Schluß des zweiten Traktats gewinnen alle Sympathien des Lesers.

An dem *Index auctorum citatorum* ist nichts auszusetzen, jedoch der *Index nominum et rerum* befriedigt nicht in gleichem Maße. In deutscher Sprache gehalten, erspart er – allerdings wem wohl? – die Mühe des Übersetzens, die sich der Hrsg. selbst gemacht hat. Jede Übersetzung gerät zu einer Interpretation, wobei Worte und Begriffe ausgewählt und bevorzugt werden, was der Gefahr zu großer Subjektivität nicht entgehen kann. Ein lateinisches Wortverzeichnis bleibt leichter in neutralem Fahrwasser. Wenn wir (wahllos) einige Worte notieren, die wir im Register vermissen, so sei dies uns deshalb gestattet, weil wir dann auf den reichen Inhalt hinweisen können: *ordo universi* (8, 8), *ordo entium* (12, 47), *vasalli* 36, 40 (im Register unter *Imperator*), *legista* (39, 140), *tyrannis* (43, 38), *ius utile* (39, 140), *latrocinia* (44, 66), *naturaliter* – *supernaturaliter* (48, 14), *usura*, *concubinatus* (102, 42), *praedestinatio antecedens et consequens* (30, 51), *epieikos* (77, 29) (nicht Epikie!), *phantasmata* (77, 50), *habitus* (77, 27).

Zu ergänzen erschienen: 5, 8 cf. 1 Joh. 4, 20; 16, 38 cf. Mich. 5, 2 (2. Petr. 3, 8); *senior pars* (72, 34) klingt nach Bened., *Reg. monach.* 64, 1; *nullum violentum perpetuum* = gestrenge Herren regieren nicht lange (45, 119) dürfte von Seneca stammen. Zu suchen wären noch die Quellen für 20, 19 *apostolica radix*; 46, 35 *ecclesia dotata audita fuit vox angelorum conquerentium, quod venenum fustum esset in ecclesiam*; 85, 191 (*Petrus*) *camerarius et thesaurarius Christi et eius thesaurorum*; 63, 84 Priesterweihe ausreichend zur Bischofsweihe: auf welches factum mag sich der Autor hier beziehen?; 88, 98 Prov. 8, 15: *Per me reges regnant*. Ist dieser Text, der ja auch auf der Kaiserkrone erscheint, schon früher einmal so politisch beansprucht worden wie hier?

Siegburg

Rhaban Haacke

Beata Losman: Norden och Reformkonsilierna 1408–1449. (= *Studia Historica Gothoburgensia* XI). Göteborg (Akademiförlaget) 1970. V, 301 S., davon 8 S. deutsche Zusammenfassung, kart.

Die aus der Schule Prof. Lönnroths hervorgegangene Göteborger Dissertation schildert ein halbes Jahrhundert skandinavischer Kirchengeschichte, das auf dem Kontinent zu den erregtesten gehört. Die seit 1397 in Personalunion verbundenen Reiche waren jedoch so stark mit den daraus entspringenden inneren Problemen der verfassungsmäßigen Weiterentwicklung der Union beschäftigt, daß die theoretischen Probleme der Zeit – Papalismus oder Konziliarismus – als solche nicht ins Blickfeld traten. Rein pragmatisch wurde entsprechend den inneren Notwendigkeiten entschieden. Sowohl Königin Margarete (1389–1412) wie König Erich von Pommern (1412–1439) hatten sich durch Ausnutzung der päpstlichen Provisionspraxis in den Bischöfen zuverlässige Mitarbeiter heranziehen können und ihre Macht über die Kirche ausgeweitet. Entsprechend war die Stellungnahme Margaretes zur Pisaner Obödienz erst fällig, als Gregor XII. ihren Kandidaten für Strengnäs anerkannte, Pisa und Alexander V. jedoch den gewählten Bischof. Bei Johannes XXIII. erreichte sie die Rücknahme des Beschlusses.

Am Konstanzer Konzil haben zwei dänische Bischöfe teilgenommen, jedoch als Repräsentanten des Königs, nicht der skandinavischen Kirche. Nur das Kloster Vadstena hatte dort einen eigenen festen Vertreter. Er vermittelte die Kenntnis der Dekrete und einiger konziliaristischer Schriften, vorzüglich aber Erbauungsliteratur (39–49). Die Anführung von Titeln oder Anfangsworten der Schriften hätte hier die Übersicht gefördert. Die nordische Delegation vertrat den Standpunkt, der Tyrannenmord sei erlaubt (24). Skandinavien war in das deutsche Konkordat eingeschlossen. Das Hauptinteresse galt der Wahl eines neuen Papstes.

Entsprechend der Pisaner Verordnung begannen in Schweden die Provinzialkonzilien im Jahr 1412. In Dänemark waren sie seit 1345 und 1383 außer Übung und wurden 1425 wieder aufgenommen, in Norwegen seit Ende des 14. Jahrhunderts erst wieder 1435. Sie haben eine neue Bewegung für die Freiheit der Kirche und für die Beachtung der kirchlichen Gerichtsbarkeit eröffnet, während sich zunächst die Macht des Königs über die Kirche noch steigerte und die freien Wahlen praktisch aufgegeben wurden.

Die für Pavia-Siena 1423 ausersehene Abordnung, diesmal der schwedischen Kirche, ist nie abgereist. Auch eine Delegation für Basel wurde erst 1434 mit B. Nikolaus Ragvaldi, seit 1438 EB. von Uppsala, und B. Ulrich von Aarhus entsandt, als Eugen IV. den Königskandidaten für Uppsala nicht gegen die Kapitelswahl bestätigte. Das Konzil erließ nur eine Mahnung, die Freiheit der Kirche zu achten. Die skandinavischen Vertreter arbeiteten sich gründlich in die Konzilsmaterie ein und wirkten auch an antipäpstlichen Dekreten mit. Die Verbindung des Königs zum Konzil wurde durch den schwedischen Aufstand von 1436 unterbrochen. Die Privilegien der Kirche wurden jetzt von den Räten bestätigt, die Union entwickelte sich in konstitutioneller Richtung und König Erich wurde 1439 abgesetzt. Damit wechselte auch die Stellung der skandinavischen Kirche zum Konzil, das um die gleiche Zeit Eugen IV. absetzte. Der neue König Christoffer von Bayern, der neue

EB. von Uppsala wie der Lunder Primas Hans Laxmand waren Anhänger der Konzilsuperiorität. Der Primas sprach die Anerkennung Felix' V. namens der dänischen und schwedischen Kirche am 19. Dez. 1440 aus, die das Konzil jedoch erst im Mai folgenden Jahres erreichte. Über Norwegens Haltung ist kein eindeutiges Urteil möglich. Die Annahme Losmans, Norwegen sei in der Lunder Stellungnahme eingeschlossen (165) ist abzulehnen. Auch der Wiederanschluß an Rom, nach Losman (151) erst 1450 erfolgt, kann nicht aus der Einreichung einer Supplik durch einen Suffragan erschlossen werden, wenn in der Zwischenzeit auch andere ergangen sind. Hier liegt eine schwache Stelle in der Untersuchung, die durch eine Spezialarbeit ausgeglichen werden müßte. Für den Legatentitel des norwegischen Erzbischofs liegt keine schriftliche Verleihung vor (gegen S. 154) aber die neuerliche Inanspruchnahme könnte doch die Strafdrohung gegen Äbte, die nicht zum Provinzialkonzil erscheinen, besser motivieren als eine Erklärung aus dem „Affekt“ (153). Sicher ist, daß Vadstena – dazu einige Dominikaner- und Franziskanerklöster – (261 f.) am Papst festhielten. König Christoffer blieb bis zu seinem Tod Anfang 1448 Anhänger des Konzils, während der Lunder Primas schon Ende 1447 wieder in Rom vorstellig wurde. Als Gegenzug zögerte der schwedische Erzbischof mit dem Wiederanschluß. Erst sein 1448 noch vom Konzil bestätigter Nachfolger ersuchte im folgenden Jahr auch um die Anerkennung durch Nikolaus V.

Die Darstellung ist reich an Einzelheiten, auch solcher, die nicht das Thema direkt berühren, so daß der Leser leicht den Faden verliert. Das Gleiche gilt für die Anordnung der 21 Kapitel, die die Verknüpfung der Fakten zu häufig unterbricht. Kap. 8 und 14 stehen in enger Verbindung, 15 und 16 sind enger verzahnt, als die Trennung erkennen läßt. Kap. 17 über Ragvaldi auf dem Basler Konzil knüpft an frühere Forschungen an, ohne zu zeigen, wo Verf. sich auf diese stützt oder von ihnen absetzt. Der Ausdruck „Ablaß verkaufen“ (211 u. ö.) sollte eigentlich überholt sein. Wichtig ist der Hinweis auf ein noch ungedrucktes Bruneti-Protokoll der Jahre 1433–36 im Ms. fol. 1842 der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen (198). Da die Darstellung auf veröffentlichten wie archivalischen Quellen beruht, ist ihr wissenschaftlicher Wert beträchtlich.¹

Georgsmarienhütte

W. Seegrün

Petrus Becker: Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes von St. Matthias in Trier. Ein darstellender Kommentar zu seinen *Consuetudines* (= Beiträge zur Gesch. d. Alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens, H. 30). Münster (Aschendorff) 1970. XIV, 218 S., kart. DM 42.–.

Im Zusammenhang mit den Reformanstößen der Konzilien von Konstanz und Basel, parallel zu den Visitationen des Cusaners, und als Vorbereitung zur Bursfelder Bewegung im 15. Jh., muß die Rodesche Reform gesehen werden, deren gründliche Aufhellung wir dem Verf. verdanken. Joh. Rode, Generalvikar des eifrigen Trierer Erzbischofs Otto von Ziegenhain (1418–1430), dann Karthäuser, schließlich Abt von St. Matthias und Konzilstheologe, zeigte sich der Aufgabe, zu der ihn das Konzil bestellte, Generalvisitorator der Benediktiner und Benediktinerinnen in den Kirchenprovinzen Köln und Trier zu sein, hervorragend gewachsen. Verf. griff die vorbereitenden Arbeiten von U. Berlière, 1895 u. 1930, und V. Redlich 1923 auf, fundierte sie mit der trefflichen Edition der Rodeschen *Consuetudines* (*Corpus Consuetudinum Monasticarum* 5, Siegburg 1968, vgl. Rez. von P. Volk in HZ 210, 1970, S. 408 f.), und legte hier die Interpretation vor, die auch die übrigen Schriften und alles Biographische mitheranzieht und neu auswertet. Eine neue Herausgabe des seiner Zeit in Basel vorgetragenen Werkes „*Liber de bono regimine abbatis*“, bisher nur bei B. Pez, *Bibl. ascetica antiquo-nova* 1, Regensburg 1723, 157–204, zugänglich, ist unterblieben; wir hätten sie hier erwartet. Das nüchterne

¹ Siehe auch die Stellungnahme von Gumar Olsson in (Svensk) Historik Tidskrift 1971, S. 134–139.

Urteil, vom Verf. bis ins kleinste begründet, verdient volle Zustimmung: Diese monastische Erneuerung setzte sich kein besonders betontes Ziel, sei es strenge Askese, sei es feierlicher Gottesdienst oder dergl., sondern griff schlicht auf ein Leben nach der Benediktsregel zurück, baute allerdings dabei Werte der monastischen Überlieferung ein und suchte den Erfordernissen der erregten Epoche mit einführender Diskretion (im Sinne der Benediktsregel) gerecht zu werden. Einigen partikulären Ergebnissen, wie Herz-Jesu-Verehrung, Imitatio Christi, Konziliarismus, Sexualmoral, Trinitätstheologie, möchte man erst dann zustimmen, wenn bessere diesbezügliche Forschungen vorlägen. Immerhin tritt soviel Positives aus dem meist verkannten 15. Jh. zutage, sei es, wenn wir dank dem Verf. Einblick in die von ihm rekonstruierte Mattheiser Bibliothek nehmen, sei es, wenn wir uns die reichen Register ansehen, daß wir den Schritt a minore ad maius für möglich und berechtigt erachten, daß nämlich eine sehr positive Kirchengeschichte des 15. Jh. geschrieben werden kann.

Siegburg

Rhaban Haacke

Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft 9), herausgegeben von Rudolf Haubst, Mainz(Matthias-Grünwald-Verlag) 1971, 224 S., kart. DM 29.-.

Nikolaus von Kues (1401–1464) (= NvK) war ein Mann des vielfältigen Dialogs: zwischen Konzil und Papst, zwischen Rom und den Hussiten, zwischen Westkirche und Ostkirche sowie zwischen Christentum und den nichtchristlichen Religionen, namentlich Islam. Während des Baseler Konzils verfaßte er die drei Bücher ‚De concordantia catholica‘ (1432–33), worin die Begriffe concordantia, harmonia und pax zusammen etwa 200mal vorkommen. Im Jahre 1433 konzipierte er das Gutachten ‚De usu communis‘ (Opusculum contra Bohemorum errorem), und im Jahre 1452 schrieb er die drei Briefe an die hussitischen Böhmen. Nach dem Fall von Konstantinopel veröffentlichte er den Dialog ‚De pace fidei‘ (1453). Drei Jahrzehnte lang bemühte er sich um eine Sichtung dessen, was den Koran mit dem Christentum und mit Christus verbindet, wovon vor allem seine im Winter 1461/62 entstandene ‚Cribratio Alchoran‘ Zeugnis ablegt. Dieses und manches andere erklären es, daß der Wissenschaftliche Beirat der Cusanus-Gesellschaft vom 22. bis 24. September 1970 in Bernkastel-Kues ein Symposium veranstaltete über ‚Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene‘, d. h. als Förderer der Konkordanz, der Einheit und des Friedens. Die Akten dieses Symposions sind in dem vorliegenden Band vereinigt, zusammen mit vier weiteren thematisch verwandten Beiträgen. Im ganzen sind es dreizehn Referate, Ansprachen und Vorträge. Erich Meuthen betrachtet unter biographischen und systematisch-ekklesiologischem Aspekt den Übergang des NvK vom Baseler Konzil zu Papst Eugen IV. Dabei berücksichtigt er auch die bisher unbekannte Schrift: De maiori auctoritate sacrorum conciliorum supra auctoritatem pape (1433; Trierer Stadtbibliothek). Innerhalb einer Darstellung des historischen Kontextes der am 6. Juli 1439 in Florenz verkündeten Wiedervereinigung mit der Ostkirche würdigt Werner Krämer die Verdienste des NvK um das Zustandekommen dieser Union. Er unterstreicht u. a. die für die Union bedeutenden Ausführungen in der cusanischen Schrift ‚De concordantia catholica‘: Nach der Abspaltung des Ostens ist der Papst nur noch der Repräsentant des Westens. Der Konsens stellt das Princip der Wahrheit eines Konzils dar. Die Rezeption bildet ein begleitendes Kriterium für die Wahrheit eines Konzilsbeschlusses. Hermann Hallauer legt dar, wie NvK bei seinen Bemühungen, die hussitischen Böhmen für die römische Kirche zurückzugewinnen, zwischen Aussöhnungswillen und dogmatischer Härte hin- und herschwankte. Anhangsweise bietet er eine Übersicht über die handschriftliche Überlieferung der Böhmenbriefe des NvK. Anton Schall beschäftigt sich mit dem jüdisch-christlichen Gedankengut im Koran. Maurice de Gandillac sammelt die z. T. utopisch anmutenden Äußerungen des NvK zum Thema: Una religio in rituum varietate, und er schließt mit der bedenkenswerten Bemerkung, daß in der heutigen Welt die rituum varietas „weniger Anstoß erregt

als das Dasein und der Wert, nicht nur der una religio, sondern vielleicht der Religion überhaupt“ (S. 105). Gerd Heinz-Mohr ist mit zwei Beiträgen vertreten. Im ersten, einer Ansprache beim ökumenischen Gottesdienst während des Symposions in Bernkastel-Kues, erläutert er vier Sätze, die zum Ausdruck bringen, wie nach NvK Kirche geschieht: Wer von Kirche redet, muß von Christus reden. Kirche geschieht daher immer als Institution und Ereignis. Kirche geschieht im Wagnis des Konsenses, der Zustimmung in Übereinstimmung. Kirche geschieht in der Gegenwart auf Zukunft hin. Im zweiten Beitrag untersucht Heinz-Mohr das Werk ‚De pace fidei‘. Er betont, daß NvK nicht eine Vernunftreligion ins Auge faßt, wie sie später die Aufklärung propagierte, sondern eine Religion, für die Christus grundlegend und wesentlich ist. Im Blick auf die heutige Situation bemerkt er mit Recht, daß der Verwirklichung der Einheit die mit Gebet gepaarte Gesinnung der Einheit vorangehen muß. Bei dem erwähnten ökumenischen Gottesdienst sprach als katholischer Theologe Reinhold Weier. Er erörterte die Rechtfertigung, über die NvK im Dialog ‚De pace fidei‘ den Paulus und im Dialog ‚De annuntiatione gloriosissimae virginis Mariae‘ Maria sprechen läßt. Weier hebt das ‚ex fide solum‘ der Begnadigung Mariens hervor. Rainer Röhrich entwickelt mit Hilfe des Toleranzbegriffes drei Motive cusanischen Denkens als Richtweiser für eine zukünftige ökumenische Theologie: Toleranz, die sich bescheidet (*docta ignorantia*), Toleranz, die sich um die Gegensätze und ihre Überwindung bemüht (*coincidentia oppositorum*) und Toleranz, die sich durch Christus ihrer Sache gewiß ist.

Rudolf Haubst, der schon auf der 17. Mediävistentagung in Köln die ‚repraesentatio‘ als eine Leitidee des NvK hinstellte (vgl. *Miscellanea Mediaevalia* 8 (1971) 139–162), legt dar, welche Rolle der Gedanke der Repräsentanz in der Ekklesiologie des Kueser Kardinals spielt. Obwohl NvK das Wort ‚repraesentare‘ auf das Verhältnis der Priester zu Christus nicht anwendet, kann man in seinem Sinne, wie Haubst verdeutlicht, von einer doppelten Repräsentanz, nämlich Christi und des gläubigen Volkes, im kirchlichen Amt sprechen. Die Ausübung jeder kirchlichen Gewalt baut sich von oben und von unten her auf. Sie baut sich von oben her auf, d. h. die Amtsträger stellen Christus dar (*typum Christi gerentes*), sie üben für Christus eine Sendung aus (*fungi legatione pro Christo*) und sie sind Stellvertreter Christi (*vicarii Christi*). Der Aufbau von unten her kommt aus der freien Gefolgschaft (*voluntaria subiectio*) und aus dem Einverständnis (*consensus*) der Gläubigen. Die Pfarrangehörigen sind im Pfarrer, die Pfarrer im Bischof und die Bischöfe im Papst repräsentiert. Der Bischof als *publica persona* stellt dar (*figurat*) und repräsentiert die Bistumsangehörigen. Der Bischof von Rom repräsentiert die übrigen Bischöfe, und er spielt eine die Gesamtkirche darstellende und repräsentierende Rolle (*habet figuratam et repraesentativam personam unius universalis ecclesiae*). Auch nach seiner Abwendung vom Baseler Konzil sah NvK im Konzil (mit dem Papst) eine integralere Kirchenrepräsentanz als im Papst allein. Da Paul VI eine Bischofssynode errichtete, verdient Beachtung, daß NvK einem repräsentativen, kleinen beständigen Konzil von Kardinälen eine strukturelle Funktion bei der Kirchenleitung zuschrieb und daß er das Kardinalskollegium als delegierte Repräsentanz des Gesamtepiskopats verstand. Das Verhältnis von Christus und Kirche sowie von Papst und Kirche interpretiert NvK auch mit dem Begriffspaar *complicatio-explicatio*. Die Kirche ist die entfaltete Gnade Jesu Christi, und der Papst ist die *complicatio* der Kirche. Als Beispiel für die Entfaltung von Eingefaltetem führt NvK gerne die dreistufige Entfaltung des Punktes in Linie, Fläche, Kubus an. Der Punkt ist dabei, quantitativ gesehen, das Unscheinbarste, und doch kann er die Orientierung geben. In ähnlicher Weise bildet der Papst als *complicatio ecclesiae* den Richt- und Sammelpunkt der kirchlichen Einheit. Haubst vergißt nicht darauf hinzuweisen, daß nach dem reformierten Theologen Jean-Jacques von Allmen die Erkenntnis der doppelten Repräsentanz im kirchlichen Amt die Hoffnung auf einen Konsens der großen christlichen Konfessionen des Abendlandes begründet. Dieser Ansicht möchte der Rez. ausdrücklich seine Zustimmung geben.

Gerda Freiin von Bredow stellt in ihren Überlegungen über ‚Die Weisen in

De pace fidei fest: „Weisheit ist das Schauen der Ursprungseinheit der Religion in und über ihren verschiedenen Ausprägungen, Veränderungen und Verzerrungen“ (S. 188). In seinem Vortrag über die Idee der Völkergemeinschaft bei NvK bezeichnet Bernhard Hanssler den Konsens und die Repräsentation als die tragenden Elemente der cusanischen politischen Theorie. Er nennt drei Wege, die im Sinne des NvK zur Völkergemeinschaft führen: die politische Einigung nach dem Korporationsmodell, die Entlarvung der Ideologien auf gemeinsame Überzeugungen hin und den Kulturaustausch sowie den Ausgleich des Zivilisationsgefälles. Wilhelm Goerdts macht auf die positive Beurteilung aufmerksam, die der cusanische Gedanke der *coincidentia oppositorum* bei marxistisch-leninistischen Philosophen der Sowjetunion fand. Vor allem aber vergleicht er Wladimir Solowjew (1853–1900) mit NvK. Er charakterisiert beide Denker als ‚verwegene Christozentriker‘ (K. Pfleger), stellt ihre universalen (= alle Religionen, nicht nur die christlichen Konfessionen umfassenden) ökumenischen Überlegungen und Bestrebungen nebeneinander und setzt die Konzeption der freien Theokratie bei Solowjew zu der *res publica christiana* des NvK in Beziehung.

Die Diskussionen, die sich an die Referate von Schall, de Gandillac, Röhrich und Haubst anschlossen, enthalten u. a. wertvolle Hinweise für ein sachgemäßes Verständnis des Amtes in der Kirche (vgl. S. 108–112; 138).

Der vorgestellte Sammelband, der mit einem Personen-, Orts- und Handschriftenverzeichnis ausgestattet ist, läßt erkennen, daß NvK zu den Gestalten der Vergangenheit zählt, „die sich unmittelbar zu uns und zu unseren Problemen herwenden“ (S. 190). Die dargebotenen ekklesiologischen und religionstheologischen Ansichten des Kueser Kardinals, vor allem die Lehre von der doppelten Repräsentanz im kirchlichen Amt, können die heutige Theologie befruchten und die Theologen zu weiterführenden, von besonnenem Mut getragenen Aussagen ermuntern.

Trier

H. Schützeichel

Hermann Reifenberg: Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Teilbd. 1: Bis 1671 (Mainz-römischer Ritus) (= Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen, H. 53). Münster (Aschendorff) 1971. XLV, 762 S., kart. DM 148.–

Der Vf. hat einen großen Teil seiner wissenschaftlichen Arbeiten dem Rituale gewidmet. Hier legt er den umfangreichen 1. Teilband der Geschichte der Mainzer Ritualien und der darin vorkommenden Riten vor (bis 1671), wobei die Diözesen Würzburg und Bamberg mitberücksichtigt werden. Gebetstexte werden im allgemeinen nicht abgedruckt, außer einige interessante in den Fußnoten.

Es ist unmöglich, in einer Rezension auch nur einen Teil des reichen Inhalts dieses Werkes zu nennen – das Inhaltsverzeichnis umfaßt allein 6 Seiten –, es kann hier nur auf einiges hingewiesen werden. So ist S. 294 ff. im Zusammenhang mit der Spendung der Eucharistie von der „Augenkommunion“ die Rede, die bei Kranken bzw. Sterbenden vorgenommen wurde, wenn diese wegen der Gefahr des Erbrechens oder aus einem andern Grund nicht kommunizieren konnten. In diesem Fall wurde ihnen der Leib des Herrn nur gezeigt, im übrigen aber der vollständige Ritus der Krankenkommunion angewandt. Interessant sind ferner die Ausführungen über die Beichtpraxis (S. 317 ff.). Ein eigentliches Formular für die Normalbuße (bei Gesunden) kommt erstmals im Rituale von 1513 vor. In der Ausgabe von 1599 findet sich eine starke Erweiterung des Eingangsritus (zur Vorbereitung des Pönitenten). Nicht nur für den Theologen und Liturgiker, sondern auch für den Volkskundler lesenswert ist das, was über die Segnungen von Personen und Sachen (S. 531 ff.) und über die Prozessionen (S. 627 ff.) sowie über die Feier der Kar- und Ostertage und die dabei vorkommenden Volksbräuche (S. 700 ff.) gesagt ist.

Am Schluß der einzelnen Abschnitte findet sich jeweils eine kurze Zusammenfassung, die das Studium des umfangreichen Buches erleichtert. Trotzdem ist die Lektüre bei der immensen Fülle an Material kein Vergnügen. Die einzelnen Abschnitte können jedoch auch für sich studiert werden, da diese ein geschlossenes

Ganzes darstellen. Der Rezensent bedauert, daß die Untersuchungen erst mit dem Spätmittelalter beginnen, obwohl aus dem Mainzer Raum Ritualien bereits aus dem 9. und 10. Jh. erhalten sind, auf die S. 7 ff. kurz eingegangen wird. Freilich weisen diese kaum eigentlich Mainzer Elemente auf. Die Indices sollen erst dem 2. Teilband beigegeben werden. Es ist zu wünschen, daß dieser bald erscheinen wird.

Regensburg

Klaus Gamber

Reformation

Carlo Ginzburg: *Il Nicodemismo, Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500* (= Biblioteca di cultura storica, 107) Torino, (Einaudi) 1970. xix, 225 S. geb. Lire 3 500.—.

Der Historiker Delio Cantimori soll als erster die Begriffe von Nikodemismus und Nikodemit in die Sprache der modernen Geschichtsschreibung eingeführt haben. Nikodemismus ist „eine Haltung der religiösen, theologisch begründeten Verhehlung, eine ausschließliche Erscheinung der Spätrenaissance. Cantimori sah in ihm die ideologische Verkleidung eines Zustandes der Schwäche und der Handlungsunfähigkeit“ (S. XIV). Ginzburg erforscht die Lehre der Zulässigkeit der religiösen Verhehlung und geht von ihrer ersten Formulierung im Werk Otto Brunfels' aus, nämlich in den *Pandectarum veteris et novi Testamenti libri XII* (Straßburg 1527), in welchem ausdrücklich behauptet wird: „Inter incredulos et pertinaces dissimulare possumus et fingere, praesertim si non sit spes: quia Deus ponderat cor“. Brunfels kam zu einer Theorie der religiösen Verstellung, nach der schweren Enttäuschung über die Niederlage der Bauern im Jahre 1525, und suchte ihre „Begründung in einer reinen und weniger sinnlichen, innerlich aristokratischen Religion, in welcher das esoterische Erbe des neuplatonischen Humanismus sich mit fast deistischen Voraussetzungen vermischt“ (S. XVI). Die Stellung Brunfels' ist der spiritualistischen Sebastian Francks ähnlich. „Im Grunde kann man wohl sehen, daß das hl. Abendmahl wie auch die Taufe für Brunfels Zeremonien, d. h. nur Äußerlichkeiten sind, für die zu streiten es nutzlos, ja sogar schädlich war“ (S. 58). Die spiritualistische Stellung führte zu dem konfessionellen Indifferentismus (der Möglichkeit in jeder Konfession selig zu werden), und erleichterte auf diese Weise die Theorifizierung des Nikodemismus, den Ginzburg mancher täuferischen Haltung nahe findet. Vielleicht bringt der Verfasser allerdings Täuferium und Spiritualismus einander zu nahe, was zwar der italienischen, nicht aber der europäischen religiösen Lage im 16. Jahrhundert entspricht.

Straßburg, wo Brunfels von 1524 bis 1533 lebte, war das Vaterland und das Ausstrahlungszentrum des Nikodemismus. Hier fanden 1525–26 Levèvre d'Etaples und G. Roussel einen Zufluchtsort bei Capito, der mit Brunfels befreundet war. Sie verbreiteten darauf diese religiöse Haltung in ihrem eigenen Land. Auch Capito näherte sich 1526 dem Spiritualismus M. Borrhaus' und Schwendkfelds, doch nur bis zu einem gewissen Grade, wie dies sein Kinderbericht (1527) deutlich zeigt, in dem er die Beteiligung an den katholischen Zeremonien ausdrücklich verurteilt. 1540–41 machte freilich ein Brief nikodemitischen Inhalts unter Capitos Namen in Norddeutschland die Runde. In ihm war die Ermahnung enthalten, in der römischen Kirche zu bleiben und den eigenen Glauben zu verhehlen. Ein gewisser Bekesteyn sollte Capito diesbezüglich befragt haben, und dieser hätte den Brief verteidigt. Der Brief wurde allerdings nirgendwo gefunden. „Ma la lettera esiste“. „Es scheint mir unmöglich ... an der Echtheit dieses Briefes zu zweifeln“ (S. 139). „Capito ließ ihn nicht nur in Norddeutschland, sondern auch in Italien, in Bologna, umgehen“ (ebenda). Er hätte ihn an Lisia Fileno (= Paolo Ricci = Camillo Renato) gesandt, der 1538 sein Gast in Straßburg war und sich 1540 in Bologna aufhielt. Als Fileno im Oktober 1540 verhaftet wurde, soll die Inquisition diesen Brief bei ihm gefun-

den haben, der heute in der Biblioteca Comunale von Bologna aufbewahrt wird. Ginzburg veröffentlicht ihn vollständig im Anhang (SS. 209–213). Die Urkunde ist allerdings eigentlich kein Brief, sondern eine Reihe von 43 Thesen, die jedoch dem Bericht von Bekesteyn über den Inhalt des Briefes Capitos entsprechen. Der Name des Reformators wird vielleicht aus Vorsicht nicht erwähnt. Die Einladung (Capitos), in der römischen Kirche zu bleiben, wurde, nach Ginzburg, von dem in diesem „Brief“ ausgedrückten Kirchenbegriff abgeleitet. Denn die These 6 lautet: „Nam ecclesia Christi aliud nihil est quam collectio et societas eorum qui Christum vere invocant, et habent verbi, sacramentum et praecum inter se communionem, quantum libet praeterea errorum et peccatorum illis adhaereat“. Den Evangelischen im katholischen Lande „riet Capito zur verstellten Verhehlung an und betonte den religiösen Individualismus, der keine sichtbare Kirche mehr braucht. „In Franck ist die Religion bereits nach bürgerlicher Sitte eine Privatsache“ (S. 132). In Italien wurde der Nikodemismus durch die schwierige Lage, in der alle von der römischen Lehre Abweichenden leben mußten, begünstigt, und von der stark verbreiteten valdesianischen Frömmigkeit. Der bereits erwähnte Fileno soll dem Hof von Renée von Frankreich-d'Este in Ferrara den nikodemitischen „Brief“ Capitos übermitteln haben.

Ginzburg folgt der Verbreitung des Nikodemismus von Straßburg aus durch Westeuropa, indem er dem Einfluß Brunfels' und im besonderen dem der zahlreichen Auflagen und Übersetzungen seiner Pandectae nachzuspüren sucht. In Deutschland hätte S. Franck, neben Capito und Brenz, zur Verbreitung des Nikodemismus beigetragen. Er nahm die Lehre der religiösen Verhehlung an und betonte den religiösen Individualismus, der keine sichtbare Kirche mehr braucht. „In Franck ist die Religion bereits nach bürgerlicher Sitte eine Privatsache“ (S. 132). In Italien wurde der Nikodemismus durch die schwierige Lage, in der alle von der römischen Lehre Abweichenden leben mußten, begünstigt, und von der stark verbreiteten valdesianischen Frömmigkeit. Der bereits erwähnte Fileno soll dem Hof von Renée von Frankreich-d'Este in Ferrara den nikodemitischen „Brief“ Capitos übermitteln haben.

In England hätte sich der Nikodemismus besonders zur Zeit der katholischen Restauration unter Mary Tudor verbreitet. Davon zeugt die antinikodemitische anonyme Schrift „A Treatise of the Cohabitacyon of the Faithfull with the Unfaithfull“ (1555), die gewöhnlich P. M. Vermigli zugeschrieben wird. Vermigli konnte nicht englisch, denn 1549 mußte der Hoftheologe John Cheke das Communion Book ins Lateinische übertragen, „P. Martyr not understanding English“. Das „Treatise“ kann deshalb nur eine englische Übersetzung einer Schrift des italienischen Reformators sein. Der antinikodemitische Charakter dieser Abhandlung entspricht wohl all' dem, was wir vom Leben und Denken Vermigli wissen. 1542 verließ er Italien, um seinen evangelischen Glauben frei zu bekennen, 1548 wanderte er aus Straßburg nach England aus, um sich dem Iterim nicht zu unterwerfen, 1549 wanderte sich wiederholt an die aufständischen Bauern von Cornwall und Devonshire, die katholisch bleiben wollten. Er ermahnte sie, den reformierten Glauben offen anzunehmen und ja nicht zu heucheln. 1556 (also ein Jahr nach dem Erscheinen des „Treatise“) verließ Vermigli Straßburg und seine Akademie, wo sich nunmehr die lutherische Lehre vom Abendmahl durchgesetzt hatte, und begab sich nach Zürich, wo er nach seiner reformierten Überzeugung Theologie lesen durfte. Er war immer ein treuer Schüler Calvins, und selbst in Italien war er nie ein Valdesianer gewesen, wie McNair irrtümlicherweise in seinem Buch über Vermigli behauptet (vgl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift 1969, S. 278 ff.). Also stand er auch in diesem Kampf gegen den Nikodemismus treu Calvin bei.

Ginzburg bespricht eingehend die antinikodemitischen Schriften Calvins von 1537 bis 1544 und besonders die „Excuse à Messieurs les Nicodémistes“ und erwähnt auch die Verurteilung dieser verbreiteten religiösen Haltung durch Zwingli und Bullinger, die nach 1550 „innerhalb einer Generation . . . in eine problemlose Unterwerfung unter die herrschende Religion ausmünden sollte“ (S. 179). Zwei Mal schreibt der Verfasser vom waldensischen Nikodemismus, „ante litteram“ vor der Reformation und dann um das Jahr 1550. Für die Zeit vor der Reformation sollte man auch die donatistische Haltung der Waldenser berücksichtigen. In gewissen Gegenden und Zeiten hielten diese sich für Glieder der römischen Kirche unter einem donatistischen und nicht nikodemitischen Vorbehalt. So um die Mitte des 15. Jahrhunderts, als sich der Waldenserbischof Friedrich Reiser als „Fridericus episcopus

fideliū in Ecclesia romana donationem Constantini spernentium“ bezeichnete. Was die Periode um 1550 anbelangt, erwähnt Ginzburg das Zeugnis eines florentinischen Predigers, Domenico Baronio, und bemerkt dazu: „Von der nikodemitischen Propaganda Baronios... wissen wir sehr wenig; man kann sie aber auf die in den Waldensertälern jahrhunderte alte Sitte der verhehlten Teilnahme an katholischen Riten beziehen“ (S. 163). Die Lage war in jenen Jahren jedoch wesentlich verändert. Unter der französischen Herrschaft (1536–1559) befand sich die Reformation im Piemont auch durch die Unterstützung hugenottischer Gouverneure (z. B. Gaucher Farel, Bruder des Reformators) in voller Entfaltung, und die Waldenser bauten 1555 ihre ersten Kirchen für den öffentlichen Gottesdienst. In den Waldensertälern bestand damals keine für eine nikodemitische Haltung günstige Atmosphäre.

Abgesehen von diesen Bemerkungen über einzelne Fragen bleibt Ginzburgs Buch eine sehr wertvolle Arbeit, die uns neue Einblicke in das religiöse Leben des 16. Jahrhunderts gibt und bessere Kenntnisse der nikodemitischen Erscheinung im konfessionell gespaltenen Europa jener Zeit ermöglicht.

Rom

Valdo Vinay

Carl S. Meyer (Hrsg.): *Sixteenth Century Essays and Studies*, Vol. II. Saint Louis (The Foundation for Reformation Research) 1971. VIII, 118 S., kart. \$ 3,50.

Der Band enthält 6 Vorträge der Sixteenth Century Studies Conference von 1970. Der gewichtigste Beitrag scheint mir der von John B. Payne, Erasmus: Interpreter of Romans, zu sein. Payne geht den verschiedenen Beschäftigungen von Erasmus mit dem Römerbrief nach. Deutlich tritt die Vorliebe des Erasmus für Origenes vor Augustin hervor. An markanten Punkten wird der Unterschied zwischen den Auslegungen von Erasmus und Luther sichtbar gemacht. W. Stanford Reid befaßt sich mit *The Battle Hymns of the Lord: Calvinist Psalmody of the Sixteenth Century*. Der Anstoß zum Psalmengesang in der Genfer Kirche kam von Calvin. Marrot und Beza realisierten das Projekt. Leider wird der reformierte Psalmengesang gar nicht zum lutherischen Kirchenlied in Bezug gesetzt. Robert D. Linder, *The Bible and Biblical Authority in the Literary Works of Pierre Viret*, charakterisiert Viret als „the eldest Son of Calvinism“. John P. Dolan, *Liturgical Reform Among the Irenicists*, bietet eine etwas flache Aufzählung der Bemühungen von Luthers katholischen Gegnern um die Reform der Messe. Donald J. Ziegler, *Marpeck versus Butzer: A Sixteenth-Century Debate over the Uses and Limits of Political Authority*, stellt die gegensätzlichsten Standpunkte, hier christliches Gemeinwesen, da Trennung von Staat und Kirche, deutlich heraus. John P. Forman, *Cranmer, Tudor Diplomacy and Primitive Discipline*, beschreibt Cranmers diplomatisches Suchen nach einem Weg zwischen Katholizismus und radikalem Protestantismus.

Tübingen

Martin Brecht

Academie Royale Néerlandaise (Hrsg.): *Actes du Congrès Erasme*, organisé par la Municipalité de Rotterdam sous les auspices de l'Académie Royale Néerlandaise des Sciences et des Sciences Humaines. Rotterdam 27–29 octobre 1969. Amsterdam/London (North-Holland Publishing Company) 1971. VI, 209 S., kart. Hfl. 25.–.

Die Erasmusforschung hat es bereichert, daß sich die Gelehrten bis zur Stunde über das Geburtsjahr des Humanistenkönigs nicht einig sind, auch wenn das Jahr 1466 auf Grund der Quellaussagen doch die größte Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen darf, als das Geburtsjahr des Erasmus zu gelten. Infolge der in den Publikationen vertretenen verschiedenen Auffassungen in dieser Frage sind in den letzten Jahren zu verschiedenen Zeitpunkten Gedenk-Feiern und Kongresse in Erinnerung an den 500. Geburtstag des Erasmus begangen worden: in Basel im Jahre

1966, in Mons/Belgien im Jahre 1967, in Brüssel, Tours, Paris und Rotterdam im Jahre 1969.

Der Kongreß in Rotterdam vom 27. bis 29. Oktober 1969, während dessen Eröffnung der erste Band der neuen kritischen Erasmus-Ausgabe der Öffentlichkeit übergeben werden konnte, hat die über alle Konfessionen hinausgreifende internationale *Breite der geistigen Ausstrahlung des Erasmus*, die vor allem der Erasmuskongreß in Mons 1967 eindrucksvoll gezeigt hatte (vgl. Roland Crahay et Léon-E. Halkin (Hrsg.): *Colloquium Erasmianum. Actes du Colloque international réuni à Mons du 26 au 29 octobre 1967*. Mons 1968) noch einmal abschließend zum Ausdruck gebracht, wie die in dem vorliegenden Sammelband veröffentlichten Ansprachen und Vorträge unterstreichen.

Die Beiträge von S. Dresden: „Présence d'Erasme“ (S. 1–13), Fritz Schalk: „Erasmus und die *Repubblica Literaria*“ (S. 14–28) und Craig R. Thompson: „Erasmus' contacts with Tudor England“ (S. 29–68) beschreiben die geschichtlichen Bindungen des Erasmus an den zeitgenössischen Humanismus jener Tage und des Erasmus besondere Stellung innerhalb dieser universalen Bewegung. Erstmals sind auf dem Erasmuskongreß in Rotterdam ausgewählte *Textanalysen* zu einzelnen Schriften des Erasmus vorgetragen worden, wobei jeweils Otto Herding eine Einführung in die „*Querela pacis*“ gegeben hat (S. 68–87), Léon-E. Halkin in die „*Colloquia familiaria*“ (S. 88–98), Jean Claude Margolin in das „*Enchiridion militis christiani*“ (S. 99–115), Kazimierz Kumaniecki in die „*Antibarbari*“ (S. 116–135) und Marcel Bataillon in „*Laus stultitiae*“ (S. 136–147).

Speziell der theologischen Seite des Lebenswerks des Erasmus ist der inhaltsreiche Beitrag von Robert Stupperich gewidmet: „Die theologische Neuorientierung des Erasmus in der „*Ratio seu Methodus 1516/18*“ (S. 148–158). Ebenfalls berücksichtigt den theologischen Bereich sehr weitgehend Raymond Marcel in seinem Beitrag: „*Les dettes d'Erasme envers l'Italie*“ (S. 159–173).

Die Beiträge von Cornelis Reedijk („*Erasmus Final Modesty*“, S. 174–192), Léon-E. Halkin („*Signification du Congrès Erasmiens*“, S. 193–198) und J. C. Ebbinge Wubben („*Introduction à l'exposition 'Erasme et son temps'*“, S. 199–201) beschließen diesen Sammelband, der in mehr als einer Hinsicht die Bemerkung von Robert Stupperich wahr macht: „Wer von den Reformatoren zu Erasmus kommt, ist nicht wenig überrascht, wie viele Grundsätze, die oft als reformatorisch bezeichnet werden, bei Erasmus vorgebildet sind“ (S. 158).

Marburg

Ernst-Wilhelm Kohls

Konrad von Moltke: *Siegmund von Dietrichstein. Die Anfänge ständischer Institutionen und das Eindringen des Protestantismus in die Steiermark zur Zeit Maximilians I. und Ferdinands I.* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte, 29). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1970. 394 S., kart. DM 50.–.

Ursprünglich beabsichtigte der Verfasser, ein Werk über „Protestantismus und Stände in der Steiermark“ zu schreiben. Da die Durchführung dieses Vorsatzes infolge fehlender Literatur umfassende Quellenstudien erfordert hätte, schränkte er den Zeitraum ein und behandelte bloß die Entwicklung ständischen Wesens im ersten Drittel des 16. Jh. Dabei trat eine Persönlichkeit in den Vordergrund der Betrachtung, die als Schlüsselfigur im politischen Spiel der Kräfte bezeichnet werden muß: Siegmund von Dietrichstein, der erste evangelische Landeshauptmann der Steiermark (Einleitung S. 9–18). So entstanden gleichzeitig die Biographie Dietrichsteins und die Darstellung der Entwicklung ständischer Einrichtungen – der Landtage, der ständischen Beamten, der Verordnetausschüsse – zwei Bereiche, die nebeneinander laufen oder aufeinander folgen oder in der Begegnung eins werden, was die Darstellung besonders reizvoll macht.

Abschnitt II des Buches beginnt mit der Schilderung der Anfänge des im Jahre 1480 geborenen Siegmund, Sohn des Kärntner Ministerialen Pankraz von Dietrichstein. Das Schicksal des Knaben wurde durch den Umstand geprägt, daß der Vater

den 15jährigen an den Hof brachte, wo er der bevorzugte Günstling Maximilians I. wurde. 1506 wurde er Silberkämmerer, im gleichen Jahre Erbschenk von Kärnten; bald darauf zog ihn Maximilian zum Mitarbeiter an seinen musischen Schöpfungen, dem Weißkunig und dem Teuerdank heran, (S. 36). Dietrichsteins künstlerischer Sinn erwies sich auch im Wiederaufbau des Schlosses Finkenstein, in den Bauten des Grazer Schlosses, vor allem aber in dem von Loy Hering geschaffenen Renaissance-Grabmal in der Villacher Jakobskirche (S. 41 f.).

Durch sein ganzes Leben hindurch läßt sich die wirtschaftliche Tüchtigkeit verfolgen, die Dietrichstein befähigte, sich am Kärntner Bergbau (S. 42 ff.) ebenso zu beteiligen wie am innerösterreichischen Ochsenhandel (S. 46 ff.) und an den Geldgeschäften des Hofes, die er zum Vorteil seines Herrn wie auch zum eigenen zu nutzen verstand (S. 50 ff., S. 295). Dazu kamen die Gunstbeweise des Kaisers, der ihn 1511 zum Kriegsrat in Friaul ernannte; ihm wurden die im Kriege gegen Venedig dringlichen Finanzgeschäfte anvertraut. Im Jahre 1514 waren Grundbesitz und Barvermögen des tüchtigen Mannes so gewachsen, daß die Erhebung in den Freiherrnstand gerechtfertigt erschien (S. 75 ff.). Die Krone kaiserlicher Gunstbezeugungen brachte die Vermählung mit Barbara von Rottal, die – mag sie eine natürliche Tochter Maximilians gewesen sein oder nicht – (vgl. hiezu die auf S. 76 angeführte Literatur) dem Gemahl den Zutritt zum eingesessenen Adel vermittelte. Bedeutsam war der Zeitpunkt und der Rahmen der Hochzeit: es war der 22. Juli 1515, als in Wien die Verlobung der Enkel Maximilians Ferdinand und Maria mit Anna und Ludwig von Ungarn gefeiert wurde (S. 78). Eine festlichere Gelegenheit für Dietrichsteins Vermählung hätte nicht gefunden werden können. Im gleichen Jahre wurde Dietrichstein zum Landeshauptmann der Steiermark ernannt; er hatte den Gipfel seiner steil aufsteigenden Laufbahn erreicht.

Es folgten Jahre großer Entscheidungen für Landeshauptmann und Stände. Diesen wendet der Verfasser sich in einem dritten Abschnitt zu. Die Stände traten auf den Landtagen in Erscheinung, deren wichtigstes Recht die Steuerbewilligung war. Eingehend – im Gegensatz zur bisherigen Forschung – (S. 95) wird die Entstehung der Landtage behandelt und die Bildung der ständischen Behörden, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine so bedeutende Rolle spielen sollten, als es zum Kampfe mit dem Landesfürsten um die Religion kam. Maximilian bemühte sich vor allem, eine Einigung unter den Ständen der sog. „niederösterreichischen“ Länder herbeizuführen: der beiden Österreich unter und ob der Enns, der Steiermark, Kärntens und Krains (S. 131–176). Dies war besonders für die „Defensionsordnung“ wichtig, da sich der Türke wieder meldete. – Nachdem er Landeshauptmann geworden war, hatten die Ständeversammlungen für Dietrichstein besondere Bedeutung. Er war landesfürstlicher Beamter, aber aus den Ständen traten die „Landräte“ ihm zur Seite, die man auch die Verordneten nannte, die seit 1528 als ständiger Ausschuß amtierten (S. 278). Unter den gemeinsamen Beratungen der Stände der „niederösterreichischen“ Länder, mit den „oberösterreichischen“, Tirol, Vorarlberg und den Vorlanden, ragt der Ausschußlandtag von Innsbruck 1518 besonders hervor (170 ff.). Auf ihm kam es zu lebhaften Beschwerden gegen die Kirche – der Schrei nach Reform lag förmlich in der Luft, das fühlte niemand lebhafter als Maximilian – aber dennoch errang der Kaiser einen großen Erfolg, die Zustimmung der Stände zu einer Schuldentilgung in der Höhe von 400 000 fl. Dies war möglich, weil das Verhältnis Maximilians zu seinen Untertanen auf gegenseitigem Vertrauen beruhte, während sein Nachfolger, der Infant Ferdinand, von Anfang an mißtrauisch war und deshalb auch Mißtrauen begegnete. Dies hebt der Verfasser wiederholt hervor (S. 171, 203, 213, 265).

„Die Zeit des Übergangs von Maximilian I. auf Ferdinand I.“ (Abschnitt IV) war unsicher und gefährlich. Wie geschickt Dietrichstein die Schwierigkeiten meisterte, zeigt eine Gegenüberstellung der ständischen Haltung in Österreich unter der Enns mit der steiermärkischen: dort rollten im Wiener Neustädter Blutgericht 1522 die Köpfe, während Dietrichstein das Schifflein der Regierung mit Hilfe zugezogener Landräte durch die Fährnisse vom Winter 1519 über den Erbhuldigungslandtag

1520 (S. 194 ff.) bis zur Anerkennung seiner Stellung als Landeshauptmann durch Karl V. in Aachen (S. 199) sicher hindurchsteuerte.

Durch die Verträge von Worms und Brüssel 1521/22 wurde Karls Bruder Ferdinand Herr der österreichischen Lande. Bei dessen Hochzeit mit Anna in Linz 1521 amtierte Dietrichstein als Obersthofmeister der Erzherzogin (S. 202). Ein Jahr lang, 1523, war er Statthalter der „Niederösterreichischen“ Länder. Trotz der schweren Schlappen, die er sich in den „Jahren der Konsolidierung“ (Abschnitt V) bei Bekämpfung der aufständischen Bauern zuzog, die ihn an den Rand des Grabes brachte (S. 243 ff.), vermochte er sich in der Gunst Ferdinands zu behaupten und seine „wirtschaftliche Sicherheit“ weiter auszubauen (S. 284–300). 1525/26 gelang ihm im Bunde mit den Tirolern der Sturz des bis dahin allmächtigen Finanzministers Gabriel von Salamanca (S. 250). In den Schwierigkeiten, die sich nach 1526 aus der ungarischen Erbschaft und den Beziehungen der innerösterreichischen Länder mit Slawonien und Kroatien ergaben, griffen die Stände in Verbindung mit dem Landeshauptmann aktiv handelnd ein, so daß ihre Stellung bedeutend gestärkt wurde (S. 265–278). Dies sollte sich auf religiös-kirchlichem Gebiet entscheidend auswirken.

Im letzten Abschnitt „Die Frühreformation in der Steiermark“ wendet sich der Verfasser der „alles beherrschenden Frage der zwanziger Jahre“ zu, dem Eindringen der lutherischen Lehre in die Steiermark. Seit der Forschungen Karl Eders können wir diesen Prozeß vom Reichstag zu Worms an verfolgen. In ihm spielte Dietrichstein als Grundherr vieler Herrschaften und als Landeshauptmann eine entscheidende Rolle.

Für seine religiöse Einstellung ist bezeichnend, daß er 1517 einen adeligen Orden stiftete, die Bruderschaft des heiligen Christophorus. Wann Luthers frohe Botschaft von der Predigt des reinen Evangeliums „ohne allen menschlichen Zusatz“ ihn getroffen hat, wissen wir nicht. Wir wissen nur, daß er sie überall, besonders auf seinen Herrschaften begünstigt hat. Die folgenschwerste Handlung vollzog er in Kärnten, als er in Vollmacht der ihm von Maximilian I. übertragenen Lehenschaft von Maria Gail unter Finkenstein (S. 59) die mit dieser verbundene Tochterkirche St. Jakob in Villach 1526 abtrennte und das Patronat der Stadtpfarre dem Rat von Villach verlieh (S. 314). Die Übertragungsurkunde ist im evangelischen Geiste abgefaßt (S. 315). Die zweite Quelle für Dietrichsteins protestantische Gesinnung ist das Protokoll der vom Landesfürsten angeordneten Visitation der steirischen Pfarren im Jahre 1528, das die Rezensentin in den Quellen zur Geschichte der Täufer XI, Österreich I. Teil, S. 149–160, soweit veröffentlicht hat, als es sich auf das Täuferium zu beziehen scheint; doch ist lutherisches mit täuferischem Glaubensgut so vermengt, daß sie schwer voneinander zu trennen sind. Unumwunden geht daraus hervor, daß auf dem Schlosse evangelisch gepredigt wurde; die Namen der Kaplane sind bekannt. Der lutherische Landeshauptmann hatte zwar nicht umhin können, den Prediger Hans von Windischgraz hinrichten zu lassen (er lieferte den Visitatoren vielleicht auch den Täufer Caspar von Steyr aus) aber er stellte sich schützend vor den evangelischen Adel, der durch die Verordneten bereits Protest gegen die Visitation erhoben hatte (S. 346 ff.). Dietrichsteins Eingreifen bewirkte den Abbruch der Visitation.

Das Kapitel „Wiedertäufer in der Steiermark“ fußt auf der Publikation der Täuferakten. Ergänzend dazu wäre der Aufsatz der Rezensentin „Täufer in der Steiermark“ in der Festschrift für Balduin Saria, München 1964, zu erwähnen.

Im Jahre 1530 übergab Dietrichstein die Landeshauptmannschaft an den zweiten evangelischen Landeshauptmann Hans Ungnad von Sonegg; er starb 1533.

In vorliegender Besprechung konnte die übergroße Fülle an Ereignissen und Taten und ihre Beurteilung durch den Verfasser keineswegs ausführlich geschildert, es konnten nur einige Lichter gesetzt werden. Der Archivnachweis und die Verzeichnisse der Quellen und Literatur am Ende des Buches (S. 368–381) lassen die sorgfältigste Benützung aller erreichbaren Archivbestände und des gedruckten Schrifttums, wie die Fußnoten dies ausweisen, erkennen. Für die österreichische Geschichte im allgemeinen und für die Kirchengeschichte insbesondere ist das Werk von

außerordentlichem Wert und fordert zur Fortsetzung, bzw. zur Untersuchung der Vorgänge in den anderen habsburgischen Alpenländern auf. Den Betrachter des gesamten geschichtlichen Verlaufes kann aber kaum etwas mehr erschüttern als der restlose Erfolg der Gegenreformation gerade in der Steiermark, wo sich nach Erlaß des Toleranzpatentes Josefs II. nur drei evangelische Gemeinden bildeten: Ramsau, Schlading und Wald am Schoberpaß.

Wien

Grete Mecenseffy

Karlheinz Blaschke: Sachsen im Zeitalter der Reformation (= Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte Nr. 185, Jahrgang 75/76) Gütersloh (Gerd Mohn) 1970. 136 S., kart. DM 27.-.

Es gehört zu den wissenschaftsmethodischen Einsichten unserer Zeit, daß religiöse Bewegungen nicht isoliert von ihrer wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Umwelt voll verstanden werden können. In seinem „Geleitwort“ zu der vorliegenden Untersuchung weist Heinrich Bornkamm darauf hin und zugleich auf den Mangel, der in dieser Hinsicht für die Reformationsepoche immer noch besteht. Das bereits klassisch gewordene Buch von Willy Andreas „Deutschland vor der Reformation“ macht an der Schwelle des neuen Zeitalters Halt. Entsprechendes für die Reformationsgeschichte selbst zu leisten setzt bei dem Umfang des Materials und der großen Mannigfaltigkeit der Verhältnisse im Einzelnen die Vorarbeit durch eine Reihe von landesgeschichtlichen „Zwischenuntersuchungen“ voraus. Bornkamm betrachtet es mit Recht als einen „besonderen Glücksfall“, daß in der Arbeit von Blaschke „gerade für das Mutterland der Reformation ein Muster für eine solche Zustandsanalyse gegeben wird“. Sie ist zuerst 1967 in den „Sächsischen Heimatblättern“ (Jg. 13, H. 4 u. 5) erschienen. Durch Walter Schlesinger darauf aufmerksam gemacht hat H. Bornkamm einen Abdruck in den Schr. d. Ver. f. Ref.Gesch. veranlaßt, der erfreulicherweise genehmigt wurde. Er bringt gegenüber der ersten Fassung einige Zusätze und Verbesserungen im Text, vor allem aber ein sehr dankenswertes Quellen- und Literatur-Verzeichnis. Blaschke wird von W. Schlesinger als der „heute wohl beste Kenner der älteren Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Sachsens“ bezeichnet (Zitat nach Bornkamm); er ist vor allem durch seine langjährige berufliche Tätigkeit im Staatsarchiv Dresden mit den Quellen bestens vertraut. So vermittelt seine Arbeit eine hochinteressante, abgerundete Darstellung des Sachsenlandes in der Reformationszeit.

Die Reformation erscheint als eine Bewegung von umfassender gesellschaftlicher Bedeutung, die „nicht zu Unrecht“ als „frühbürgerliche Revolution“ bezeichnet wurde (S. 12). Blaschke gibt zunächst eine Übersicht über das damalige Sachsen als „Territorium und Staat“ (S. 13–33, mit beigefügter Karte S. 24 f.). Dabei ist nicht nur die geographische Verzahnung des Ernestinischen und Albertinischen Gebietes, sondern auch seine Durchsetzung mit mehreren kleineren Territorien von Bedeutung für den Gang der Reformationsgeschichte, aber ebenso auch die Spannung zwischen Landesherrschaft und Grundherrschaften. Die Reformation hat durch die Säkularisierung wesentlich zum Aufbau eines neuzeitlichen Staatswesens beigetragen (S. 17). Die Verhältnisse forderten auch eine qualitative Verbesserung des Staatsapparates. Erst jetzt entsteht eine wirkliche Verwaltung. Studierte Juristen gelangen in leitende Stellungen. Zwangsläufig bahnte sich eine Trennung zwischen dem fürstlichen Hof und der Landesregierung an. Das hängt natürlich auch zusammen mit dem Aufkommen des „Frühkapitalismus“. Was das bedeutet, zeigt vor allem das Kapitel über „Die Wirtschaft“ (S. 33–48). Hier ist in erster Linie auf den Bergbau zu verweisen, durch den die wirtschaftlichen Verhältnisse in Sachsen völlig umgestaltet wurden. Das hat wiederum eine Umformung der Gesellschaft (S. 48–56) zur Folge. Neue, nichtbäuerliche Bevölkerungsgruppen entstehen auf dem Land. Der Staat verbündet sich mit dem Bürgertum, zu Ungunsten des Adels. Die Städte kaufen Grundbesitz auf dem Land. So fehlt es bei allgemeiner Bevölkerungszunahme nicht an gesellschaftlichen Spannungen und gesellschaftlicher Dynamik. Eine interessante zahlenmäßige Aufschlüsselung der einzelnen Bevölkerungsgruppen gibt Blaschke auf

S. 55. Ein besonderes Kapitel widmet er dem „Dorf und Bauerntum“ (S. 56–68). „Die Lage der Bauern war nicht ungünstig“ (S. 57). Blaschke spricht von dem „Wohlstand sächsischer Bauern“ in dieser Zeit (ib.). Aber durch den Einbruch des Frühkapitalismus (S. 59) ändert sich das Bild. Die adeligen Grundherren kämpfen um ihre Existenz. Das wirkte sich aus in einem verstärkten Druck auf das Bauerntum. „Es begann das ‚Bauernlegen‘, die Verdrängung des Bauerntums durch die aufstrebende Gutswirtschaft“ (S. 60), verbunden mit einer Erhöhung der Frondienste und einer Verschärfung der grundherrlichen Gerichtsbarkeit. Der Bauer wandte sich gegen diese Neuerungen, die ihn zum „Prügelknaben der Entwicklung“ machten (S. 56). Der wirtschaftliche Aufstieg machte sich vor allem im Stadtwesen bemerkbar (S. 68–79; Angaben über die Einwohnerzahlen s. S. 68 f.). Der Frühkapitalismus hat vor allem das vermögende Bürgertum begünstigt (S. 74).

Im Folgenden wendet sich Blaschke der Kunstpflege, dem Bildungswesen und der religiösen Bewegung in Sachsen zu (S. 79 ff.). Erst im Zeitalter des Frühkapitalismus bildet sich in Sachsen eine künstlerische Eigenständigkeit heraus (S. 87). Das Schulwesen geriet unter den Einfluß der Laien. In Leipzig konnten sich die Anfänge des Humanismus infolge der scholastischen Reaktion nicht durchsetzen; erst nach dem Tode des Herzogs Georg wurde hier die Bahn frei. Es entstehen Bibliotheken. Stephan Roth hinterließ bei seinem Tod in Zwickau 1546 eine solche von 6000 Bänden (S. 93). In Annaberg wirkte der bekannte Rechenmeister Adam Ries (sic!, S. 92). Im Zusammenhang mit der Reformation entwickeln sich in Sachsen vielbeschäftigte Druckereien. Der Territorialstaat übernimmt die Fürsorge für die Universitäten. Die Reformation fördert das Volksschulwesen. Wittenberg wird zu einem geistigen Zentrum Deutschlands und darüber hinaus. Die Lutherbibel wurde zur Grundlage einer gemeindeutschen Schriftsprache.

Das Kapitel „Kirche und religiöse Bewegung“ (S. 103–123) verdient besondere Beachtung, auch wenn hier dem Theologen vieles bekannt ist, was über Kirchenregiment, Visitationen usw. gesagt wird. Blaschke stellt fest, daß die Reformation in allen Ständen Anhänger und Gegner hatte (S. 120); sie darf keinesfalls in einseitiger Weise als Werk der Fürsten betrachtet werden, wenn auch „das Landesfürstentum der größte Nutznießer und der eigentliche politische Gewinner“ bei ihr gewesen ist (S. 121). Abschließend kann geurteilt werden: „Die Reformationszeit war die weltgeschichtliche Stunde der sächsischen Landesgeschichte“ (S. 125). Nach ihrem Ende (1555) setzt eine Refeudalisierung ein; die künftige Entwicklung wird vom Landesfürstentum bestimmt (S. 127).

Unser Referat wollte verdeutlichen, wie gewinnbringend für den Reformationshistoriker das Studium der vorliegenden Arbeit ist. Zum Schluß sei noch eine Anmerkung gestattet: Gesichtspunkte, die in den Darstellungen der Reformation in der DDR eine Rolle spielen, werden auch hier verwertet. Es zeigt sich dabei, wie sich diese Gesichtspunkte, die ja im übrigen durchaus nicht völlig neu sind (vgl. dafür etwa schon Max Weber!) in der Anwendung durch einen gewissenhaften Historiker als durchaus fruchtbar erweisen. Insofern ist die vorliegende Arbeit auch ein Zeichen dafür, daß gemeinsame wissenschaftliche Verantwortung nicht an die Grenzen verschiedener gesellschaftlicher Systeme gebunden ist.

Erlangen

Walther v. Loewenich

Josef Seubert: Untersuchung zur Geschichte in der ehemaligen freien Reichsstadt Dinkelsbühl. Diss. phil. Tübingen 1968. Tübingen 1970 (Umschlagtitel 1971) (= Historische Studien Heft 420). Lübeck und Hamburg (Matthiesen Verlag) 1971. kart., 80 S., DM 15.–.

Die kleine, durch E. W. Zeeden betreute Schrift will die Grundlinien des einschlägigen zweiteiligen Werkes von Chn. Bückstümmer (= Bü.) (SVRG 115/16 und 119/20, 1914 f.) „sofern notwendig . . . korrigieren und verdeutlichen“. Zugängliches Archivmaterial in Dinkelsbühl wurde gesichtet. (Sind Wiener und Nürnberger Archive zu übergehen?) In engster Anlehnung an Bü. wird ein gafferter

Überblick, mit einem Ausblick bis 1648 gegeben.¹ Zwischengeschaltet sind „Untersuchungen von Einzelproblemen“ (24–52), im Stil von Exkursen. Die Zusammenfassung (60f.) läßt den Leser freilich im unklaren, ob nun eine Korrektur und Verdeutlichung Bü.s erfolgt ist. Hat man den Anmerkungen mehr als eine nur flüchtige Aufmerksamkeit² geschenkt, so sucht man nach explizierter Auseinandersetzung mit Bü. vergleich. Von Interesse wäre ein Eingehen auf schon in Rezensionen über Bü.³ geäußerte Desideria gewesen. Daß Bü. seit 1915 durch mannigfache gerade (von Seubert wohl umfassend gesichtete⁴) stadtgeschichtliche Literatur ergänzt wurde, wird niemanden überraschen. Seubert (= Seu.) führt dies mit so permanentem Rückgriff auf Bü. vor, daß man zu der Frage gedrängt wird, ob nicht ein Neudruck Bü.s mit kenntlicher Hinzufügung der weiteren Literatur effektiver gewesen wäre. In der vorliegenden Form ist Seu.s Arbeit als Ergänzungsheft zu Bü. heranzuziehen, nicht jedoch als in sich abgerundete Arbeit. Dies liegt auch an der schwierigen Methode der Sachexkurse, die ständige Rück- und Querverweise erfordern und eine historische Entwicklung schwer erkennbar machen.

Problematisch ist der die ursprünglich auf Dinkelsbühl beschränkte Arbeit erweiternde, in den Anmerkungen durchgeführte Vergleich mit der Reformationsgeschichte Nördlingens, Nürnbergs und Rothenburgs. Hier kommt Vf. über eine registrierende, additive Bestandsaufnahme (z. B. 56, A. 36) nicht hinaus. Ein von präziser Fragestellung geleiteter stadtgeschichtlicher Vergleich könnte äußerst ertragreich sein, wie viele Publikationen z. B. in den „Eßlinger Studien“ zeigen. Dabei ist aber das Absehen vom Ganzen des Reiches schon 1964 heftig moniert worden.⁵ Seu. basiert bei seinem Blick auf die umliegenden Reichsstädte auf den zwar verdienstvollen, aber natürlich nicht abschließenden⁶ Einleitungen der Bände 11 und 12

¹ Vgl. Bü. I 1–101. 102–149 mit Seubert 7–24. 52. 56; Bü. II 1–41. 89–103 mit Seu. 56–57. 58–59.

² Wozu man durch ihre schwere Lesbarkeit (Verf. allein genannt) verführt werden könnte!

³ Ich verzeichne die wichtigeren Rezensionen zu Bü.: Gust. Bossert (nur zu Bü. I) in Blätter f. württ. Kirchengesch. NF 19, 1915, 187–189. Herm. Clauß in Beitr. z. bayer. Kirchengesch. 22, 1916, 236–238. Karl Schornbaum in Theol. Lit. ztg. 41, 1916, 492–494.

⁴ Vgl. zur Ergänzung: J. Greiner: Vom Zunftwesen in Dinkelsbühl. In: Alt-Dinkelsbühl 20, 1933, S. 17–48; 21, 1934, S. 2–8. Die Evang. Kirchengesch. Bayerns von M. Simon ist nach der (den wiss. Apparat enthaltenden) 1. Aufl., München 1942 zu verwenden (zu Seu. 66). Aug. Gabler: Altfränkisches Dorf- und Pfarrhausleben 1559–1601. Ein Kulturbild aus der Zeit vor dem 30jährigen Krieg. Dargestellt nach den Tagebüchern des Pfarrherrn Thomas Wirsing von Sinnbronn. Freie Schriftenfolge der Gesellsch. für Familienforsch. i. Franken Bd. 3. Nürnberg 1952; eine umfassende Bearbeitung (nicht „die Wirsingschen Tagebücher in Druck“, wie es hier S. 13 heißt) der dem von Seu., 67 zitierten Aufsatz von Gabler zugrundeliegenden Quellen. Alfr. Wolff: Dinkelsbühler Studenten in Dillingen. In: Bll. f. Fränk. Familienkunde 8, 1961–65, 105 ff. Anton Ernstberger: Eine deutsche Reichsstadt zwischen den Fronten von Reformation und Gegenreformation (Dinkelsbühl 1634/35). In: Jahrbuch f. Fränk. Landesforschung 27, 1967, 15–30. Weigel - Wopper - Ammon: Neuburgisches Pfarrerbuch, Kalmünz 1967.

⁵ Otto Borst: Die Kulturbedeutung der oberdeutschen Reichsstädte. In: Blätter f. Deutsche Landesgesch. 100, 1964, 159–264. (Vgl. jetzt auch H. Jaoch. Berbig: Kaisertum und Reichsstadt. In: Nürnberger Mitteilungen. Mitteilungen des Ver. f. Gesch. der Stadt Nürnberg 58, 1971, [211–286] 212–219).

⁶ Zu Osiander (Nürnberg) vgl. nun (Seu. noch nicht zugänglich) Gottfr. Sebass: Bibliographia Osiandrica. Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas Osianders d. Ä. (1496–1552). Nieuwkoop 1971. Martin Stupperich: Osiander in Preußen 1549–1552. Ein Beitrag zur Untersuchung der innerprotestantischen Kämpfe in der Mitte des 16. Jahrhunderts. Diss. theol. Erlangen-Nürnberg 1971).

der Sehling'schen KOO (deren beider Autor, Matth. Simon, etwa S. 6, A. 2 Erwähnung verdient hätte).

Begründende Auseinandersetzung mit der Literatur ist mitunter unverzichtbar. Man kann z. B. den Augsburger Religionsfrieden nicht gut unwidersprochen „einen (sc. in Augsburg selbst) beide Seiten befriedigenden Vergleich“ (57) nennen. W. Maurer und Martin Heckel etwa haben hier Bedenken angemeldet. Daß Vf. an Gesamtdarstellungen der Reformation allein die Luther ausklammernde Laubitzer'sche heranzieht, wirkt sich bis in den Stil hinein aus.

Die Anlage des Quellen- und Lit.-vz. ist – wie die ganze Arbeit – von dem Bemühen um Straffung geprägt. Die sachliche Aufteilung etwa der Lit. (z. B. Dinkelsbühl betreffende gesondert verzeichnet) ist hilfreich und wäre durch Aufgeben der alphabetischen Anordnung mit Hinzufügung eines Registers zu optimieren. Druckfehler begegnen selten, einige Flüchtigkeitsfehler (unterlassene Paginierung S. 73–80; nicht eingesetzte Seitenzahlen nach dem Umbruch, S. 35, A. 83; S. 70 u. 71) sind vermeidbar. Die Bedenken zu Anlage und Durchführung der Arbeit werden flankiert von der dankbaren Feststellung einer auch für die kirchengeschichtliche Forschung wertvollen Heranführung an einschlägige stadsgeschichtliche Literatur für Dinkelsbühl.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, im Auftrag der Stadt Worms zum 450-Jahrgedenken in Verbindung mit Anton Philipp Brück, Ludwig Petry, Heinrich Steitz herausgegeben von Fritz Reuter, Worms 1971. (Auslieferung durch das Stadtarchiv Worms).

An die Rezension von Sammelwerken und Festschriften gehen die Rezensenten meist mit reichlich gemischten Gefühlen heran, da in der Regel ja die Einzelbeiträge von sehr unterschiedlichem Gewicht zu sein pflegen. Doch wird der Leser bei dem vorliegenden Sammelwerk schon bei einem flüchtigen Blick ins Inhaltsverzeichnis, wenn er Mitarbeiternamen wie Martin Schmidt oder Robert Stupperich entdeckt, die vorzügliche Qualität dieser Festschrift erwarten dürfen: Er wird dann beim Lesen auch nicht enttäuscht.

Die „Luther-Stadt“ Worms hat anlässlich der 450-Jahrfeier ihres berühmtesten Reichstages auch keine Kosten gescheut, um eine höchst repräsentative Festschrift vorlegen zu können. Nicht weniger als 22 Beiträge größeren Umfangs werden durch Zeittafel, Literaturverzeichnis, Register ergänzt: So entstand ein Band von XV + 532 Seiten, den 48 geschickt ausgewählte Bildtafeln wohlthuend ergänzen. Der Rahmen der Themen ist weitgespannt, wenn auch immer sachbezogen. Selbst dem Historiker und Kirchengeschichtler zunächst ferner stehende, aber immer noch höchst interessante Randfragen, etwa bibliographischer oder kunstgeschichtlicher Art, werden instruktiv dargeboten, etwa durch Josef Benzing („Die amtlichen Drucke des Reichstags“) oder durch Wilhelm Weber („Das Luther-Denkmal in Worms“).

Im einleitenden Beitrag von Ludwig Petry, „Zur Bedeutung von Worms“ als Reichstagsstadt, wird die bedrängte Lage der Reichsstadt Worms – denn so verstand sich Worms gern selbst – angesichts der Ansprüche des Wormser Bischofs und der kurpfälzischen Schutzmacht sowie der rheinischen Ritterschaft betont, die eine verstärkte Anlehnung an die kaiserliche Politik geboten sein ließ. Umso signifikanter wird die konfessionelle Situation der Stadt dem Leser nahe gebracht, wenn er erfährt (S. 9), daß gerade in Worms das Wormser Edikt auf besondere Nichtachtung stieß. Fritz Reuter zeichnet in seinem umfangreichen Aufsatz „Worms um 1521“ ein höchst anschauliches Bild der Freien Stadt, die den Höhepunkt ihrer Macht 1518 erreicht hatte, ja die sich nach Meinung Reuters (S. 58) zur Zeit des

(Masch.; XXIV. 541. 306 Bl.). Gerh. Pfeiffer: Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte. Von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregimentes durch den Rat (Juni 1524 – Juni 1525). Einzelarbeiten aus der Kirchengesch. Bayerns 45. Nürnberg 1968.

Reichstages 1521 „bereits im Herbst“ ihrer „großen Stadtgeschichte“ befand. Immerhin barg Worms bei einer Ausdehnung von ca. 2300:850 m in ihren mit 50 Türmen wehrhaft gemachten Stadtmauern 7000 Einwohner, zu denen am Reichstag noch 10 000 Fremde kamen (S. 26–42). Sehr drastisch werden die allbekannten untragbaren Mißstände während des Reichstages (S. 44 ff.), vielleicht allzu behutsam die Hauptereignisse der evangelischen Bewegung in Worms geschildert (S. 54–57): Das überaus große Interesse an Lutherschriften, das in Worms bestand, wird dem Leser nahegebracht (S. 39).

Den dritten einleitenden Beitrag liefert Rainer Wohlfeil: „Der Wormser Reichstag von 1521 (Gesamtdarstellung)“. Diese vorzügliche Gesamtdarstellung – mit einem Umfang von fast 100 Seiten, beinahe ein eigenes Buch – liefert einen guten Überblick über die Historiographie, die Hauptbegebenheiten, die Hauptprobleme, die Ergebnisse und endlich über die historische Bedeutung und die Nachwirkung dieses Reichstages. Bewußt die Rankesche Zusammenschau der „causa Lutheri“ und der Verhandlungen über die Reichsfragen übernehmend (S. 59 f.), die Kalkoffische Überbetonung der Bedeutung Friedrichs des Weisen für Luthers Auftreten auf dem Reichstag dezidiert abwehrend (S. 64 f.), zeigt Wohlfeil die Fehleinschätzung Karls V. durch die Reichsstände als deutschen Friedenskaiser (die noch von Hermann Baumgarten ungebrochen übernommen wurde) klar auf, um zu folgern (S. 79): „die Deutschen erwachten erst erstaunlich spät aus ihren Träumen; die ernüchternde Realität in ihrer ganzen Tragweite erkannten sie wohl erst 1547.“ Im Gefolge Jedins betont Wohlfeil richtig, daß die Stände 1521 „noch systemimmanent handelten“ und nicht erkannten, daß Luther schon endgültig das überlieferte kirchenrechtlich-politische System verlassen hatte (S. 89 f.), und daß die kaiserliche Regierung in der Bereinigung der Luther-Frage ein wertvolles diplomatisches Druckmittel gegenüber der päpstlichen Außenpolitik erblickte (S. 95). Die Verhandlungen um und mit Luther werden ausführlich dargestellt, die Protagonisten – etwa Glapion (100 ff.) und Aleander (S. 109) – behutsam, aber entschieden bewertet, die Literatur wird sorgfältig aufgearbeitet und immer wieder klargemacht, daß die kaiserliche Regierung „ihrer politischen Zielsetzung die Priorität in jeder Phase der Luthersache einräumte“ (S. 122). Daß das Achturteil auf anderen Grundlagen beruht als ein ordentliches Reichsgesetz, ist sicher – ob man freilich daraus schließen kann (S. 123): „so daß sich die bisherige Kontroverse um den Rechtscharakter und die Frage nach der Gesetzmäßigkeit des Zustandekommens sowie die Verbindlichkeit des Wormser Edikts als eines für alle Stände gültigen Reichsgesetzes als im Wesentlichen falsch angesetzt erweist“, scheint doch fraglich (wie denn auch die zur Erhärtung dieser These gebrachte Anmerkung 249 fehlt). Luther hat nach Wohlfeil den Wormser Reichstag keineswegs „umfunktioniert“: So ist gerade dieser Reichstag für den Verfasser „ein Beispiel mehr dafür, wie klein der Grad der Erkenntnisfähigkeit für historische Zusammenhänge durch Mitlebende eingeschätzt werden muß und wie stark ihr Gesichtskreis vom Gegenwartsdenken begrenzt wird“ (S. 152).

Die Kurfürsten, die auf dem Reichstag weilten, haben jeweils eigene Darstellungen gefunden: Anton Philipp Brück würdigt kurz „Kardinal Albrecht von Brandenburg, Kurfürst und Erzbischof von Mainz“ – eine wesentlich ausführlichere Schilderung der vielschichtigen Persönlichkeit des Reichskanzlers wäre freilich sehr wünschenswert. Einen Höhepunkt der Festschrift bildet der Aufsatz „Der Trierer Kurfürst Erzbischof Richard von Greiffenklau und die Auswirkung des Wormser Edikts in Kurtrier“ von Aloys Schmidt, der durchaus im ökumenischen Geist gehalten ist. Schmidt sieht wie einst Boehmer mit Recht in den nach dem Verhör vor dem Kaiser von Greiffenklau geleiteten Verhandlungen mit Luther den Schwerpunkt der Wormser „causa Lutheri“ (S. 272). Der Nachweis, daß Aleander tatsächlich den Bruch des Beichtgeheimnisses, das Greiffenklau Luther gegenüber wahrte, von dem Trierer Erzbischof erwartete, sowie daß Greiffenklau Luther im Falle seines Nachgebens das Priorat Ehrenbreitstein zusagte (S. 288 ff.), muß als durchaus geglückt gelten. August Franzen sucht in seinem Aufsatz „Hermann von

Wied, Kurfürst und Erzbischof von Köln“ den des Lateinischen ziemlich unkundigen Grafen von Wied-Runkel als „idealen Durchschnittsbischof“ zu zeichnen und anhand des Lebensganges Wieds Lau's These, nach Worms habe es legitimerweise keine einfache Opposition gegen die Kirche, sondern nur den Bruch mit ihr und eine klare Stellungnahme für oder gegen Luther geben können (Kirche in ihrer Geschichte K 17 f.), als „Vereinfachung“ „der historischen Situation“ hinzustellen (S. 298). Die Stellung Friedrichs des Weisen zur Reformation ist viel umstritten. Kalkoff ließ Friedrich und Luther in der „Entscheidungsstunde Hand in Hand romanischer Tücke und klerikaler Ränkesucht entgegentreten, um dem deutschen Volke das Erbteil der reinen evangelischen Lehre ungeschmälert zu erhalten“ (Der Wormser Reichstag von 1521, München-Berlin 1922, 274). Die durch Joachim Ufer hier neu edierte „Passion D. Martin Luthers – eine Flugschrift von 1521“, die Ufer auf August/September 1521 datieren kann (S. 451), stellt dagegen Friedrich als den verleugnenden Petrus hin. So ist der Leser auf den Aufsatz „Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen und die Luthersache“ von Karlheinz Blaschke besonders gespannt. Blaschke zeigt sich dabei vom Ansatz Wilhelm Borths, Die Luthersache (causa Lutheri) 1517–1524, Lübeck-Hamburg 1970, sehr beeinflusst. Er sieht Friedrich als einen über jedes Lob erhabenen guten katholischen Christen und als die entscheidende Schlüsselfigur des Reichstages an (S. 316), der so ausschließlich von den Territorialinteressen Kursachsens bestimmt ist, daß man nach Blaschke „beinahe die mathematische Gleichung wagen möchte: Friedrich der Weise ist Kursachsen“ (S. 319). Sein Eintreten für Luther ist für Blaschke nichts Außergewöhnliches, sondern „ordnet sich fast in die alltägliche Routinearbeit eines Landesherrn zu Beginn der Neuzeit ein, der darauf bedacht sein mußte, seine territorialstaatliche Gewalt vor jedem fremden Eingriff zu schützen . . .“ (ebd.). So versteht Blaschke Kurfürst Friedrich als einen „völlig auf dem Boden humanistischer Geistigkeit stehenden“ neuzeitlichen Fürsten, der in dogmatischen Streitfragen ausschließlich die „wissenschaftliche Theologie“ (sic!) als oberste Instanz gelten ließ und sich als „gelehrter Laie“ der „Emanzipation“ der Theologen seiner Landesuniversität anschloß (S. 321). Friedrich wird eine „wohlwollende Neutralität“ Luther gegenüber zugebilligt (S. 322), sein Hinauszögern definitiver Entscheidungen wird als Entscheidung für Luther gewertet (S. 326), erst durch die Aufnahme Luthers auf der Wartburg lud der Kurfürst eine „Mitschuld“ an der Reformation auf sich und erwies seine Solidarität mit Luther (S. 333). In rhetorischer Frage läßt Blaschke Friedrich den Weisen Luther in dem absoluten Gehorsam gegenüber dem eigenen Gewissen gleichen und urteilt abschließend (S. 335): „Bei subjektiver Neutralität in seinem Handeln und seiner Gesinnung ist Friedrich objektiv zum entscheidenden Förderer der Reformation geworden. Eine günstige Verkettung von Umweltbedingungen und persönlicher Veranlagung hat ihn zum Beschützer Luthers gemacht, und der Wormser Reichstag stellte in dieser Rolle Friedrichs des Weisen den Höhepunkt dar.“ Enttäuschend bleibt es freilich, daß Blaschke seine zahlreichen und oft überaus eigenwilligen Wertungen kaum begründet und sich – von Borth und älteren Autoren abgesehen – kaum mit der einschlägigen Literatur auseinandersetzt. So bleibt auch die religiöse Haltung Friedrichs weiterhin unklar.

Gerd Heinrich würdigt „Kurfürst Joachim von Hohenzollern, Markgraf von Brandenburg“ ansprechend, wenn auch kurz. Wolfgang Eger bietet eine anziehende Kurzbiographie „Kurfürst Ludwig V. der Friedfertige (von Wittelsbach), Pfalzgraf bei Rhein“. Deutlich wird gezeigt, wie Ludwig lange Zeit hindurch einen Mittelweg zwischen den Religionsparteien suchte (S. 367). Doch muß es S. 355 „1622“ und nicht 1662 heißen, auch dürfte der Leser S. 356 in dem „Kardinal von Gurk“ (wie Eger offensichtlich eine Quelle buchstabengetreu wiedergibt) nicht ohne weiteres Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg, Erzbischof von Salzburg, erkennen, der 1501 Administrator und 1505 Bischof von Gurk geworden war (ohne sich zum Priester und Bischof weihen zu lassen). Besonders instruktiv ist der Beitrag von Heinz Scheible „Fürsten auf dem Reichstag“, der sich vorwiegend mit vier Fürsten beschäftigt: Pfalzgraf Friedrich („der Weise“, nachmals Friedrich II.)

stand nach Scheible gegen das vorschnelle Urteil Skalweits (Stephan Skalweit, Reich und Reformation, Berlin 1967, 136) auf dem Wormser Reichstag keineswegs „wirklich hinter Luther“ (S. 377). Nach einer kurzen Würdigung Markgraf Kasimirs wird Kardinal Matthäus Lang außergewöhnlich positiv beurteilt (S. 383 ff.). Wie weit man Lang freilich als „einen der ersten Vertreter des Reformkatholizismus“ ansprechen kann (S. 387), scheint dem Rezensenten doch angesichts der dubiosen religiösen Haltung Langs fraglich. Übrigens hat Lang nicht nur Täufer, sondern auch Lutheraner (gegen S. 389 Anm. 88) hinrichten lassen. Besonders liebevoll würdigt Scheible die integre Persönlichkeit Herzog Georg des Bärtigen von Sachsen (S. 390 ff.). In einem eigenen Beitrag behandelt Heinrich Steitz „Die hessische Vertretung auf dem Reichstag“. Dem Leser wird anhand des von Landgraf Philipp eigenhändig verfaßten „Denkzettels“ über 26 zu erledigende Punkte (S. 399 f.) deutlich, wie geringen Raum die offizielle hessische Politik Luther auf dem Reichstag gewidmet zu haben scheint (freilich nur scheint) – nämlich gar keinen: Luther wird nicht einmal erwähnt. Andererseits versteht es Steitz dem Leser meisterhaft nahezubringen, in welch hohem Ausmaß führende hessische Politiker prolutherisch gestimmt waren – so wenn etwa der Kanzleischreiber Jakob Laupach einem Freund bei der hessischen Vertretung am Reichstag unter dem 4. 3. 1521 halb scherzhaft schreibt: „Versehet irs und bescheist euch in der weisheit, das ir etwas wider Luthern handelt, so kompt nit wider, wir slagen alle vor dolle hunde thot.“ (S. 405).

Angesichts dieser vorzüglichen Beiträge über die kurfürstliche und fürstliche Tätigkeit auf dem Reichstag empfindet es der Leser als Katastrophe, daß die projektierten Aufsätze über die Städte und die Reichsritterschaft, die vom Herausgeber „als erforderlich betrachtet“ wurden, nicht erscheinen konnten (Vorwort, S. IX). Gerade hier wären wesentliche Ergebnisse zu erhoffen. Doch trösten zwei Aufsätze ein wenig über dieses Manko hinweg, da sie wenigstens auf einzelne Aspekte dieser Problemkreise eingehen. Ernst-Wilhelm Kohls bespricht in seinem Aufsatz „Humanisten auf dem Reichstag“ ja auch den Vermittlungsversuch des wichtigen Exponenten der Städte, Conrad Peutinger, dem nach Kohls Erasmus Briefe „gleichsam wie Tagesbefehle“ übersendet (S. 420). Peutinger wird von Kohls mit zwei Vertretern der prolutherischen Humanistenfraktion, mit Hieronymus Schurf (den Kohls in Anm. 62 auf S. 426 plötzlich „Schürpf“ nennt) und mit Georg Spalatin, konfrontiert. Leider werden aber die pointiert altgläubigen Humanisten wie etwa Johann Cochläus von Kohls nur am Rande (S. 435) erwähnt. Reinhard Schwarz benützt in seinem Beitrag „Luthers Erscheinen auf dem Wormser Reichstag in der Sicht Thomas Müntzers“ Müntzers Diffamierung Luthers als einer Marionette der Reichsritterschaft sehr geschickt als „Aufhänger“, um Luthers Verbindung zu den Adelskreisen um Sickingen und Hutten in sehr verdienstvoller Weise zu untersuchen und zu erhellen. Doch wird für den Geschmack des Rezensenten Müntzers kleinkarierte Polemik zu sehr ad bonam partem interpretiert, auch dürfte es überspitzt sein zu sagen, daß das Hauptinteresse Friedrichs und der kur-sächsischen Politik auf dem Reichstag in der „causa Lutheri“ „auf die Minderung der römischen Macht- und Rechtsansprüche“ abzielte (S. 215).

Auch die „altgläubige Partei“ auf dem Reichstag wird dankenswerterweise in eigenen Beiträgen gewürdigt. Hans Wolter S.J. legt „Das Bekenntnis des Kaisers“ in einer neuen Edition zweisprachig vor und kommentiert es kundig. Die „theologische Abstinenz“ des Kaisers wird auf der dunklen Folie Heinrichs VIII. und Landgraf Philipps des Großmütigen lobend herausgestrichen (S. 234), die künstlerische Dichte der Aussage des Kaisers vom 19. 4. 1521 wird hervorgehoben (S. 231). Daß freilich ausgerechnet dem an die Vergangenheit seines Hauses gebundenen Kaiser „geschichtliches Denken“ – statt ideologischer Geschichtskonstruktion zugebilligt wird (S. 232), verwundert bei allem Verständnis für die kongeniale und noble Interpretation eines bewundernswerten katholischen Glaubensbekenntnisses durch einen engagiert katholischen Theologen doch sehr. „Die römische Kurie und der Reichstag“ heißt eine prägnante Studie von Gerhard Müller. Müller macht

den Zick-Zack-Kurs der päpstlichen Politik auf dem Reichstag und ihre permanente Fehleinschätzung der Situation deutlich. Freilich spricht er auch von einer „Entente“ zwischen Papst und Kaiser, die er durch die dem Kaiser neu verliehene Anrede des Papstes „Allerchristlichster Kaiser“ in einer pointiert antifranzösischen Frontwendung vollzogen sieht (S. 255) – doch könnte es sich dabei um eine Überinterpretation handeln. Jedenfalls wertet Müller klar und richtig (ebd.), daß gemäß der kurialen Politik auf dem Reichstag „Rom eher reagiert als agiert hat“. In gewohnt meisterhafter Weise schildert Robert Stupperich „Vorgeschichte und Nachwirkungen des Wormser Edikts im deutschen Nordwesten“, wobei er oft Aleanders Agitation (und dessen Konflikt mit Erasmus) wie einen roten Faden verwenden kann, während Martin Brecht „Das Wormser Edikt in Süddeutschland“ behandelt. Man kann es nur bedauern, daß ähnliche Untersuchungen für die restlichen Reichsgebiete nicht in extenso vorgelegt wurden. Brecht betont sehr richtig, daß das Wormser Edikt den Verlauf der Reformationsgeschichte in Süddeutschland wesentlich beeinflusst hat (S. 489), und zeichnet ein anschauliches Bild vom Versuch des Reichsregimentes, aufgrund des Wormser Edikts gegen Alber vorzugehen (S. 484 ff.). Doch ist die Vermutung (S. 475): „Von der Publikation des Edikts in den österreichischen Landen ist kaum etwas bekannt, vermutlich deshalb nicht, weil sie unproblematisch war“ so nicht haltbar: In Wien wurde etwa die Bekanntmachung des Wormser Edikts von der ständischen Regierung nicht zugelassen, so daß Ferdinand sie stürzen mußte! (G. Loesche, Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich, Wien-Leipzig 31930, 54). Indirekt wird auch der instruktive Aufsatz von Kurt-Victor Selge „*Capta conscientia in verbis Dei*, Luthers Widerrufsverweigerung in Worms“ zu einer informativen Darstellung katholischen Glaubenslebens. Denn hier wird nicht nur Luthers Wormser Bekenntnis veröffentlicht (S. 183–186), sondern auch die typische und charakteristische Antwort von der Eckens (S. 186–188), die fast noch deutlicher als das Bekenntnis des Kaisers Ausdruck katholischer Glaubensüberzeugung und – Geschichtsideologie ist: „Was werden die Juden, was die Türken, Sarazenen und die anderen Gegner unseres Glaubens sagen, wenn sie das hören? In welches Gelächter, welchen Spott werden sie ausbrechen! Jetzt fingen wir Christen an zu disputieren, ob wir bis jetzt recht geglaubt hätten! Vermiß dich nicht, Martinus, daß du der eine und einzige seist, der die Schrift kannte . . . Vergeblich erwartest du, Martinus, eine Disputation über die Dinge, die du mit gewissem und ausdrücklichem Glauben zu glauben verpflichtet bist . . .“ (S. 188). Die Distinktion Luthers und seines Kontrahenten über die Arten der Bücher Luthers animiert Selge zur vielverhandelten Frage nach einem „Bruch“ in der theologischen Entwicklung Luthers zwischen 1517 und 1521, wobei für ihn die Konstante in Luthers Entwicklung die reformatorische Schriftauslegung bildet (S. 191 f.). Was für Luther Gewissensbindung an die Heilige Schrift bedeutet, macht Selge durch geschickte Analyse von Luthers „*De captivitate*“ deutlich. So kann Selge etwa Luthers Wertung des Papsttums illustrieren: „Das Papsttum ist der Antichrist, weil es im Namen Christi die Christen für ihr Heil auf das Gegenteil dessen verweist, auf das Christus sie verweist, und ihnen damit ein falsches Normbewußtsein (Gewissen) erzeugt: anstatt auf Gottes untrügliches Wort, das die Vergebung um Christi willen zuspricht, verweist der Papst die Christen auf lauter von ihm, angeblich im Namen Christi, erlassene oder durch seine Autorität gedeckte Vorschriften und Gesetze“ (S. 195 f.). Und über Luthers Gewissensbindung urteilt Selge: „Er berief sich wirklich auf die verpflichtenden Gottesworte und nicht auf ein nur angeblich verpflichtendes subjektives Schriftverständnis. Seiner Subjektivität, auch seinem subjektiven Schriftverständnis gegenüber war er durch einen der Tradition wohlbekannten biblischen Satz, der in seiner theologischen Arbeit zentrale Bedeutung erlangt hatte, zum Mißtrauen aufgerufen: ‚Alle Menschen trügen: allein Gott ist wahrhaftig‘“ (S. 199).

Die Festschrift wird durch den Beitrag „Luthers charismatischer Reformationsbegriff und der Reichstag zu Worms“ von Martin Schmidt abgerundet, der mit zu den Höhepunkten dieses Sammelwerkes gehört. Besonders wertvoll wird dieser

Beitrag durch die ausführliche „Vorgeschichte“ des Reformationsbegriffes (S. 155–168), muß doch nach Schmidt die Reformation stärker, als dies bisher üblich war, vom Mittelalter aus begriffen werden. Luthers Reformationsverständnis war im Gegensatz zu dem des Mittelalters nicht programmatisch, sondern charismatisch: Reformation ist letztlich Gottes Werk. Reformation ist nicht an der Vergangenheit als Rückgriff auf den Ursprung orientiert, sie ist eine „fortlaufende Bewegung“ und „ein vorwärts gerichtetes Geschehen“ (S. 169 f.). Daraus erklärt sich Luthers den Ständen höchst unbequeme Antwort zu Worms: „Gott selbst reformierte die Kirche, indem er sie durch den Zwang zur Entscheidung zur echten vorwärtsführenden Ordnung rief“ (S. 177). Aus seinem charismatischen Reformationsbegriff heraus kann Luther dann in den entscheidenden Nachverhandlungen dem Räte Gamaliels gemäß eine „abwartende Toleranz“ „für den freien Lauf des göttlichen Wortes“ fordern (S. 178 f.).

Die von der Stadt Worms herausgegebene monumentale Festschrift läßt nur wenige Wünsche offen. Sie bietet vorzügliche Informationen. Der Leser wird immer dankbar auf sie zurückgreifen können.

Wien

Peter F. Barton

Leif Grane: Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1970. 185 S., kart. DM 19.80.

Leif Granes Kommentar zur Confessio Augustana erschien zuerst 1959 in dänischer Sprache (Gyldendalske Boghandel, Kopenhagen); auf eine nur geringfügig geänderte 2. Aufl. (1963) folgte 1967 eine Übersetzung ins Schwedische. Die von Eberhard Harbsmeier besorgte, stilistisch gut gelungene deutsche Übersetzung bietet den Text der zweiten dänischen Ausgabe des Buches. An einigen wenigen Stellen wurde neuere Literatur nachgetragen; so findet sich auf S. 84 in der Anm. ein kurzes Referat der Thesen Wilhelm H. Neusers zu den beiden Fassungen von Art. 10 der CA aus dem Jahre 1968.

Diesem in seinem Grundbestand immerhin schon zehn Jahre alten Buch, das aus der akademischen Unterrichtstätigkeit des Verf.s erwachsen ist, wird man auch im deutschsprachigen Raum gerade für den akademischen Unterricht anhaltenden Erfolg voraussagen und wünschen dürfen. Dies nicht nur, weil vergleichbare Arbeiten aus der Universitätspraxis für die Universitätspraxis selten sind, sondern vor allem deshalb, weil Granes unprätentiöse, außerordentlich bewegliche und vielseitige Darstellung für die gesamte Gattung eines als Kommentar zu einem klassischen Text konzipierten kirchengeschichtlichen Lern- und Lehrbuches einen Maßstab setzt. Der Aufbau ist übersichtlich: Jeder Artikel der CA wird zunächst nach der von Heinrich Bornkamm 1965 in der Furche-Bücherei (Bd. 228) vorgelegten Übersetzung des lateinischen Textes dargeboten; einige Fußnoten machen auf Eigentümlichkeiten des deutschen Textes der CA aufmerksam, wobei nachdrücklich betont wird, daß dem Leser die Benutzung der von H. Bornkamm kommentierten Edition in den „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“ aufgetragen bleibt (S. 11). Jeder Artikel ist sodann mit einigen Anmerkungen versehen, die einzelne Sachfragen kurz erläutern und den Gedankengang des Textes umreißen. Den Hauptteil des Buches bilden die Kommentarblöcke, in denen versucht wird, die einzelnen Artikel der CA einerseits historisch in den zugehörigen theologiegeschichtlichen Rahmen einzuordnen, zum andern ihnen „theologisch den Ort zuzuweisen, der ihnen innerhalb des Denkens der lutherischen Reformatoren zukommt“ (S. 12). Gerade in diesen Abschnitten hält sich Grane von jedem Schematismus der historisch-theologischen Deduktion ebenso frei, wie er jegliche Hypostasierung eines normativen Bekenntnischarakters der CA strikt meidet. Das Bekenntnis wird als theologiegeschichtliches Dokument betrachtet und analysiert, nicht aber auf eine Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften hin systematisiert. Die im Untertitel des Buches etwas unklar angekündigte „Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation“ ist so zu verstehen, daß der Kommentator die Theologie des Bekennt-

nisses von Artikel zu Artikel „mit dem ganzen theologischen Wirken Luthers, das seine tragende Voraussetzung ist“ (S. 10), in Zusammenhang bringen und kritisch vergleichen will. Dabei läßt Grane wiederholt deutlich erkennen, daß er in Luthers Entdeckung „des Wortes als des eigentlichen Gnadenmittels“, in der Relationsbestimmung von „promissio und fides“, das reformatorische Urdatum erblickt, von dem aus auch die Theologie des Bekenntnisses kritisch hinterfragt werden muß (vgl. S. 51, 53, 88, 95, 103, 112 u. ö.). Diese den gesamten Kommentar theologisch prägende These wird zusammen mit einer Frühdatierung der sogenannten reformatorischen Erkenntnis Luthers vorgetragen („weit früher“ als 1518; so S. 63, 101, 136), für die Grane im vorliegenden Text keinen Beweis führt; hier wäre ein Hinweis auf andere Arbeiten des Verf.s, mit denen er seine These untermauern könnte, wünschenswert gewesen. Formulierungen wie: „Außerdem greift Luther jetzt offen den Meßopfergedanken an, den er 1519 verschwiegen (!) hatte“ (S. 86), vermitteln dem Studierenden einen falschen Einblick in die Problemlage (vgl. auch S. 57 Anm. 1; S. 63 wo lediglich auf Karl Holl verwiesen wird; S. 94 f., 136 f.).

Die in den Kommentar eingeflochtenen theologiegeschichtlichen Exkurse zu wichtigen Stichworten (etwa: Erbsündenlehre S. 25 ff.; Imputation S. 40 f.; fides caritate formata S. 59 ff.; Amtsbegriff S. 114 ff.; u.s.f.) enthalten geschickt ausgewähltes Material aus der scholastischen Theologie, aus Schriften von Melancthon, Zwingli, Bucer u. a., aus der Confutatio, dem Tridentinum und auch aus den älteren evangelischen Bekenntnisformeln. In diesen Abschnitten sind dem Verf. vorzüglich informierende Problemskizzen gelungen, die geeignet sind, auch den an theologie- und dogmengeschichtlichen Fragestellungen zunächst nicht interessierten Studenten auf die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit solcher Arbeiten aufmerksam zu machen. Obgleich Granes Kommentar durch seine lebhaft, ständig auf Folgeprobleme hindeutende Darstellungsweise den Leser auf jeder Seite dazu ermutigt, selbständig weiter an den aufgeworfenen Fragen zu arbeiten – und somit eine der vornehmsten Tugenden eines Lehrbuches besitzt –, gibt er in der vorliegenden Ausgabe nur wenig Hilfestellung zur praktischen Durchführung derartiger Weiterarbeit. Das nur vierzehn zumeist veraltete Titel umfassende, völlig ungeordnete Verzeichnis der „Sekundärliteratur“ (S. 185) ist unzureichend. Es geht auch nicht an, daß dem Leser unter den „Quellen“ die 33. Ausg. des „Denzinger“ nachgewiesen wird, im Text aber immer die bekanntlich differierenden Ziffern der 31. Ausg. verwendet werden. Bei Zitaten aus der Weimarer Lutherausgabe fehlt gelegentlich der Verweis auf Titel und Entstehungszeit des Textes (e. g.: was soll der Leser, der keine Weimaraner zur Hand hat, mit dem „Gal.“ auf S. 57 Anm. 1 anfangen?). Auch die Zitationsweise der scholastischen Texte ist uneinheitlich und fordert gewiß nicht dazu auf, sich selbst um die Quellen zu bemühen (S. 25 werden in sieben Anmerkungen mindestens fünf verschiedene Formen des Quellennachweises benutzt; S. 149 Anm. 3 und S. 183 Anm. 4 finden sich zwei weitere Varianten der Thomas-Zitation). Eine genaue Titelangabe der oft benutzten BSRK fehlt im ganzen Buch (vgl. S. 34 Anm. 4; 35 Anm. 6; 51 Anm. 10). S. 32 Anm. 1 wird (diesmal ohne jeden Nachweis) das Chalcedonense zitiert und zwar in der vermutlich aus BSLK S. 1105, 21 stammenden ungewöhnlichen Textform „inconvertibiliter, indivise, insep[ar]abiliter“ statt des üblichen „immutabiliter, indivise, inseparabiliter“. Von den leider recht zahlreichen Druckfehlern seien die wichtigsten genannt: S. 26 Anm. 10 ist zu lesen „post baptismum . . . conculcare“; S. 30 Anm. 20 „in remissionem“ statt „in remissione“; S. 31 muß es heißen „Athanasianum 33“ statt „38“; S. 42 Anm. 5 muß auf S. 148 f. verwiesen werden; im Text von Art. 6 der CA auf S. 56 muß es heißen „jener Glaube“ statt „jeder Glaube“; S. 66 Cyprian; S. 78 Z. 5 v. u. „Wiedertäufer“; S. 91 Anm. 22 fehlt der Zusatz „catholica“; S. 100 Anm. 1 ist zu lesen „Exsultate“; S. 107 Z. 3 v. u. „und“; S. 157 muß es heißen BK S. 83c; S. 166 Z. 15 v. o. muß auf S. 90 f. verwiesen werden.

Sollten die genannten formalen Mängel bei einer bald zu wünschenden Neuaufgabe getilgt werden können, so wird man Leif Granes handlichen Augustana-Kommentar jedem Studenten der Theologie und einem großen Kreis theologiegeschicht-

lich interessierter Leser zur Lektüre und zum Ausgangspunkt eigener Studien vorbehaltlos empfehlen dürfen.

Bonn

Joachim Mehlhausen

Vinzenz Pfnür: *Einig in der Rechtfertigungslehre?* Die Rechtfertigungslehre der *Confessio Augustana* (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 60). Wiesbaden (Steiner) 1970. XI, 432 S., geb. DM 56.-.

Daß die lutherische Auffassung von der Rechtfertigung und die katholische Rechtfertigungslehre in der Sache miteinander zu vereinbaren sind, daß jedenfalls der *Articulus stantis et cadentis ecclesiae* nicht kirchentrennend zu sein braucht, ist in letzter Zeit mehrfach aufgewiesen worden, und zwar in Studien über Luther wie über das Werk moderner protestantischer Theologen. Wie steht es in dieser Hinsicht mit den Bekenntnisschriften? Diese Frage ist bisher, abgesehen von einem kurzen Aufsatz von H. Volk, nicht gestellt worden. Ja, über die Rechtfertigungslehre der *Confessio Augustana* (= CA) liegt bisher, wie V. Pfnür feststellt, keine Untersuchung vor. Das ist erstaunlich, wenn man bedenkt, daß die CA neben Luthers *Kleinem Katechismus* die einzige Bekenntnisschrift ist, deren Annahme Voraussetzung für die Aufnahme in den Lutherischen Weltbund ist. Wenn Verf. eine Darstellung der Rechtfertigungslehre der CA in Angriff nimmt, dann ist er sich bewußt, daß er dabei „an der Auslegung der Apologie nicht vorbeigehen“ (1) kann; er möchte aber der CA die ihr zukommende Präzedenz lassen und ihrer Einordnung in den größeren theologiegeschichtlichen Zusammenhang mehr Gewicht geben. Die Arbeit hat zwei Teile. Der erste behandelt die Rechtfertigungslehre der CA, und der zweite gibt die Einwände und Argumente der zeitgenössischen Erwidierungsschriften von altkirchlicher Seite aus den Jahren 1530–1535 wieder.

Im ersten Teil wird die Rechtfertigungslehre zunächst in den Zusammenhang der Frage nach dem eigentlich reformatorischen gestellt. Denn die Feststellung Luthers, daß Melancthon in der CA „*leisetrete*“, wird ja spätestens seit der Abwertung Melancthons durch die Schule Albrecht Ritschls dahingehend interpretiert, er habe das reformatorische Anliegen nicht uneingeschränkt und unverfälscht zum Ausdruck gebracht. Verf. dagegen zeigt, wie nicht untheologisch-diplomatisches Laviere, sondern die Sorge um die Einheit der Kirche und um die Überlieferung der reinen Lehre des Evangeliums an die Nachkommen Melancthons Haltung in Augsburg bestimmte. Gerade das reformatorische Grundprogramm „*Gotteswort, nicht Menschenlehre*“ hätte ihn in der Auseinandersetzung mit Zwingli und den Schwärmern dazu gebracht, sich auf die alte Kirche zu berufen, den extremen Biblizismus zu korrigieren und sich um die Wiedergewinnung des bischöflichen Ordungsamtes zu bemühen (27; vgl. 8–27).

Die CA steht in der doppelten Frontstellung gegen die traditionelle katholische Position auf der einen und gegen Zwingli, die Täufer und die Schwärmer auf der anderen Seite. Doch gegen welche katholische Position richtet sie sich, wer lehrt die Rechtfertigung „durch unser Verdienst, Werk und Genugtun“? Wird eine katholische Grundposition abgelehnt oder nur eine einseitige Schulrichtung?

In sehr sorgfältigen, bis ins einzelne quellenmäßig belegten Untersuchungen zeigt der Verf., daß die in der CA abgelehnte Rechtfertigungslehre die des Gabriel Biel und der Nominalisten ist. Die reformatorische Lehre vom unfreien Willen, die Ablehnung der habituellen Gnade und der *fides caritate formata* sind provoziert durch die Behauptung Biels, der Mensch könne Gott aus rein natürlichen Kräften über alles lieben.

„Die CA“, so lautet das Ergebnis, „polemisiert in erster Linie nicht gegen die zeitgenössischen katholischen Kontroverstheologen, auch nicht gegen die Väter, sondern gegen die Spätscholastik, genauerhin gegen Gabriel Biel und die durch ihn vermittelte Tradition. Wer diesen Tatbestand übersieht, kommt zu einer Verzeichnung der Rechtfertigungslehre der CA bzw. Apologie“ (86).

Die Frage, wie weit die reformatorische Position von der abgelehnten nominalistischen Auffassung bestimmt geblieben ist, stellt Verf. nicht.

Nach der „Abgrenzung der CA gegenüber Zwingli und den Schwärmern“ und dem Aufbau der CA und der Stellung ihrer Rechtfertigungslehre innerhalb der Lehrartikel behandelt er zum Schluß des 1. Kapitels („Bestimmung des größeren Zusammenhangs“) die Rechtfertigungslehre der CA im Zusammenhang der theologischen Position Melancthons und ihrer Wandlung bis 1530. Denn in der CA distanziert Melancthon sich nicht nur von Zwingli und den Schwärmern, sondern auch von früheren extremen Äußerungen Luthers und seiner selbst, die ihm katholischerseits vorgehalten wurden.

Vor allem bezüglich CA 18 und 19 stellt sich die Frage, ob Melancthon hier bagatellisiert und relativiert, indem er eine der wichtigsten Unterscheidungslehren, nämlich die Lehre von der Unfreiheit des Willens, übergeht oder ob er seine frühere Absicht bewußt korrigiert (117). Faktisch finden sich bei Melancthon häufig Retraktionen. In seiner Einführung ins Theologiestudium von 1530 verweist er gegen die „Locī“ von 1521 auf den Kolosserbriefkommentar von 1528; 1532 gibt er einen Römerbriefkommentar heraus, um die Vorlesungsnachschrift von 1522 zu unterdrücken. Diesen Wandel muß man nach Pfnür im Auge behalten. Wir hätten nicht das Recht, die Position von 1519–1521 als die reformatorische auszugeben. Wenn, wie Verf. zeigt, bereits 1527–1529 die Äußerungen von 1521 über den unfreien Willen korrigiert sind, dann kann man bezüglich CA 18 und 19 nicht von „Leisetreterei“ sprechen, wohl muß man die CA im Lichte dieser Wandlung der Theologie Melancthons seit 1521 betrachten. Dann zeigt sich, daß in der CA die Frage der Unfreiheit des Willens keineswegs übergangen ist (136 f.); erscheint es aber auch keineswegs sensationell, daß in Augsburg selbst mit Eck in dieser Frage eine Einigung erreicht wurde. Wenn dieser Punkt später wieder kontrovers wurde, dann lag das daran, daß man evangelischerseits den katholischen Gesprächspartnern die Position Gabriel Biels unterschoob und katholischerseits auf die extremen lutherischen Formulierungen von 1520/21 zurückgriff. Dabei waren die Katholiken von 1530 keine Nominalisten mehr und bestanden andererseits die Protestanten nicht mehr auf ihren polemischen Positionen von 1520.

Der Nachweis, daß das für die gesamte Rechtfertigungslehre gilt, ist der wesentliche Ertrag der Arbeit. Im 2. Kapitel des 1. Teiles untersucht Verf. näher „Die Aussagen der CA über die Rechtfertigung“, daß sie „aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben“ geschieht. Gegen die von F. Loofs in seiner Untersuchung über die Rechtfertigungslehre der Apologie (1884) konstatierte *opinio communis*, daß nach evangelischer Lehre die *iustificatio* ein *actus forensis* sei und *iustificare* als *iustum pronuntiare* zu verstehen sei, zeigt Verf., daß *iustificari* als *iustum effici*, als Gerecht-, Fromm-, Heiligwerden einen Sachverhalt meint, der „einerseits nicht auf den Bereich der Erfahrung einzuschränken, andererseits nicht durch die Umschreibung ‚idealistisch‘, ‚forensisch‘ getroffen ist. Gerechtgemachtwerden geschieht nicht nur durch ein Urteil in Gedanken Gottes, sondern dadurch, daß wir durch den Glauben den Hl. Geist empfangen, der uns zu Christus bringt, uns Christus im Herzen zeigt“ (166).

Ist aber dann nicht das mehrfache „*iustum reputari*“ der Apologie ein Rückfall in eine bloß forensische Auffassung? „*Iustum effici*“ und „*iustum reputari*“ darf man nach Verf. nicht als synonyme Begriffe verstehen (175). Das erste bezeichnet das Gerechtwerden, vor allem in der Taufe und Buße, hier geht es um das „erstmalige Werden“, um den „Anfang“ der Rechtfertigung. Das zweite richtet sich auf die, die bereits „gerechtfertigt und neugeboren worden sind“, deren Werke um des Glaubens willen vor Gott als gerecht festgestellt werden. Hier geht es um den Besitz der göttlichen Gnade und um gute Werke und Sünden der Wiedergeborenen. Nach Verf. ist es damit „nicht so, daß das ‚*iustum effici*‘ für die katholische Seite und das ‚*iustum reputari*‘ für die evangelische Seite zu reservieren ist“ (178). Die Unterscheidung zwischen der ersten Rechtfertigung und dem auf Grund des Glaubens und der Werke vor Gott als gerecht erklärt werden, führt zu der Frage, ob man durch Werke der Sünde Gnade und Glauben wieder verlieren kann und zur

Wiederaufnahme der früher abgelehnten Unterscheidung von Todsünde und lässlicher Sünde. Pfnür betont, daß es sich hier nicht „um letzte katholische Überreste“ handelt, sondern „um ein bewußtes Zurückgreifen auf einen Begriff, auf den der junge Melanchthon verzichten zu können glaubte“ (192 f.). Es werde nicht „das Hauptstück des evangelischen Glaubens verleugnet“ (A. v. Harnack), sondern die lutherische Rechtfertigungslehre gegen Fehldeutungen u. a. durch die Antinomer abgesichert. Wenn Melanchthon den Verlust der Gnade durch die Todsünde lehrt, dann ist es konsequent, daß er auch auf die Heilsgewißheit, ja auf die Formel *sola fide* zu verzichten bereit ist und die Werke für die Gottesbeziehung bei ihm eine Funktion bekommen. Sie sind nicht deshalb belanglos, weil ohnehin schon alles entschieden ist und man bereits einen gnädigen Gott und das Heil hat (208). Angesichts dieser Positionen, so schließt Pfnür den 1. Teil seiner Arbeit, kann von Leisetreterei nur sprechen, wer den spätscholastischen Hintergrund der Auseinandersetzung übersieht, dazu den frühen polemischen Luther isoliert betrachtet und zur Norm für das Reformatorische macht und schließlich die in der Auseinandersetzung mit den Täufern und Zwingli bezogenen Positionen Luthers und Melanchthons nicht ernst nimmt (221).

Im 2. Teil wird „die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie“ auf dem Reichstag selbst und in dem auf ihn bezogenen Schrifttum bis 1535 behandelt. Verf. zeigt, wie man sich, was selbst der intransigente Joh. Eck zugab, in Augsburg weitgehend einig geworden ist und nur zwei Punkte, nämlich die Notwendigkeit der Genugtuung für den Erlaß der Sündenstrafen und die Frage der Verdienstlichkeit der guten Werke offen geblieben sind.

Umso bedauerlicher, daß Melanchthon, der bis dahin zwischen der spätmittelalterlichen nominalistischen Position und der seiner katholischen Gesprächspartner unterschieden hatte, als die Einigung vor allem aus politischen Gründen gescheitert war, beides in der Apologie unter heftiger Polemik gleichsetzt und nicht mehr zu wissen scheint, daß seine Gegner seit 1517 hinzugelehrt hatten, was er ihnen in der CA ausdrücklich bestätigt hatte. Dagegen betonen Mensing und andere Kontroverstheologen, solchen Scholastikern, wie Melanchthon sie in der Apologie zeichne, sei er in Augsburg nie begegnet (330). Die altkirchlichen Theologen stellen eine weitgehende Übereinstimmung fest, bezweifeln aber, daß Melanchthon den reformatorischen Standpunkt voll wiedergibt. Sie verweisen dabei nicht nur auf die extremen Positionen Luthers und Melanchthons von 1520/21 und berücksichtigen damit die Wandlung der Theologie des letzteren zu wenig, sondern sprechen auch aus dem Erlebnis der pastoralen Wirklichkeit ihrer Tage, daß z. B. das „*sola fide*“ im „Volk“ verheerende Folgen gezeitigt hatte.

Ist dieses Verhalten einigermaßen verständlich, dann ist das Scheitern der Einigung kein hinreichender Grund für den Rückfall Melanchthons in überholte Fronten. Ist das nicht doch ein Hinweis dafür, daß er in Augsburg Auffassungen vertreten hatte, zu denen er sich zwar persönlich durchgerungen hatte, die aber nicht reformatorisch waren in dem Sinne, daß sie von Luther und dem protestantischen Fußvolk geteilt worden wären und Melanchthon dann sozusagen in der Apologie wieder mit diesen Tuchfühlung gesucht hätte? Ähnliches gilt ja auch für Schmalkalden 1537, wo Melanchthon sich gegen die Ablehnung der Einladung zum Konzil ausspricht und dann doch den Beschluß der Bundesversammlung, nicht am Konzil teilzunehmen, in einer Schrift begründet. Hier scheint mir Pfnür in seinem Verständnis für Melanchthon zu weit zu gehen und dadurch in Gefahr zu sein, den katholischen Kontroverstheologen nicht gerecht zu werden.

Dabei ist es sehr verdienstvoll, daß er der katholischen Antwort auf die CA im einzelnen nachgeht und die schwer zugänglichen Schriften der Kontroverstheologen näher behandelt. Das übliche negative Bild erfährt dabei eine erhebliche Korrektur. Z. B. stellt Verf. fest, daß man „in der Auffassung des Verhältnisses von Wort und Sakrament“ keinen Unterschied zwischen der lutherischen und der katholischen Auffassung sieht (295). Betreffs der Methode kommt er zu dem erstaunlichen Ergebnis: „Es ist nicht so, wie ein weitverbreitetes Vorurteil annehmen lassen möchte, daß die katholische Seite vorwiegend von der Philosophie, die reformatori-

sche vorwiegend von der Schrift her argumentieren würde. Es ist auch nicht so, daß sich die katholische Kontroverstheologie vorwiegend auf Jakobus beriefe und Paulus den Reformatoren überließe" (397 f.).

Die katholischen Kontroverstheologen haben sich aber, wie aus der Arbeit selbst hervorgeht, ausdrücklich und nicht nur „der Sache nach“ (397) von nominalistischen Positionen distanziert.

Der Verf. hat ein wichtiges und aktuelles Thema aufgegriffen und dabei beachtet, daß man die Position der CA und der Reformatoren nur verstehen kann, wenn man nicht nur deren Entwicklung und Wandlungen kennt, sondern auch die jeweilige Gegenposition mit im Auge hat. Entsprechend hat er die Auffassungen der nominalistischen Theologie und der katholischen Kontroverstheologie in seine Darstellung einbezogen und nicht die Mühe gescheut, auch sie aus den Quellen selbst zu erarbeiten. Aufbauend auf den Arbeiten des Rezensenten kommt der Verf. zu dem für das ökumenische Gespräch bedeutsamen Ergebnis, daß es in der Frage des *opus operatum* und des Sündenbegriffs (*simul iustus et peccator*) in Augsburg zu einer vollen Einigung in der Sache gekommen ist.

Die historische Methode mit langwierigen Einzelanalysen und vielen Quellenzitaten macht die Lektüre manchmal mühselig; doch gerade diese Arbeit beweist wieder einmal, wie die durch die Reformation uns aufgegebenen ökumenischen Fragen ohne Rückgriff auf die Geschichte und ohne sorgfältige historische Untersuchungen nicht bewältigt werden können.

Münster

Erwin Iserloh

Karl Josef Seidel: Frankreich und die deutschen Protestanten. Die Bemühungen um eine religiöse Konkordie und die französische Bündnispolitik in den Jahren 1534/35 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 102). Münster/Westf. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1970. V, 191 S., kart. DM 34.-.

S. Skalweit hatte 1965 über „Die ‚affaire des placards‘ und ihren reformationsgeschichtlichen Hintergrund“ geschrieben und damals auch bereits die jetzt erschienene Dissertation Seidels angekündigt. Im Mittelpunkt seiner Darstellung „steht die Frage: Wie kam es zur Berufung Melanchthons nach Frankreich?“ Um diese Einladung von 1535 verstehen zu können, wird zunächst über „Frankreich und die protestantischen Reichsstände vom Frieden von Cambrai bis zur Eroberung Württembergs (1529–1534)“ gesprochen. Es folgt eine eingehende Analyse der Gutachten Melanchthons, Bucers und Hedios von 1534 über die Streitfragen zwischen Alt- und Neukirchlichen und die Möglichkeiten einer Konkordie. Die z. T. recht komplizierte Textüberlieferung wird geklärt und herausgestellt, daß es sich um persönliche Stellungnahmen handelte, die nicht zur Verbreitung bestimmt waren. Melanchthon und Bucer gaben sich sehr irenisch, lediglich Hedio äußerte sich etwas kritischer. Die Reformpartei in Frankreich wollte diese Gutachten zur Durchführung eines Religionsgespräches benutzen, das zwar kaum zu einer theologischen Konkordie, aber doch zu einer politischen Annäherung zwischen Frankreich und dem Schmalkaldischen Bund hätte führen können. Dieses Konzept geriet durch die „affaire des placards“ in eine Krise. Die strenge Verfolgung der Protestanten in Frankreich mußte ihre Glaubensfreunde in Deutschland schockieren. Seidel zeigt, daß sich in Frankreich jetzt „ein starker antideutscher Affekt“ durchsetzte. Man nahm keine außenpolitischen Rücksichten, sondern bestrafte und tötete auch Menschen, die mit dem Anschlag von Plakaten nichts zu tun gehabt hatten. Der Verfasser kann aber zeigen, daß sich die Reformpartei trotz und während dieser Verfolgungswelle um neue theologische Gutachten in Süddeutschland und der Schweiz mühte. Frankreich stieß bei den protestantischen Eidgenossen aber auf keine Sympathie. Es wurden dort vielmehr die Gutachten Melanchthons und Bucers scharf kritisiert.

Um aus der Sackgasse wieder herauszufinden, in die Frankreich gegenüber den deutschen Protestanten Ende 1534 geraten war, wurden Melanchthon und Hedio nach Paris zu einem Gelehrtengespräch eingeladen. Der Wittenberger war willens,

der Aufforderung Folge zu leisten. Kurfürst Johann Friedrich verhinderte dies aber, weil er seine Entspannungspolitik gegenüber Habsburg nicht stören lassen wollte. Auch als Franz I. 1535 auf dem Bundestag von Schmalkalden den Antrag auf einen Beitritt zum Bund stellen ließ, gab Kursachsen nicht nach. Der Defensivcharakter der protestantischen Vereinigung sollte genauso erhalten bleiben wie seine bekenntnismäßige Grundlage. Damit war die französische Politik gegenüber den deutschen Evangelischen gescheitert. Seidel schildert diese Entwicklung anschaulich. Die ältere Literatur kann er aufgrund seiner archivalischen Forschungen in Marburg, Paris, Straßburg und Zürich an zahlreichen Stellen berichtigen und weiterführen.

Es bleiben allerdings auch Wünsche offen. Z. B. leuchtet die These nicht ein, 1534/35 sei die Zeit noch nicht für ein Bündnis zwischen dem katholischen König von Frankreich und den evangelischen Schmalkaldenern reif gewesen. Gerade Franz bewies auf diesem Gebiet eine erstaunliche Beweglichkeit. Seine Türkenpolitik beweist es. Und die Verträge von Saalfeld und Scheyern 1531/32 zeigen, daß auch die Protestanten Bündnisse über Glaubensschränken hinweg schließen konnten. Das Scheitern der französischen Politik gegenüber dem Schmalkaldischen Bund 1534/35 dürfte letztlich nicht auf die Glaubensdifferenz, sondern auf die antihabsburgischen Ambitionen Franz' zurückzuführen sein. Die Jahre 1529–35 unter dem Vorzeichen „allmähliche Entfaltung der Konkordienidee“ erfassen zu wollen, dürfte ebenfalls unmöglich sein. Immerhin wurde der Reichstag von 1530 nicht mit den Ergebnissen der Theologengespräche vom August beendet, sondern mit der Aufforderung an die Protestanten, sich innerhalb einer gesetzten Frist zu unterwerfen. Nürnberg 1532 brachte keinen Frieden, sondern lediglich einen Waffenstillstand. Und Kaiser und Papst faßten bei ihrer zweiten Zusammenkunft in Bologna 1532/33 durchaus auch ein bewaffnetes Vorgehen gegen die Evangelischen ins Auge. Es wird auch niemals gefragt, ob eine Religionskonkordie zwischen Frankreich und den Schmalkaldenern wirklich den von Franz gewünschten antihabsburgischen Effekt gehabt hätte. Die Stärke des Verfassers liegt in der Erfassung der Details. Hier ist er sehr viel weiter gekommen als andere Forscher. Unangenehm fällt auf, daß Melancthon stets falsch getrennt wird und daß häufig das Ende eines Zitates nicht markiert oder „Franz“ geschrieben wird, wo der Genetiv gemeint ist. Aber diese und andere Kleinigkeiten treten hinter der Tatsache zurück, daß neue Quellen zur Beleuchtung eines wichtigen Abschnittes der Reformationsgeschichte erschlossen wurden.

Erlangen

Gerhard Müller

Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner. I. Teil: Die Schriften Bernhard Rothmanns. Bearbeitet von Robert Stupperich (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXXII). Münster (Aschendorff) 1970. XXIV, 456 S., kart. DM 78.–. (Best.-Nr. 5882), geb. DM 84.–. (Best.-Nr. 5883).

Bereits in Robert Stupperichs 1958 erschienener Schrift „Das münsterische Täufertum. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung“ wurde der Band vom Verlag als in Vorbereitung befindlich angekündigt. Für Privilegierte gestattete der bis auf die letzten drei Fahnen vorliegende Umbruch schon seit Ende 1965 das Zitieren nach Seitenzahlen. Welche Erleichterung für den Bearbeiter, den Verlag, aber sicher auch die Benutzer, daß dieser mühsame Prozeß der Drucklegung endlich beendet ist!

Der Band ist die erste Gesamtausgabe der Schriften von Bernhard Rothmann, dem Theologen des Täuferreiches von Münster. Wenn auch die meisten Stücke schon einmal für die Forschung ediert worden sind, kostete es bisher große Mühe, sich die entlegenen Drucke zu besorgen. Außerdem kann Stupperich mehrere bisher unveröffentlichte, wieder verlorengegangene oder neue Nummern hinzufügen. (I, 7. 16. 29; II, 5. 8. 9; III, 2; IV, 6. 14. 15).

Der Briefwechsel (I) stammt größtenteils aus der vortäuferischen Periode Rothmanns (1531–1533) und enthält, neben 23 Briefen von ihm selbst, fünf von Melancthon und je einen von Luther, Bucer und Johann von Deventer an Rothmann.

Die „Predigten, Thesen, Disputation“ (II) führen weiter in die Zeit der Auseinandersetzung hinein (vor allem 1534). Der Abschnitt über „Kirchenordnung und Traktate“ (III), 1533–1535, umfaßt die meisten Seiten des Bandes (S. 126–404) und bietet die acht Hauptschriften, mit denen Rothmann erst die Reformation, dann die Täuferherrschaft in Münster theologisch begleitet und ideologisch rationalisiert hat. Schließlich spiegeln die „Flugblätter“ (IV), selbst wenn die Autorschaft von Rothmann auch bei den in Münster verfaßten Stücken nicht immer feststeht, seine Funktion als „Worthalter“ des Königs von Münster.

Das Werk ist ein Schlüssel zum Verständnis des Täuferreiches, darüber hinaus aber ein Meilenstein für die Erforschung der Täuferbewegung überhaupt. Es bietet zunächst die Möglichkeit, den Werdegang Rothmanns, seine Wandlungen und Grundideen im Zusammenhang kennenzulernen. Sodann wird man jetzt nach der Abhängigkeit Rothmanns von einflußreichen Vorgängern fragen können: Wie weit hat das von der reformierten deutschen Schweiz her inspirierte Sakramentierertum (Wassenberger Prädikanten), wie weit das oberdeutsche Täuferium auf ihn gewirkt? Welche Gedanken Melchior Hoffmanns (auf dessen Gesamtausgabe wir noch warten) hat Rothmann aufgenommen, welche übergangen? Letztlich wird man nicht umhin können, die Bedeutung Rothmanns für die weitere Geschichte der Täuferbewegung noch genauer unter die Lupe zu nehmen: Sowohl die Mennoniten im Norden (Menno Simons und Dirk Philips) wie auch die süddeutschen Täufer (Pilgram Marbeck und Leupolt Scharnschläger) sind Leser seiner Schriften gewesen und haben durch die Übernahme seiner Ideen und durch die Auseinandersetzung mit ihnen direkte und indirekte Anstöße von Rothmann erhalten. Das Erscheinen des Bandes sollte als Aufforderung betrachtet werden, diesen und anderen Zusammenhängen nachzugehen.

Emden

Heinold Fast

Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel 14. Bd. Weimar (Hermann Böhlau Nachfolger) 1970. XLVIII, 640 S. DM 84.–.

In erfreulich kurzem Abstand nach Bd. 13 der Briefabteilung der Weimarer Lutherausgabe (vgl. ZKG. 81, 1970, S. 419 f.) kann nun Bd. 14 angezeigt werden, der, abgesehen vom Gesamtregister, die Briefausgabe zum Abschluß bringt. Daß es dazu gekommen ist, ist das große Verdienst der Bearbeiter Hans Volz und Eike Wolgast. Über den Bd. informieren zunächst das Vorwort XI–XIII und die Einleitungen 5–7, 175–189 und 353 f. Abgesehen von den Nachträgen bietet Band 14 nicht mehr unmittelbare Beiträge zum Briefwechsel Luthers, sondern „die für die Text- und Überlieferungsgeschichte des Briefkorpus unentbehrlichen Grundlagen“.

Der Band beginnt mit einem beschreibenden Gesamtverzeichnis der Lutherbriefhandschriften, das durch Namens- und Ortsregister gut erschlossen ist. Die Anlage des Handschriftenverzeichnisses richtet sich alphabetisch nach dem Fundort (10–174). Lediglich die Handschriftensammlung von Georg Rörer wird ihrer Bedeutung wegen separat behandelt (175–283). Das Verzeichnis informiert über Entstehung, Inhalt, Geschichte, Literatur, Sammler, Schreiber und Besitzer der einzelnen Handschriften. Berücksichtigt sind sowohl Urschriften wie Kopien. Luthermanuskripte, die nicht Briefcharakter tragen, sind wenigstens angemerkt. Die Bearbeiter geben auch ein Urteil ab über den Wert einzelner Handschriften innerhalb der Lutherüberlieferung. Verlorene Handschriften sind als solche gekennzeichnet. Ergänzt wird das Handschriftenverzeichnis durch ein bibliographisches Verzeichnis der Sammler, Abschreiber und Besitzer der Lutherbriefhandschriften (283–332).

Das Verzeichnis registriert vor allem die Briefbestände in Bibliotheken. Archive werden nur berücksichtigt, sofern sie selbständig, aus dem archivalischen Zusammenhang gelöste Briefgruppen besitzen. Unter diesen Bedingungen hätte aber z. B. die Brentiana-Sammlung des Stadtarchivs Schwäbisch Hall (vgl. Johannes Brenz. Werke. Frühschriften Bd. 1, 1970, S. XIII–XXXVIII) berücksichtigt werden müssen. Sie ist dem Genus nach nichts anderes als Cod. theol. fol. 297 der Stuttgarter Landesbibliothek. Bestände ähnlicher Art dürfte es auch noch in anderen Archiven

geben. Insgesamt gibt das Handschriftenverzeichnis zum erstenmal einen umfassenden und imposanten Einblick in die Entstehung und Überlieferung der handschriftlichen Luthertradition. Theologische und kirchenpolitische Interessen, Pietät, Sammlereifer, buchhändlerische Aktivität, bibliothekarischer und archivarischer Fleiß haben zusammengewirkt, daß Lutherbriefe in so großer Zahl auf uns gekommen sind. In dieser Hinsicht ist das Verzeichnis auch kulturgeschichtlich ausgesprochen interessant.

Dieses Verzeichnis erscheint mit Recht auch als Sonderdruck. Denn in den Handschriften hat sich mit der Lutherüberlieferung vielfach andere reformatorische und nachreformatorische Tradition verbunden. Aus dem Grund wird das Verzeichnis zur Fundgrube der Forschung werden. Es verpflichtet sie allerdings zugleich zu einer gewissen Vollständigkeit bei der Suche nach neuen Quellen. Erleichtert wird die Nachforschung durch die Anführung der bibliographischen Literatur über die einzelnen Handschriftenbestände. Dagegen bedauert man das Fehlen eines umfassenden Registers.

An das Handschriftenverzeichnis schließt sich die Bibliographie der zeitgenössischen Drucke von Lutherbriefen (333–343) und die Liste von Nachrichten über verlorene Lutherbriefe (345–352) an.

Den Schluß bildet die „Geschichte der Lutherbriefedition des 16. bis 20. Jahrhunderts“ (353–640) mit Bibliographie und Register. Hierbei handelt es sich um eine bedeutende Monographie über ein interessantes Kapitel der Wirkungsgeschichte der Reformation. Editionen von Lutherbriefen erwiesen sich meistens als schwieriges Unternehmen. Orthodoxe Theologen, Polemiker, stille Gelehrte, Polyhistoren und schließlich kritisch-historische Wissenschaftler haben je ihren Beitrag zur Briefedition geleistet. Die Geschichte der Editionen beginnt zu Luthers Lebzeiten mit der Ausgabe des Vinzenz Obsopaeus (1525) und Kaspar Kruciger (1545). Bedeutend ist die Leistung Aurifabers, der im 16. Jahrhundert in mehreren Bänden und Ausgaben zum ersten Mal Lutherbriefe in größerem Umfang ediert hat, ohne jedoch sein Unternehmen abschließen zu können. Neben ihm sind nur noch Flacius, Röer, Chytraeus und Cölestin zu nennen. Im 17. Jahrhundert gelingt Sagittarius in der Altenburger Lutherausgabe eine Verbreiterung des Materials. Aber auch diese Ausgabe kommt nicht zum Abschluß. Im 18. Jahrhundert haben sich mehrere Editionsprojekte zerschlagen; immerhin wurden die lateinischen Briefe von Buddeus und die deutschen von Börner herausgebracht. Reiches Material bietet auch die Walch'sche Lutherausgabe, allerdings zum Teil in Übersetzung. Die erste kritische Lutherbriefausgabe wurde von de Wette besorgt und von Seidemann ergänzt. Weiter sind für das 19. Jahrhundert die Namen Irmischer, Burckhardt und Kolde zu nennen und schließlich die Ausgabe Enders-Kawerau-Flemming-Albrecht. Mit einer kritischen Reflexion über den Briefteil der Weimarer Ausgabe (568 Anm. 29) schließt die Geschichte. Die jetzigen Herausgeber sehen deutlich, daß hinsichtlich der Textgestalt die Briefausgabe der Weimaraner noch nicht das Optimum darstellt. Die zahlreichen Nachträge haben die Benützung dieser Ausgabe nicht gerade erleichtert. Die wissenschaftliche Arbeit an Lutherbriefen wird weitergehen. Das kann einem wiederum deutlich werden an den Nachträgen und Berichtigungen, die Bd. 14 (XV–XLVII) erneut zu bieten hat. Dennoch ist eine wichtige Station in der kritischen Gesamtausgabe der Werke Luthers hiermit erreicht.

Tübingen

Martin Brecht

Helmut Feld: Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief (= Veröff. d. Inst. f. Europ. Geschichte, Bd. 62). Wiesbaden (Steiner) 1971, 277 S. geb. DM 48.–.

Diese an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen erstellte und zum Druck überarbeitete Dissertation darf insofern besonderes Interesse der Lutherforschung beanspruchen, als mit Wendelin Steinbach (1454–1519) ein Vertreter des späten Ockhamismus und der Devotio moderna Luther gegenübergestellt wird. Steinbach, der sich schon in jungen Jahren den Brüdern vom Gemeinsamen Leben

anschloß, hielt als deren Mitglied von 1486 bis zur Aufhebung des Fraterhauses auf dem Schloß Hohenübungen 1517 an der Tübinger Universität exegetische Vorlesungen. Seine letzte Vorlesung 1516/17 beschäftigte sich mit dem Hebräerbrief, zu dessen Auslegung er wie Luther die Kommentare von Faber Stapulensis und Erasmus benutzte.

Nach einer knappen Einführung in Leben und Werk von Wendelin Steinbach (S. 4–21) versucht der Verf. in subtilen, umsichtigen, gelegentlich etwas weitschweifigen Untersuchungen Steinbach und Luther als Exegeten zu fassen und insbesondere ihr Verhältnis zum Humanismus und ihre Sprachenkenntnisse genauer zu bestimmen (S. 22–126). Was man hier vermißt, ist eine Analyse der exegetischen Methode der beiden Theologen. Denn ob und wie weit beispielsweise Luther in bezug auf seine Exegese Humanist war, entscheidet sich letztlich nicht sosehr an seinem persönlichen Verhältnis zu Erasmus (S. 113–126), sondern daran, wie weit er diesem – trotz theologischer und ideologischer Differenzen – in der exegetischen Methode gefolgt ist. Dabei geht es nicht nur um die Auflösung der mittelalterlichen Lehre vom vierfachen Schriftsinn, der der Verf. das dritte Kapitel seiner Arbeit widmet (S. 127–163), ohne daß dabei wesentlich neue Aspekte sichtbar werden. Die Ergebnisse Gerhard Ebelings werden bestätigt und der Verf. zeigt auf, daß auch Steinbach in der Tradition steht, in der am Ende des Mittelalters der christologische Sinn zum *sensus literalis principalis* wird (156 f.). Luther unterscheidet sich von Steinbach durch die Radikalisierung dieses hermeneutischen Ansatzes, was den Verf. zur Frage herausfordert, ob es sich dabei nicht – gemessen an der späteren Entwicklung der biblischen Exegese bis hin zur historisch-kritischen Methode der modernen Schriftauslegung – um eine Verengung und Vereinseitigung des Schriftverständnisses handle (S. 155 ff. u. 233). Zu Recht vermeidet der Verf. es allerdings, hier selbst eine vorschnelle Antwort zu versuchen. Diese Frage kann ja nicht allein von der gängigen historisch-kritischen Exegese her entschieden werden, da für jede theologisch relevante Schriftauslegung die historisch-kritische Textuntersuchung nur ein Moment der ganzen exegetischen Bemühungen sein kann, wobei diese auf Prämissen ruhen, die nicht mehr historisch oder wirkungsgeschichtlich verifizierbar sind.

Im letzten und gewichtigsten Kapitel seiner Arbeit untersucht der Verf. die Hebräerbriefvorlesungen von Steinbach und Luther hinsichtlich vier zentraler Themen reformatorischer Theologie: 1. Wort Gottes, Glaube und Heilsgewißheit (S. 165–189), 2. Rechtfertigung (S. 189–213), 3. Christi Person und Werk (S. 213–223), 4. Kirchliche Tradition und Praxis (S. 223–229). Die gründliche, aufgeschlossene Behandlung dieser Themenkreise überzeugt. Ihre Ergebnisse sind vor allem im Blick auf die Genesis der reformatorischen Theologie Luthers interessant: in der Wortlehre, im Glaubensbegriff, in der Fassung der Heilsgewißheit, im Verständnis der Messe unterscheidet sich Luther entscheidend von seinem Gabriel Biel und der *Devotio moderna* verhafteten Kollegen Steinbach. Doch läßt sich insbesondere im Blick auf die Sakramentslehre deutlich erkennen, daß Luther hier noch nicht der ist, als den wir ihn aus seinen Schriften der zwanziger Jahre kennen. Was die Wortlehre betrifft, so fällt es schwer, aufgrund der vorliegenden Untersuchung zu entscheiden, ob hier das Wort bereits Gnadenmittel im Sinne der späteren Theologie Luthers ist, oder ob ein stärker mystisch gefärbtes Wortverständnis vorliegt. Deutlich ist jedenfalls, daß die Bedeutung, die Luther dem Wort Gottes zumißt, über das hinausgeht, was Ockhamismus und *Devotio moderna* dem Worte Gottes zuschreiben.

Wuppertal

S. Hausammann

Fritz Schmidt-Clausing: Zwinglis Zürcher Protokoll, eingel. übersetzt u. kommentiert. Frankfurt/M. (Otto Lembeck) 1972. 47 S., kart. DM 3.60.

Mit sicherer Hand hat Fritz Schmidt-Clausing eine der schönsten und instruktivsten kleinen Schriften aus den Anfängen der Zürcher Reformation herausgegriffen und in einem ansprechenden Bändchen mit ausführlicher Einleitung und Kommentierung veröffentlicht. Es handelt sich um einen Bericht Zwinglis an seinen Freund

Erasmus Fabricius, z. Zt. Pfarrer in Stein a. Rh., über die Verhandlungen, die vom 7.–9. April 1522 mit einer dreiköpfigen Delegation des Bischofs von Konstanz vor Geistlichkeit, Kleinem und Großem Rat geführt worden waren. Anlaß dieser Delegation war die Kunde vom Fastenbruch der Zürcher durch Fleischessen, wie das im Haus des Buchdruckers Froschauer vorgekommen und von Zwingli verteidigt worden war. Zwingli hat am 9. April nun die Gelegenheit benutzt, vor dem Großen Rat und der jegliche Diskussion ablehnenden bischöflichen Delegation seine Position inbezug auf die Fastenfrage und die kirchliche Zeremonialgesetzgebung ausführlich darzulegen. Sein Bericht davon gibt uns nicht nur Einblick in die Anfänge der Zürcher Reformation, sondern darüber hinaus tritt uns hier die Persönlichkeit Zwinglis in lebendiger Weise entgegen.

Das Bändchen eignet sich vorzüglich als exemplarische Lektüre zur Einführung in die Zürcher Reformationsgeschichte.

Wuppertal

S. Hausammann

James Atkinson: *The Trial of Luther* (= Historic Trials Series). London (B. T. Batsford Ltd.) 1971. 212 S., geb. £ 2.50.

Anläßlich des 450jährigen Jubiläums des Wormser Reichstages wendet sich vorliegendes Buch mit einer populären Darstellung, die auf einen wissenschaftlichen Apparat verzichtet, an einen breiteren Leserkreis. Es liegt daher nicht in der Absicht des Buches, neue Forschungsergebnisse vorzulegen. Mit „the trial of Luther“ ist in erster Linie der Reichstag zu Worms 1521 gemeint, dem die zweite Hälfte des Buches gewidmet ist. Die davorliegenden Ereignisse im Zusammenhang mit Luthers Prozeß werden in drei Stadien zusammengefaßt: Verhör vor Cajetan, Leipziger Disputation, die päpstliche Verurteilung. Die sachliche Parallelisierung des Verhörs vor Cajetan und der Leipziger Disputation als „first“ bzw. „second hearing“ ist nicht glücklich, da der Leipziger Disputation dadurch ein prozessualer Anstrich gegeben wird, während sie in Wirklichkeit ein scholastisches Unternehmen war, bei dem sich die Disputatoren als gleichberechtigte Partner gegenübertraten. Damit soll nicht bestritten werden, daß auch diese Disputation Folgen rechtlichen Charakters hätte haben können, wenn die als Schiedsrichter angerufenen Universitäten sich ihrer Aufgabe nicht entzogen hätten. Doch ist es nicht dieser Aspekt, der die Sicht des Verfassers bestimmt, sondern seine unzutreffende Voraussetzung, Rom habe nach dem Scheitern der Mission Cajetans nun Eck in die Disputation geschickt, um auf diese Weise die Wittenberger Theologie zu überführen (56). Von der Vorgeschichte der Leipziger Disputation hat der Verfasser offenbar falsche Vorstellungen (ebd.). Da er meint, Eck habe in Augsburg eine Disputation mit Luther vereinbart und erst später statt Luther Karlstadt herausgefordert, kann er zur Erklärung seine Idee einer römischen Agitation hinter den Kulissen in Sachen Disputation weiter ausbauen: „Rome was determined that Luther should not speak“ – in Leipzig ebenso wie zuvor in Augsburg und danach in Worms. Doch verliefen die Ereignisse gerade umgekehrt: Eck hatte über Luther als Mittelsmann Vereinbarungen über eine Disputation mit Karlstadt getroffen; Luther dagegen sah sich erst später durch Ecks Disputationsthese herausgefordert. Er trat übrigens nicht erst am Schluß der Disputation auf, sondern in der Mitte, da nach ihm noch einmal Karlstadt zu Wort kam.

Weitere Versehen seien kurz erwähnt. Woher weiß der Verfasser, daß Cajetan ursprünglich der Meinung war, Luthers 95 Thesen böten keinen Anlaß für einen Häresievorwurf (41)? (Das läßt sich auch aus Cajetans Ablasstraktat vom Dezember 1517 nicht schließen.) Eck hat in Leipzig nicht gesagt, daß Luther die Anschauungen des Marsilius von Padua vertrete (68). Thomas Radinus hieß nicht „alias Dr. Emser“ (82). Radinus (um 1490–1527), Theologieprofessor an der römischen Sapienza, war an Luthers Prozeß in Rom beteiligt, seit 1521 Substitut des Magister Sacri Palatii Prierias; Hieronymus Emser (1478 [nicht 1477]–1527), Sekretär Herzog Georgs, gehörte keiner der römischen Untersuchungskommissionen in Luthers Prozeß an. Die fälschliche Identifikation der beiden rührt wohl daher,

daß Melanchthon ursprünglich hinter des Radinus „In M. Lutherum Oratio“ Emser als Verfasser vermutete.

Der unvermeidliche Zwang, in einer populären Darstellung zu vereinfachen, wie der streng protestantisch-lutherische Bewertungsmaßstab des Verfassers führen gelegentlich zu Schwarzweißmalerei bei der Charakterisierung der Gestalten. Man sollte nicht mehr behaupten, daß Eck – „embodying all the vices of the secularized and corrupted ecclesiastics of the time“ (60)! – im Kampf gegen Luther von Anfang an denselben päpstlichen Absolutismus vertreten habe wie Luthers dominikanische Gegner (ebd.) (vgl. H. A. Oberman, ZKG 80, 1969, 331 ff.); zumindest ist es unrichtig, daß Eck diesen Standpunkt in den Obelisci zum Ausdruck gebracht habe (40). Atkinsons Karlstadt-Bild scheint das alte, polemisch-lutherische zu sein, wie es sich bei C. F. Jäger (1856) findet. Nach des Verfassers Darstellung sei Karlstadts Niederlage in Leipzig für alle Zeitgenossen schon vor der Disputation festgestanden („Everybody knew that it would be academic slaughter and that Carlstadt would be annihilated with brilliance and sarcasm . . .“, S. 61, ähnlich S. 56), während doch Luther in der ersten Reaktion das Urteil abgab, Karlstadt habe Eck besiegt. Karlstadt wurde keineswegs als „weakest member“ der Wittenberger Fakultät angesehen (61), sondern gehörte mit Luther und Melanchthon damals zweifellos zu den führenden Köpfen des Wittenberger Kreises. Wenn Karlstadt überhaupt jemals sozialistisch-anarchistische Ideen vertreten haben sollte – wo wäre das belegt? –, so ist es doch allzu krass, den Karlstadt des Jahres 1519 zu charakterisieren als „a man who mixed up the new evangelical theology with a mass of vague popular socialist anarchistic radicalism“ (56).

Im zweiten Teil des Buches, der Darstellung der Luthersache in Worms, tritt die eigene Interpretation des Verfassers hinter Übersetzungen oder Paraphrasen der wichtigsten Dokumente und Berichte zurück, so daß dieser Teil mehr den Charakter einer Quellensammlung hat. Die Übersetzungen sind im allgemeinen korrekt; eine Ausnahme bildet die persönliche Erklärung des Kaisers vom 19. April 1521, deren mangelhafte Übersetzung (177 f.) dem Verfasser mit der meisten älteren Literatur gemeinsam ist (vgl. H. Wolter in: Der Reichstag zu Worms, Worms 1971, 223). Da der Verfasser die einseitige These vertritt: „Luther was the Reformation“ (27 und 201), vermittelt auch seine Darstellung der Reichstagsereignisse den Eindruck, die Luthersache habe den ganzen Reichstag beherrscht – ein Bild, das man sich erst später vom Wormser Geschehen gemacht hat. Die starke Verflechtung der Luthersache mit den brennenden innen- und außenpolitischen Problemen von Kaiser und Reich und der damit verbundenen jeweiligen Interessenlage taucht nur ganz am Rande auf (vgl. 115). Folgerichtig wird für die Haltung der Reichsstände, die im Sinne des sächsischen Kurfürsten taktieren, ein zu großes Maß an direkter positiver Beeinflussung durch Luthers Gedanken vorausgesetzt. Die aufschlußreichen neuen Ergebnisse von W. Borth (Die Luthersache, Lübeck-Hamburg 1970) konnten offenbar nicht mehr berücksichtigt werden.

Tübingen

Ulrich Bubenheimer

Oskar Wittstock: Johannes Honterus. Der Siebenbürger Humanist und Reformator. Der Mann Das Werk Die Zeit. (Kirche im Osten, Band 10) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1970. 339 S., kart, DM 42.–.

In der außerordentlichen Vielseitigkeit seines Wirkens als Geograph und Kartograph, Buchdrucker und Meister des Holzschnittes im Druckergewerbe, als Schulmann und Verleger, humanistischer Schriftsteller und reformatorischer Theologe ist der im siebenbürgischen Kronstadt geborene Johannes Honterus († 1549) ein echtes Kind der von Tatkraft und Wissensdurst durchwirkten Umbruchszeit des 16. Jahrhunderts. In der Kirchen- und Kulturgeschichte Siebenbürgens und besonders der Siebenbürger Sachsen nimmt seine Gestalt eine zentrale Stelle ein. Sie weist auch wesentliche Bezüge auf, die über Siebenbürgen hinausführen.

Über Geburt und Kindheit HonTERS ist nichts bekannt. Auch über seinen Bildungsgang liegen nur bruchstückhafte, sich nicht unbedingt deckende Überlieferun-

gen vor. Soweit ist die Forschung sich heute einig, daß Honterus als Sohn eines wohlhabenderen Kronstädter Lederers im Jahre 1515 an der artistischen Fakultät der Wiener Universität inskribiert worden ist, wo er 1522 den Grad des „baccalaureus“ erwirbt und 1525 zum Magister der freien Künste promoviert. Im Jahre 1529 hält er sich gegen Ende Oktober etwa zwei Wochen bei Aventin in Regensburg auf. Am 1. März läßt er sich als „artium magister Vienennsis“ in die Matrikel der Krakauer Universität eintragen, betätigt sich hier indes nicht weiter, sondern scheint an der vom Erzbischof Peter Tomicki begründeten humanistischen Erziehungsanstalt für die Kinder der höheren Stände gelehrt zu haben. In Krakau erhalten wir insoweit festeren Boden unter die Füße, als Honterus hier eine lateinische Grammatik für Schulzwecke und eine Kosmographie bei Mathias Scharffenberg im Druck herausgebracht hat. In ihrer versifzierten Fassung von 1541/42 hat diese Kosmographie zahlreiche Neudrucke erlebt und gehört im 16. Jahrhundert zu den verbreitetsten geographischen Lehrbüchern. 1532 finden wir Honterus in Basel, wo er mit den Druckereien Heinrich Petri, Froschauer und Bebel-Isengrin Verbindung aufnimmt und die erste Siebenbürgen-Karte erscheinen läßt. Wesentlich sind auch die Beziehungen geworden, die er mit Basler Theologen- und Humanistenkreisen (Oekolampad, Myconius, Münster, Amerbach u. a.) eingeht. Ende 1533 kehrt er nach Kronstadt zurück. Hier richtet er sich eine Druckerei ein und bringt 1535 die ersten Druckerzeugnisse seiner Presse auf den Markt. Ab 1539 tritt in seinen Schriften reformatorisches Gedankengut zutage und 1542/3 führt er zusammen mit dem Kronstädter Rat die Kirchenerneuerung in seiner Vaterstadt durch, die der Reformation in ganz Siebenbürgen Bahn bricht.

In den letzten Jahrzehnten ist die Honterusforschung besonders an die Namen Karl Reinert, Karl Kurt Klein († 1970) und Erich Roth († 1956) geknüpft gewesen. Reinert hat sich – Forschungen Walther Köhlers neuaufnehmend und weiterführend – um die Aufhellung der reformationsgeschichtlichen Stellung des Honterus verdient gemacht und seinem Lebens- und Bildungsgang, der noch vielfach im Dunkeln liegt, in zahlreichen Untersuchungen nachgespürt. K. K. Klein hat Honterus' Tätigkeit als Schulmann und Pädagoge sowie seine kirchenpolitische Stellung – manchmal in etwas überspitzter Problemstellung – unter die Lupe genommen und seine vielfachen Beziehungen zur europäischen Gelehrtenwelt für ein vertiefteres Lebensbild fruchtbar zu machen gesucht, während E. Roth mit seiner alle früheren Erkenntnisse auf den Kopf stellenden These von der schweizerischen Ausrichtung des honterischen Reformationswerkes in Kronstadt wohl nicht durchgedrungen ist – seine große Auffassung des ganzen Fragenkreises indes doch sehr anregend gewirkt hat.

Nachdem vor nur wenigen Monaten der Tod dem ganz der Wissenschaft hingegebenen, rastlos schaffenden Forscherleben Karl Kurt Kleins ein Ende gesetzt hat, wäre wohl Karl Reinert der Berufene gewesen, eine zusammenfassende Biographie des Honterus zu geben. Er hat dies vor kurzem der Honterusforschung wohl als Aufgabe und Ziel gesetzt, gleichzeitig aber der Auffassung Ausdruck gegeben, daß ein einigermaßen abgerundetes Bild dieser großen Persönlichkeit „heute noch nicht gezeichnet werden kann“.¹

Nun hat sich Oskar Wittstock gewissermaßen etwas als Außenseiter dieser Aufgabe unterzogen. Sie ist gewiß nicht leicht gewesen und W. hat sich die Arbeit nicht leicht gemacht. In jahrzehntelangem Mühen hat er die vorhandene reiche Literatur aufgearbeitet, die Quellen erneut auf ihre Aussagekraft durchgesehen und neues Quellenmaterial heranzuziehen gesucht. Ein Vorzug seiner Arbeit ist die klare, übersichtliche Darbietung und Gliederung des Stoffes. Bei der Lektüre drängt sich uns allerdings der Eindruck auf, daß W. bei der Auswahl, Auswertung und Interpretation der Quellen und in der Verwertung der Literatur nicht immer genügenden Spürsinn bewiesen hat. Es mangelt ihm unseres Erachtens einigermaßen

¹ Karl Reinert, Neue Honterusforschung in der Bundesrepublik Deutschland. In: Forschungen zur Volks- und Landeskunde 11, Bukarest 1968, S. 99.

die Fähigkeit, den Quellenwert einer Vorlage entsprechend einzuschätzen, also das, was den eigentlichen Historiker ausmacht, so daß er aus dem massenhaft aufbereiteten Gestein nicht jeweils die ganz edlen Erze ausscheidet.

In bezug auf Herkunft und Bildungswesen des Honterus schließt sich W. den auf G. D. Deutsch aufbauenden Untersuchungen K. K. Kleins an. Er gibt dabei noch der Vermutung Ausdruck, daß Honterus seine Wiener Studienzeit unterbrochen und längere Zeit in Nürnberg gewohnt habe, wo er sich das gute Lutherdeutsch angeeignet haben soll, das seinen wenigen deutschen Schriften nachgerühmt wird.

W. macht sich auch die kühne Deutung K. K. Kleins zu eigen, derzufolge Honterus im Jahre 1529 nach der Niederlage der Anhänger König Ferdinands in ihrer Auseinandersetzung mit Johann Zápolya um den Besitz Siebenbürgens als einer der Führer der habsburgischen „deutschen Partei“ vom Kronstädter Rat und seinem konservativen Stadtrichter Lukas Hirscher landesverwiesen worden sei. Diese Auffassung stützt sich in erster Linie auf eine Briefstelle Aventins aus 1531, die keineswegs unbedingt auf Honterus bezogen werden muß. Manches scheint dagegen zu sprechen, besonders die Tatsache, daß Honterus als „pulsus“ wohl kaum Krakau, die Haupt- und Krönungsstadt der Jagellonen, aufgesucht hätte, mit denen der von ihm angeblich so bekämpfte Zápolya durch seine Gattin Isabella aufs engste verbunden war. In den Thronstreit zwischen Ferdinand und Zápolya spielen nationale Gegensätze gewiß hinein. Sie sind unseres Erachtens schon von K. K. Klein überbetont worden. Bei W. tritt der Blickpunkt des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts in der nationalen Frage dabei noch stärker zutage, was seine Ausführungen in ihrer Überzeugungskraft mindert.

Gestützt auf ein Gelegenheitsgedicht des Kronstädter Buchdruckers Nikolaus Müller aus 1678 auf den zum Stadtpfarrer erwählten Ururenkel des Johannes Honterus gleichen Namen nimmt W. für 1535 einen Aufenthalt des Honterus in Wittenberg als „einwandfrei und positiv bezeugt“ an. Honterus habe diese Fahrt unternommen, um einmal seinem noch nicht einsatzbereiten Druckereiwesen aufzuhelfen, zum andern, um die Kirchenerneuerung, zu der er sich jetzt entschlossen habe, durch Fühlungnahme mit den Wittenberger Reformatoren planmäßig vorzubereiten. Uns scheint der Aussagewert dieser unbeholfenen Verse für Geschehnisse, die 140 Jahre zurückliegen, keineswegs so gewichtig, daß man eine für die Honterusforschung so ungemein wichtige These darauf allein aufbauen kann. Man erinnert sich, daß schon die auf Honterus folgende Generation eine ganz schiefe Darlegung über den Ablauf der Reformation in Siebenbürgen gegeben hat (der Mediascher Stadtpfarrer Christian Schesäus auf der BIRTHÄLMER Synode von 1580).

Aufschlußreicher sind u. E. die Ausführungen über die philosophischen und juristischen Ausgangspunkte und Grundlagen von Honterus' schriftstellerischem Werk. Hier zieht W. in einem bisher wenig bestellten Boden neue Furchen. Es ist besonders das Gedankengut Senecas, von dem Honterus und sein Schüler und Nachfolger Valentin Wagner sich angezogen fühlen und es mit christlichem Geist durchwirkt in solcher Weise weitergeben, daß es die geistige Formung des Siebenbürger Sachsentums bestimmend beeinflusst. Hat doch die von Honterus und Wagner neubegründete Kronstädter Schule ein eigenes Katheder für Philosophie erhalten.

Gegenüber Reinert stellt W. den Einfluß melanchthonischen Geistes im Reformationswerk des Honterus im Anschluß an W. Köhler und K. K. Klein stärker heraus. Im Betonen des Wertes auch der guten Werke, in der Deutung des Evangeliums als Gesetz, sowie auf organisatorischer Ebene in dem Recht der Gemeinde auf den Kirchenbann und in der Verteidigung des Stadtrats auf das Reformationsbüchlein sieht er schweizerische Einflüsse am Werk. Die Reformation in Kronstadt – wie im ganzen Gebiet der „ecclesia Dei nationis Saxonicae“ – geht unter starker Beeinflussung durch das Laientum vor sich. In einem sehr selbstherrlichen, alles Herkommen sprengenden Verfahren ist Honterus vom Kronstädter Rat zum Stadtpfarrer ernannt und eingesetzt worden, als radikal-reformerische Kräfte turbulent nach oben drängten. Die Magistrate und durch sie die „Sächsische Nationsuniversität“ sind es gewesen, die der Kirchenerneuerung in Zusammenarbeit mit der von

reformatorischem Geist ergriffenen Geistlichkeit in Siebenbürgen den Weg geebnet haben.

Eine Eigenart des Buches machen die vielen wörtlichen Wiedergaben von Quellenstellen aus, wobei, wie oben erwähnt, Wichtiges und weniger Belangreiches allzu sehr vermengt werden. Anstößig und überflüssig sind auch manche der vielen Wiederholungen von schon Gesagtem. So wird auf S. 113 eine längere Chronikstelle wörtlich wiedergegeben, die schon S. 116 genau wiederholt wird. S. 126 werden acht Zeilen aus einer Handschrift der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wörtlich zitiert, denen wir S. 187 erneut als Zitat begegnen. Es sind nicht die einzigen Wiederholungen, die sich bei einer etwas umsichtigeren Redaktion hätten vermeiden lassen.

Zuletzt wären noch einige konkrete Angaben zurechtzurücken: Wenn W. den siebenbürgischen Historiker Joseph Kemény aus der Zeit um 1840 als Kronzeugen für die Glaubwürdigkeit der Scheererischen Chronik mit der Begründung heranzieht, daß er „einer der verdienstvollsten Historiker Siebenbürgens“ sei, scheint ihm unbekannt geblieben zu sein, daß Kemény in zahlreichen Fällen als geschickter Urkundenfälscher entlarvt worden ist, die helfen sollten, gewisse von ihm aufgestellte Theorien zu belegen. – Die Bezeichnung „Corona“ für Kronstadt ist neuerdings schon 1234/5 bezeugt, ist also wesentlich älter als „Barasu“ (S. 16).

Den ersten Türkeneinfall in Siebenbürgen muß man zum Jahre 1395 ansetzen, nicht erst zu 1420 (S. 17). Die Auffassung, daß ein aus Flandern zugewandeter Fremder nicht den Kronstädter Patriziern zugezählt werden kann (S. 25), ist verfehlt. Es gibt gerade aus der Zeit des Honterus zahlreiche Belege dafür (Markus Pemflinger, Peter Haller). Die auf J. Dück (1845) gestützte Ansicht, daß es in den deutschen Städten Siebenbürgens keine Klosterschulen gegeben habe, ist mittlerweile längst aufgegeben. Der „Jesuit“ Camers auf S. 86 ist ein lapsus calami. Es handelt sich um einen Minoriten.

S. 96 und 101 wird die „Schrecknis einer siebenjährigen Belagerung“ Hermannstadts in größerer Aufmachung geschildert. Tatsächlich hat es sich mehrere Jahre hindurch nur um eine lose Zernierung gehandelt. Erst ab 1534/5 hat der Woiwode Stephan Mailat die Stadt stärker bedrängt.

Bei Darstellung der Druckertätigkeit des Honterus geht W. von dem Axiom aus, daß Kronstadt mit der Honteruspresse die erste Druckerei Siebenbürgens gewesen habe. Neuere Forschungen lassen das Vorhandensein einer Druckerei in Hermannstadt schon im Jahre 1528 als nahezu gesichert erscheinen.² Für die Honterusdrucke, ihre Auflagenzahl u. s. w. hat die von dem leider allzufrüh verstorbenen Kronstädter Gebhard Blücher entwickelte Wasserzeichenforschung aufgrund der betagraphischen Methode neue überraschende Ergebnisse gezeitigt, die W. nicht mehr berücksichtigen konnte, wie ja überhaupt der Zusammenhang mit der jüngsten Fachliteratur nicht einwandfrei ist.

Ob somit diese neue, an sich willkommene Honterusbiographie der erwähnten Erwartung Karl Reinerths nach einem abgerundeten Persönlichkeitsbild entspricht, muß dahingestellt bleiben. Für die weitere Forschung bildet sie einen guten Ausgangspunkt.

Sibiu/Rumänien

G. Gündisch

Das Augsburger Interim von 1548. Nach den Reichstagsakten deutsch und lateinisch hrsg. von Joachim Mehlhausen (= Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie, Heft 3). Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1970. 166 S., kart. DM 14.80.

Der Herausgeber bietet den bisher nur nach Druckausgaben vorliegenden Text nach den vom Kaiser, vom Erzkanzler und vom deutschen Sekretär des Kaisers

² Jakó Zsigmond, Die Hermannstädter Druckerei im 16. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die rumänische Kulturgeschichte. In: Forschungen zur Volks- und Landeskunde 9, Bukarest 1966, S. 33 f.

unterschiedenen und gesiegelten beiden Ausfertigungen im Österreichischen Staatsarchiv, gibt aber zum Überfluß auch noch die Lesarten nicht nur einer Abschrift des deutschen Textes für die Mainzer Erzkanzlei, sondern auch der zeitgenössischen Druckausgaben an, die er bibliographisch genau aufführt (Drucke von Augsburg, Mainz, Frankfurt an der Oder, Köln, Antwerpen). Schrift- und Väterbelege sind über die Angaben in den Vorlagen hinaus vervollständigt. Wesentliche Hinweise zum Verständnis des Textes ergeben sich aus den Lesarten nicht, bei denen also offensichtlich des Guten zuviel getan ist. Beigegeben sind die Einleitung des Reichsabschiedes vom 30. 6. 1548 und eine Erstfassung der lateinischen Übersetzung der kaiserlichen Vorrede zum Interim (S. 157 ff., vgl. S. 29 ff.), beide nach Druckausgaben. Literaturverzeichnis und kurze Einleitung erleichtern die Beschäftigung mit dem Text, der fortan möglichst nach dieser Ausgabe zu zitieren ist (die älteren Ausgaben können ohne Schaden noch benutzt werden).

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

W. Nijenhuis: *Ecclesia Reformata*. Studies on the Reformation. (= Kerkhistorische Bijdragen, Deel III). Leiden (E. J. Brill) 1972. VIII + 220 S., geb. 56 holl. Gulden.

Aufsatzbänden mangelt meist eine echte innere Einheit; in diesem Falle aber ist sie gegeben. In neun Einzeluntersuchungen wird die Entwicklung des Abendmahlsverständnisses von Th. Cranmer, M. Bucers Stellung zu den Juden, J. Calvins Verhältnis zu den altkirchlichen Lehrsymbolen, zur Confessio Augustana und zur Idee der Toleranz, D. V. Coornherts Opposition in den Niederlanden gegen den Heidelberger Katechismus und schließlich anlässlich der Dordrechter Synode von 1618/19 die Problematik einer presbyterial oder episkopal geleiteten Kirche dargestellt. In den mannigfachen Aspekten der angebotenen, umsichtig und kritisch erarbeiteten Stoffe geht es letztlich immer um die Frage, wie im geschichtlichen Prozeß theologische Erkenntnis die wahre und evangelische Lehre in der Kirche sichert und stets neu gewinnt. Hier liegt auch die Hoffnung dieser historischen Studien, eine Hilfe zu leisten bei der Suche nach dem rechten Weg zur ökumenischen Einheit der Kirchen.

Bornheim-Merten

H. Faulenbach

Gottfried Seebaß (Bearb.): *Bibliographia Osiandrica*. Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas Osianders d. Ä. (1496–1552). Nieuwkoop (B. de Graaf) 1971. XXIII, 243 S. geb.

Diese schön ausgestattete, mit zahlreichen Abbildungen versehene Bibliographie bildet den Anfang der Gesamtausgabe der Werke Osianders, die von der Erlanger Reformationsgeschichtlichen Forschungsstelle vorbereitet wird. Der Bearbeiter G. Seebaß ist durch seine 1967 erschienene Dissertation „Das reformatorische Werk Andreas Osianders“ mit den Quellen bestens vertraut. Sein Werkverzeichnis von 1967 ist schon nahezu vollständig. Da es auch die handschriftlichen Quellen und zusätzliche Literaturangaben enthält, bleibt es weiterhin unentbehrlich; Rückverweise wären daher hilfreich gewesen. Die neue Bibliographie beschreibt die Druckschriften erstmals mit der erforderlichen Genauigkeit, ohne einer übertriebenen Perfektion zu huldigen. Erstmals werden auch die Nachdrucke erfaßt; am stärksten wirkten zwei anonyme Schriften Osianders nach, die brandenburg-nürnbergische Kirchenordnung und die Katechismuspredigten. Die Inhaltsangaben sind mit eigenen Worten formuliert, wodurch Platz gespart und die Information erleichtert wird. Leider gibt es kein Register aller in den Titeln und Inhaltsangaben erwähnten Personen. Bei den Titelbeschreibungen stört die unglückliche Verwendung von *z* sowohl für gekürztes *et* als auch bei *que*. Im Literaturverzeichnis sollten Reihenwerke und unselbständige Beiträge deutlich unterschieden werden.

Heidelberg

Heinz Scheible

Carlo Ginzburg: I costituti di don Pietro Manelfi (= Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum). Firenze-Chicago (Sansoni-The Newberry Library) 1970. 103 S., 5 Taf., kart. L. 3000.-.

Dies ist der erste Band der Bibliothek, die das CRI als notwendiges Hilfsmittel für die Erforschung der Reformation in Italien ergänzen soll. Damit man eine Ahnung vom Charakter dieser Bibliothek erhält, erwähnen wir die Bände, die in den nächsten Jahren erscheinen werden. D. Caccamo: Eretici italiani in Moravia, in Polonia e in Transilvania; L. Firpo: La Chiesa italiana di Londra nel Cinquecento; J. A. Tedeschi: Le carte dell'Inquisizione nella Biblioteca del Trinity College dell'Università di Dublino, Inventario analitico; Catalogo della Raccolta „Piero Guicciardini“ nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

Pietro Manelfi war ein aus den Marken (Marche) stammender katholischer Priester, der in Beziehung zu Bernardino Ochino und anderen italienischen Protestanten gestanden hatte. Er schloß sich der Reformationsbewegung an und wurde zum „ministro della Parola“ ernannt. Später trat er zum Wiedertäuferum über und nahm an der Täufersynode von 1550 in Venedig teil, wo er ebenfalls als Prediger des Wortes anerkannt wurde. 1551 erschien er freiwillig als Büsser vor dem Inquisitor in Bologna mit dem ersten Vorsatz, in die römische Kirche zurückzukehren. Beim Verhör, zuerst in Bologna und dann in Rom, gab er viele Namen von Protestanten und Wiedertäufern in Mittel- und Norditalien preis, sodaß die Inquisition in jenen Gegenden scharf und wirkungsvoll gegen die „Häretiker“ einschreiten konnte. Die gerichtlichen Verhöre Manelfis, insgesamt vier, sind wichtige Dokumente für die Forschung über die Reformation und besonders die Täuferbewegung in Italien. Bereits K. Benrath beschäftigte sich mit Manelfi in seinem Aufsatz: „Wiedertäufer im Venetianischen um die Mitte des 16. Jahrhunderts“ in „Theologische Studien und Kritiken“ 58 (1885) und in seiner Schrift „Geschichte der Reformation in Venedig“ (Halle, 1887 SVRG, 18). Gleichzeitig veröffentlichte der Waldenserhistoriker Emilio Comba die „Costituti“ Manelfis in seinem Aufsatz: „Un sinodo anabattista a Venezia, anno 1550“ in: „La Rivista Christiana“ 13 (1885). Ginzburg gibt nun einen kritischen Text dieser Verhöre mit Anmerkungen und einer historischen Einleitung heraus, die seine Benutzung für die Forschung erleichtern wird.

Rom

V. Vinay

Heinrich Lutz u. Alfred Kohler (Hrsg.): Das Reichstagsprotokoll des kaiserlichen Kommissars Felix Hornung vom Augsburger Reichstag 1555. Mit einem Anhang: Die Denkschrift des Reichsvicekanzlers Georg Sigmund Seld für den Augsburger Reichstag (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Denkschriften 103. Bd.). Wien-Köln-Graz (H. Böhlaus Nachf.) 1971. 222 S., kart. ö. S. 296.-.

Durch einen Hinweis im sechsten Band der Papstgeschichte Ludwig v. Pastors wurde H. Lutz auf die Existenz eines Protokolls vom Augsburger Reichstag 1555 im Besitz der Bibliothek des Priesterseminars in Trier (HS. 50) aufmerksam. Nach langwierigen Archivforschungen, die H. Lutz in Zusammenarbeit mit A. Kohler unternahm, liegt nun eine mustergültige, präzise kommentierte Edition dieses Protokolls vor, die geeignet ist, die Kenntnis der verwickelten Reichstagsverhandlungen des Jahres 1555 in wertvoller Weise zu ergänzen und zu erweitern; zu Recht darf man im Hinblick auf diese Veröffentlichung von einem „Quellenfund erster Ordnung“ sprechen (5).

Die Hg. korrigieren Pastors beiläufigen Hinweis auf das „scriptum a quodam qui interfuit comitiis et cardinali legato ibidem praesenti fuisse videtur amicus“ durch einen mit großer Akribie geführten, lückenlosen Argumentationsgang, der als Verfasser des Protokolls Felix Hornung ausweist (7 ff.). Hornung, Doktor beider Rechte, trat 1544 in die Dienste des Trierer Kurfürsten, wurde 1552 kurtrierischer Kanzler und nach der Übergabe der Stadt an Markgraf Albrecht Alcibiades deutscher Hofrat Karls V. in Brüssel. Von dieser Position aus wurde er Ende 1553 oder

zu Beginn des Jahres 1554 zum kaiserlichen Kommissar für den bevorstehenden Reichstag ernannt. Während die beiden anderen vom Kaiser bestellten Reichstagskommissare (der Bischof von Augsburg, Kardinal Otto Truchseß v. Waldburg und Lazarus v. Schwendi) nur zeitweise am Reichstag teilnahmen, blieb Hornung während aller Verhandlungen in Augsburg. Sein eigenhändig ausgefertigtes Protokoll reicht vom 29. Dezember 1554 bis zum 25. September 1555. Es berichtet von den Verhandlungen im Rate Ferdinands, von den Verhandlungen des Königs oder seiner Beauftragten mit den Reichsständen bzw. mit den ständischen Deputierten sowie von den offiziellen Verhandlungen zwischen den Kommissaren und einzelnen Ständen; ausgeschlossen sind die Verhandlungen innerhalb und zwischen den einzelnen ständischen Gremien. Das Schwergewicht der Aufzeichnungen Hornungs liegt auf der Wiedergabe der mündlichen Verhandlungen; die Kenntnis der am Reichstag eingereichten oder ausgetauschten Aktenstücke wird stets vorausgesetzt (19).

Eine spätere Überarbeitung des Protokolls ist aufgrund innerer und äußerer Kriterien auszuschließen. Es liegt hier also ein „echtes“, während des Reichstages entstandenes Protokoll vor, das die von Augsburg nach Brüssel gesandten Akten erschließen und ergänzen sollte und somit „amtlichen“ Charakter besaß (21).

Die Kommentierung der Hg. will dem heutigen Benutzer des Protokolls den Zusammenhang mit den gedruckten und noch ungedruckten Quellen zum Augsburger Reichstag aufzeigen; auf Darstellungen „wird nur ergänzend verwiesen“ (22). Vor allem der Rückgriff auf noch ungedrucktes Quellenmaterial bereichert die Edition in dankenswerter Weise. So werden auch für die Religionsverhandlungen wichtige neue Aufschlüsse gegeben (e. g.: 149 f. A. 428 ff. zur Entstehungsgeschichte der *Declaratio Ferdinanda* [hier übrigens einer der erfreulich seltenen Druckfehler: A. 428 Z. 5 muß es heißen S. 156]; 160 A. 455 ein interessanter Hinweis auf die Instruktion des Straßburger Gesandten Ludwig Gremp [ad vocem Straßburg noch eine kleine kritische Anmerkung: 143 A. 395 werden Augsburg, Konstanz, Regensburg und Straßburg pauschal als „mehr zwinglianisch orientierte Reichsstädte“ bezeichnet; hier sollte man doch genauer differenzieren.]).

In einem ausführlichen „Anhang“ (163–208) hat A. Kohler eine bisher nur auszugsweise veröffentlichte Denkschrift ediert, die der Reichsvizekanzler Georg Sigmund Seld für Karl V. verfaßte (der Text nach dem Autograph im Wiener HHStA RK-RTA 28, III, 11d). Diese Denkschrift bildete die Grundlage für die kaiserliche Reichstagsinstruktion. Ob sie, wie K. Brandi urteilte, als „eine Art von politischem Testament [Karls V.] für Deutschland“ anzusehen ist oder doch vor allem das geistige Profil des Vizekanzlers wiedergibt, wird vom Hg. einleitend mit sorgfältiger Argumentation zur Frage erhoben, jedoch nicht abschließend beantwortet (23 f.).

Die reformationsgeschichtliche Forschung wird beide Texte, die die Quellenbasis für die Untersuchung der Geschehnisse auf dem Augsburger Reichstag des Jahres 1555 so erfreulich verbreitern, mit Dank an die Herausgeber zu nutzen wissen.

Bonn

Joachim Mehlhausen

Johannes Brenz: Frühschriften, Teil 1. Herausgegeben von Martin Brecht, Gerhard Schäfer und Frieda Wolf (= Johannes Brenz, Werke. Eine Studienausgabe. Im Auftrag des Vereins für württ. Kirchengeschichte und in Verbindung mit Ernst Bizer herausgegeben von Martin Brecht und Gerhard Schäfer). Tübingen (J. C. B. Mohr) 1970. LV, 303 S., kart. DM 54.–, geb. DM 60.–.

Mit diesem Band beginnt jene textkritische Edition der Werke von Johannes Brenz (1429–1570), die uns bisher schmerzlich gefehlt hat. Um es vorweg zu sagen: Der in vieler Hinsicht theologisch und politisch einflußreiche schwäbische Reformator wurde von der bisherigen reformationsgeschichtlichen Forschung grundlos zu wenig beachtet, und daher ist im Blick auf diese Werkausgabe für die Zukunft eine gründliche, von den verschiedenen theologischen Disziplinen aus unternommene Beschäftigung mit Leben und Werk Brenz' zu erhoffen. Denn die tatsächliche Wirkung

der protestantischen Reformation wird historisch erst recht erfaßt, wenn das Werk der vielen, gleichwohl nicht unzähligen Reformatoren jener Bewegung im genuinen Zusammenhang gesehen und begriffen wird. Unter diesem Aspekt bedeutet die Brenz-Studienausgabe eine entscheidende Hilfe für eine angemessene, d. h. an den Quellen orientierte Neuentdeckung des Brenzschen Reformationswerkes, dessen Bedeutung für die Geschichte seiner eigenen Kirche noch kaum recht gewürdigt wurde.

Das Zustandekommen der neuen Brenz-Ausgabe (die erste und einzige bisher wissenschaftlich verwertbare erschien 1576–1590 achtbändig in Tübingen) verdanken wir vor allem der Initiative des jetzigen Tübinger Privatdozenten Brecht und des Leiters des Landeskirchlichen Archivs in Stuttgart, Schäfer, die sich seit 1961 mit entsprechenden Plänen befaßten und die rechtzeitig zum 400. Todesjahr Brenz' zusammen mit Frieda Wolf, Wien, den 1. Teil der Frühschriften vorgelegt haben. Der 2. Teil befindet sich im Druck.

Der Band enthält zunächst ein Vorwort zur Gesamtausgabe, das kurz Brenz' reformationsgeschichtliche Bedeutung umreißt und die bisherige Planung der Gesamtedition erläutert. Demnach ist an eine Auswahlangabe gedacht, „die aber für Erweiterungen offengehalten werden soll. Grundsätzlich soll jede Schrift, die aufgenommen wird, vollständig wiedergegeben werden.“ Nach dem derzeitigen Stand der Arbeit sind folgende Werke zur Edition vorgesehen: 1.) Frühschriften bis ca. 1530, ohne die Schriftauslegungen jener Zeit (2 Bände); 2.) Briefe und Gutachten; 3.) Katechismen und Katechismusausslegung (Vorarbeiten begonnen); 4.) Späte christologische Schriften (2 Bände, in Bearbeitung); 5.) *Confessio Virtembergica* und einige dazugehörige Bedenken; 6.) Schriftauslegungen, davon zunächst Johanneskommentar von 1527 und Römerbriefkommentar von 1538 (Vorarbeiten begonnen); 7.) Einzelpredigten; 8.) Texte zur Kirchenordnung von 1536, unter Abstimmung mit der Sehlingischen Ausgabe der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. – Es ist durchaus möglich, daß zu diesen Projekten im Laufe der Zeit noch weitere hinzutreten, die im Augenblick noch nicht im Detail vorbereitet werden können.

Nach einigen Editions Hinweisen charakterisiert Martin Brecht in seinem Vorwort zum 1. Band mit knappen Worten den „Sitz im Leben“ der 20 abgedruckten Frühschriften von 1522–1532. Eine genaue Beschreibung und historisch-biographische Einordnung der Handschriften gibt Frieda Wolf (S. XXIII–LV), die auch die z. T. ziemlich schwierige Herstellung der Texte besorgt hat. Brecht erstellte den erklärenden Apparat, der auch die textkritischen Varianten verzeichnet.

Im vorliegenden Band steht Brenz' Auseinandersetzung mit der katholischen Position im Mittelpunkt, aber auch der innerprotestantische Gegensatz in der Abendmahlsfrage ist schon ebenso klar spürbar wie die Probleme, die der Bauernkrieg für den Theologen Brenz mit sich bringt. Und schließlich spielt die Frage einer neuen protestantischen Kirchenordnung eine wichtige Rolle. Es ist hier nicht der Ort, im Einzelnen zu zeigen, welche Positionen Brenz dabei von Fall zu Fall einnimmt, wie sehr er schon in diesen Frühschriften ein höchst selbständiger Denker und durchaus beachtlicher Theologe ist. Darüber hat der Mitherausgeber dieses Bandes, Martin Brecht, 1966 in seinem ausgezeichneten Buch über die Theologie des jungen Brenz ausführlich gehandelt. Man darf aber sagen, daß durch die hier veröffentlichten Schriften Brenz' das Profil dieses Reformators wieder deutlicher geworden ist, als es lange Zeit schien.

Die Stücke des Bandes werden im wesentlichen chronologisch dargeboten, jeweils mit einer kurzen formalen und historischen Einordnung und mit Angaben zur Textgrundlage der einzelnen Schriften sowie ggf. mit Nennung von Sekundärliteratur:

1.) Von zweierlei gott, dem irdischen und dem himmlischen (1522); 2.) Ein sermon von den heyiligen (1523); 3.) Ain sermon zu allen christen von der kirche und von yrem schlüssel und gewalt auch von dem ampt der priester (1523); 4.) Die Adventspredigten vom Jahr 1524; 5.) Ablainung: Wie das euangelium weltliche oberkait nit zuboden stoß, sonder bestetig sie etc. (1524); 6.) Sermon: Wars cristenlichs wesens ein kurtzer bericht und anweysung. Mit antzaig wie cristenliche oberkait regirn und handeln soll (1524/25); 7.) Underrichtung der zwispaltigen artickel cristenlichs glaubens (ca. 1524–1526), bisher ziemlich unbekannt, enthält Brenz'

erste größere Auseinandersetzung mit der katholischen Seite; 8.) wie man sich in mitelmessigen stücken (der cerimonien) halten sol (Datierung unsicher, vielleicht 1526/27); 9.) Von gehorsam der underthon gegen jrer oberkait (1525); 10.) Rhattschlag und guttbeducken herrn Johann Brentii über der bauern gestelte und für euangelische dargegebene Zwölff Articul ahn Pfaltzgraff Ludwigen bey Rein, Churfürsten (1525); 11.) Ermanung herrn Johann Brentii ahn ein erbarn Rhatt alhie diß inhaltts: Ob woll Gott der obrigkait das schwert durch die underthonen ein zeitlang entzogen, soliches aber widerumb auß gnaden zugestellt, daß man der bauren mißhandlung nach nit handeln, sondern sye mit gnaden bedenkhen wölle (1525); 12.) Von milterung der fürsten gegen den auffrürischen bauren (1525); 13.) Ob es einer oberkait gebure, ire underthon uber bundisch brantschatzung und andere plag, der vergangen uffrur halb uffgelegt, sonderlich auch an gelt zu straffen (1525); 14.) Ein andere ermanung und warnung herrn J. Brentii ahn ein Erbarn Rhatt alhie, darin er darthuet, daß durch die den bauren ufferlegte schatzungen der gemain nutz nit befördert, sonder vil mehr alleß übel darauß entstehen werde (1526; im Inhaltsverzeichnis ausgelassen!); 15.) Ob ein cristenliche oberkait ire underthon mit gutem gewussen schätzen moge (1532; im Inhaltsverzeichnis ausgelassen!); 16.) Libellus insignis de missah Ioannis Brentzii ecclesiastes Hallensis ecclesiae Suevorum M. D. XXVI; 17.) Ob die meß, pffaffheit und andere ceremonien der kirchen zu verwerffen seyen (zwischen 1524 und 1526); 18.) Syngamma clarissimorum qui Halae Suevorum convenerunt virorum super verbis Coenae Dominicae et pium et eruditum ad Johannem Oecolampadion Basiliensem Ecclesiasten M. D. XXVI; 19.) Ein kurtzer bericht, was der recht brauch sey des sacraments weins und brots (zwischen 1527 und 1529); 20.) Haltung des Aubtentmals Cristi (1526).

Abgesehen von kleineren Mängeln – z. B. hätte man bei der Titelwiedergabe eine einheitliche Schreibweise gewünscht: entweder alle Titel originalgetreu, oder alle in angemessener modernisierter Form – ist diese Studienausgabe in jeder Hinsicht zu begrüßen als eine wichtige Grundlage des zukünftigen Brenz- und Reformationsstudiums. Besonders dankbar ist man für die sorgfältige Wiedergabe der Handschriften. Man kann nur hoffen und wünschen, daß die übrigen Bände in nicht allzu großem Abstände folgen und in Text und Kommentar ebenso gründlich gearbeitet sind wie dieser Eröffnungsband.

Marburg/Lahn

Bernd Jaspert

Gerhard Bellinger: *Der Catechismus Romanus und die Reformation*. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXVII) Paderborn (Bonifacius-Druckerei) 1970. 312 S., geb.

Die Arbeit, die in einer ersten Fassung der katholischen-theologischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation, offenbar im Fach praktische Theologie, vorlag, will untersuchen, in welcher Weise der bekanntlich auf Beschluß des Konzils von Trient geschaffene, 1566 im Druck erschienene *Catechismus Romanus* eine „Antwort auf die Reformation“ gibt (S. 18 f.).

An eine knappe Darstellung der Entstehungsgeschichte des *Catechismus Romanus* (S. 20–38) und einen ebenso kurzgefaßten Überblick über Inhalt und Aufbau der beiden Katechismen Luthers, des Genfer und des Heidelberger Katechismus und der beiden klassischen Katechismen der Gegenreformation von Petrus Canisius und Edmundus Augerius (S. 39–56) schließt sich der Hauptteil des Buches (S. 56–268), eine ausführliche Wiedergabe der Lehraussagen des *Catechismus Romanus*, die jeweils kurz mit den entsprechenden Abschnitten der Katechismen des Canisius und Augerius und den einschlägigen Aussagen der wichtigsten reformatorischen Bekenntnisschriften verglichen werden. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß der Katechismus, der die Lehre des Tridentinum zusammenfaßt, direkte Angriffe auf die Reformatoren meidet und nicht einmal die kontroversen Fragen in den Vordergrund schiebt. Im Gegensatz zu den Katechismen des Canisius und Augerius ist der

Catechismus Romanus nach Inhalt und Aufbau nicht an der Polemik orientiert, sondern er will eine positive Darstellung der katholischen Lehre mit seelsorgerlichem Akzent geben.

Eine direkte „Antwort auf die Reformation“ gibt der Catechismus Romanus also in viel geringerem Maß als Canisius und Augerius, er ist in erster Linie ein Dokument katholischen Reformwillens. Insofern erweist sich Bellingers Fragestellung vom Ergebnis her als nicht ganz angemessen. Aber natürlich ist der Katechismus auch gegen den Protestantismus gerichtet: Im Proömium wird ausdrücklich auf die Gefahr hingewiesen, die die unzähligen populären Schriften der Feinde des katholischen Glaubens darstellen; dieser Gefahr will man durch eine Hebung und Verbesserung der kirchlichen Unterweisung begegnen. Man wird das verhältnismäßige Zurücktreten der Polemik im Catechismus Romanus nicht überbewerten dürfen – so sympathisch es den modernen Leser anmutet. In der Sache ist die Absage an die Reformation eindeutig. Der Verf. vermutet, das Konzil habe im Katechismus zum Ausdruck bringen wollen, daß noch immer eine Möglichkeit zum Gespräch mit den Evangelischen bestehe, und habe deshalb auch nicht den Katechismus des Canisius übernommen, obwohl dieser sich darum bemühte (S. 289). Aber nirgends scheint eine solche Absicht ausdrücklich erklärt zu sein. Vielleicht kommt im Catechismus Romanus die theologische Einstellung seiner Verfasser zum Ausdruck. Wenigstens zwei der vier Hauptverfasser, M. Calini und E. Foscarari, gehörten der italienischen Reformbewegung an, deren Haupt der Augustinergeneral Seripando war, dem Foscarari auch persönlich nahestand (S. 35–38). Der geistigen Haltung dieser Männer, denen es vor allem um die innere Erneuerung der Kirche ging, würde der Verzicht auf überflüssige Polemik entsprechen.

Das Buch ist keine im engeren Sinn historische Untersuchung. Es „will ein Stück Pastoralgeschichte erhellen“ (S. 19). Unter diesem Gesichtspunkt ist es verständlich, daß die ausführliche Analyse des Catechismus Romanus und der Vergleich mit anderen Katechismen den größten Raum einnehmen. Eine theologische und historische Interpretation, die den Catechismus Romanus im Zusammenhang der Theologiegeschichte des 16. Jahrhunderts betrachtet, wird dagegen nur in Ansätzen versucht. Der Verf. zeigt sich in allen historischen Fragen stark von der Sekundärliteratur abhängig; in seinen Urteilen über das Tridentinum schließt er sich überall an die Arbeiten von H. Jedin an. So wird das Buch für eine Beschäftigung mit den katholischen Katechismen des Reformationsjahrhunderts nützlich sein, während sein historischer Ertrag begrenzt ist.

München

Gerhard May

Neuzeit

Volker Press: Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619 (= Kieler Historische Studien, Bd. 7). Stuttgart (Klett) 1970. 543 S., geb. DM 84.-.

Die Besprechung dieses Buches, das seinem Inhalt und Umfang nach weit über das hinausreicht, was man gemeinhin von einer Dissertation erwarten kann und darf, hat von dem das Thema einschränkenden Untertitel auszugehen. Aufbau und Funktion der kurpfälzischen Zentralbehörden in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts stehen im Mittelpunkt. Dabei ergibt sich die zeitliche Abgrenzung aus dem Regierungsantritt Friedrichs III., des ersten Kurfürsten aus der Linie Pfalz-Simmern, und der Wahl Friedrichs V. zum Böhmenkönig, mit der die geregelte Verwaltung in der Kurpfalz für drei Jahrzehnte unterbrochen wurde.

Die gut geliederte Arbeit zerfällt in zwei Teile. Im ersten werden die einzelnen Behörden, die weltlichen sowohl als auch die geistlichen – unter diesen Kirchenrat, Ehegericht und geistliche Güterverwaltung – von der institutionellen Seite her un-

tersucht, während der zweite Teil unter mehr personellen Gesichtspunkten der Beamtenschaft gewidmet ist. Von kirchengeschichtlichem Interesse sind vor allem die mit dem Übergang zum reformierten Bekenntnis unter Friedrich III. zusammenhängenden Probleme, und zwar nicht zuletzt deswegen, weil der wiederholte Konfessionswechsel unter den folgenden Kurfürsten – Ludwig VI. (1576–1583) führte die Kurpfalz zum Luthertum zurück, während sein jüngerer Bruder als Administrator und Vormund für Friedrich IV. das reformierte Kirchenwesen wiederherstellte – die kirchlichen Verhältnisse noch lange nach der lutherischen wie nach der reformierten Seite hin offen ließ. Von daher drängt sich geradezu die Frage auf, ob tatsächlich im Sinne von Otto Hintze das Luthertum „mehr einem patriarchalischen oder auch herrschaftlich-patrimonialen, der Calvinismus mehr einem freieren korporativ-genossenschaftlichen Geist der sozialen und politischen Institutionen“ entsprochen habe.

Was die weltlichen Zentralbehörden angeht, so fällt vor allem ins Gewicht, daß die von Ottheinrich 1557 erlassene Kanzleiordnung, die die Grundlage für das kurpfälzische Rats- und Kanzleiwesen bildete, auch unter den reformierten Kurfürsten weiter in Geltung blieb. Das brachte eine Kontinuität im Verwaltungsstil mit sich, die es zu keiner „typisch calvinischen Behördenbildung“ kommen ließ, wie ausdrücklich hervorgehoben wird.

Nicht viel anders liegen die Dinge im kirchlichen Bereich. Unter Friedrich III. wurde die Stelle des Generalsuperintendenten aufgehoben und der bereits unter Ottheinrich, wenn auch in recht loser Form, bestehende Kirchenrat reaktiviert und 1564 mit einer eigenen Ordnung versehen. Aber trotzdem hat man in diesem Kirchenrat keine spezifisch calvinistische Einrichtung zu sehen, da er – wiewohl kollektional organisiert – fest eingebunden blieb in das System des landesherrlichen Kirchenregiments, von dem die reformierten Kurfürsten ebensowenig abgehen wollten wie die lutherischen. Daran änderte auch die 1571 erfolgte Einführung der Kirchenzucht nichts, denn die damit verbundene Stärkung der Presbyterien und Klassikalkonvente blieb auf die lokale Ebene beschränkt und hatte keinen Einfluß auf die Organisationsform der kirchlichen Zentralbehörden; von einer ausgesprochen calvinistischen Tendenz kann also wiederum nicht die Rede sein. Ob unter diesen Umständen der etwas plakativ wirkende Titel, übrigens das einzige, was der Rezensent an dem sehr gediegenen Buche ernstlich zu beanstanden findet, gerechtfertigt ist, mag dahingestellt bleiben; und das umso mehr, als die eigentliche Problematik der Anwendung des an sich schon schillernden Begriffs Calvinismus – der „verfassungsmäßig durch sein Gemeindeprinzip“ (E. W. Zeeden) gekennzeichnet ist – auf einen landesherrlichen Territorialstaat praktisch unerörtert bleibt.

Ungeachtet dieses mehr grundsätzlichen Einwandes muß andererseits nachdrücklich betont werden, daß die im ganzen verfassungsgeschichtlich ausgerichtete Arbeit dennoch auch für die Kirchengeschichte von Nutzen und Wert ist. Das gilt insbesondere für den 2. Teil, der sich eingehend mit der Beamtenschaft beschäftigt, um so die behördengeschichtlichen Darlegungen von den handelnden Persönlichkeiten her zu ergänzen und „das Wesen der im Zentrum der kurpfälzischen Politik wirksamen Kräfte“ begreiflich zu machen. Dabei wird sehr deutlich, wie bestimmte politische und kirchliche Strömungen von unterschiedlichen Gruppen und Fraktionen getragen wurden, doch kam diese Parteibildung nicht ausschließlich unter konfessionellen Gesichtspunkten zustande, vielmehr spielten daneben auch ständisch-soziale und persönliche Motive eine Rolle. Von daher wird es erklärlich, daß bei dem mehrfachen Konfessionswechsel nicht jedesmal der gesamte Beamtenstab abgesetzt und erneuert wurde, sondern allenfalls die exponierten Wortführer der gerade abgelösten Richtung. So ist z. B. der Übergang zum reformierten Bekenntnis unter Friedrich III. mit einem Zurücktreten des reichsritterschaftlichen Elements hinter den gelehrten Räten verbunden. Bürgerliche Juristen waren es auch, die auf die Einführung der Kirchenzucht hinarbeiteten und der antikaiserlichen, nach Westeuropa orientierten Politik zum Durchbruch verhelfen, wobei nicht zuletzt Exulanten wie Petrus Dathenus oder Gerhard Pastoir eine führende Rolle spielten. Ähnliches gilt

zu Beginn des 17. Jahrhunderts für die Auseinandersetzung um das Landdefensionswerk, die zwischen der Partei der Wetterauer Grafen um Johann VII. von Nassau und den meist einheimischen Räten und Amtsmännern aus der Reichsritterschaft ausgetragen wurde. Auf Ganze gesehen läßt sich – freilich stark vereinfachend – sagen, daß die reichsritterschaftliche Fraktion eine konservativ-zurückhaltende, wenn man so will stärker lutherische Richtung der Politik vertrat, während die mehr calvinistisch geprägten Juristen bürgerlicher Herkunft zusammen mit den tonangebenden Wetterauer Grafen die offensivere Haltung verkörperten, die letztlich in die böhmische Katastrophe von 1619 führte.

Koblenz

Georg Friedrich Böhn

Olivier Fatio: *Nihil Pulchrius Ordine*. Contribution à l'étude de l'établissement de la discipline ecclésiastique aux Pays-Bas ou Lambert Daneau aux Pays-Bas (1581–1583) (= *Kerkhistorische Bijdragen* deel II, Leiden (Brill), 1971. XI, 204 S. geb. 32 Gld.

Lambert Daneau (Danaeus) wurde 1581 von der jungen Universität Leiden zum Professor der Theologie ernannt. Er kam aus Genf, war Schüler Calvins und Bezas. Die Kuratoren der Universität Leiden hofften aber, daß er an friedlicher, praktischer Arbeit seine Freude haben und die „erastianisch“ orientierte Haltung des Leidener Magistrates der Kirche gegenüber mit Nachsicht beurteilen werde. Darin haben sie sich aber sehr geirrt. Daneau zeigte sich sehr bald als intransigent Kämpfer für das eigene Recht der Kirche. *Doctrina* und *disciplina* sind bei ihm eng verbunden. Und diese Disziplin soll von der Kirche, nicht vom Magistrat gehandhabt werden.

Das meint Daneau mit den Worten „*Nihil pulchrius ordine*“, die eine „fast ästhetische Passion“ für eine Kirchenordnung im Sinne Genfs verraten. Merkwürdigerweise stammen diese Worte nicht, wie wir vermuten könnten, von Augustin, sondern von Aristoteles. Es wundert uns so nicht, Daneau als sehr scholastisch orientierten Theologen gekennzeichnet zu sehen, was seine rechtliche Denkweise in Sachen Kirchenzucht mit erklären kann.

Es kam zu einem scharfen Konflikt, an dem auch Coolhaes und Coornhert beteiligt waren. Dieser Konflikt lief auf Daneaus Gesuch um Entlassung hinaus. Er ging nach Gent, wo er eine Atmosphäre vorfand, die ihm sympathischer war. Sein Einfluß auf den niederländischen Calvinismus ist sehr begrenzt geblieben. Sein Radikalismus fand kaum Zustimmung. Speziell in den Niederlanden haben die Calvinisten es sich gefallen lassen müssen, der Obrigkeit weit mehr Einfluß im kirchlichen Bereich zu gewähren, als ihnen willkommen gewesen wäre.

Daneau ruft uns das Bild des jungen Calvin ins Gedächtnis, der auch lieber in die Verbannung ging als den seiner Ansicht nach ungerechten Forderungen des Magistrates nachzugeben. Daneau ist offenbar mehr angetan von diesem Calvin als von jenem, der aus der Verbannung zurückkehrte und seither dem offenen Konflikt aus dem Wege ging. Dieser Calvin hat in manchen Punkten zurückstecken müssen, konnte sich aber zuletzt mit dem Erreichten zufrieden geben. Die Calvinisten nach Daneaus Zeiten sind im allgemeinen diesem Calvin und nicht dem radikalen Daneau gefolgt.

Das Buch ist gut geschrieben. Es schließt mit dankenswert breiten Anhängen und Noten, die es uns erlauben, das geschilderte Drama fast in „Gleichzeitigkeit“ miterleben.

Utrecht

S. van der Linde

Théodore de Bèze: *Du droit des Magistrats*. Ed. Robert M. Kingdon (= *Les Classiques de la pensée politique* vol. 7). Genf (Librairie Droz) 1970. XLVII, 104 S. kart.

Wer an politischer Theologie und ihrer Geschichte interessiert ist, wird es dankbar begrüßen, daß uns nun neben der lateinischen Ausgabe von Beza's Schrift „De

iure magistratum“ (hrsg. v. Klaus Sturm, Texte zur Geschichte der evang. Theologie 1, Neukirchen 1965) auch die französische Fassung dieses Werkes zugänglich gemacht worden ist. Der Edition liegt zugrunde die 1574 in Heidelberg erschienene Ausgabe, die mit sieben anderen französischen Editionen aus dem Zeitraum zwischen 1574 und 1581 verglichen worden ist. Der Text von Kingdons Neuauflage der Schrift ist ausreichend kommentiert und mit einem Glossarium, einer Bibliographie und einem Register versehen. Besonders bemerkenswert ist die Einleitung (S. VII–XLVII), in der Beza's Beschäftigung mit der Materie dieser Schrift, sein politisches Engagement und die Entstehung des Werkes ausführlich dargestellt werden.

Wuppertal

S. Hausammann

Eduard Hegel: *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964*, Teil II. Münster (Verlag Aschendorff) 1971. 571 S. geb. DM 120.–.

Fünf Jahre nach dem ersten Teil der Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster, die den Werdegang der Lehranstalt von ihrer Gründung bis zum Jahre 1964 (1965 nahm der Verfasser einen Ruf an die Universität Bonn an) schildert, folgt nun mit Teil II eine umfassende Dokumentation. Der Band enthält ein Verzeichnis der Professoren, Dozenten und Lehrbeauftragten der Fakultät sowie deren Biographie und Bibliographie (3–144), der Akademischen Promotionen 1834–1964 (145–200), der Ehrenpromotionen (201–213), der Dekane der Fakultät sowie der Rektoren der Akademie bzw. der Universität (214–218), Übersichten der Frequenz der Akademie und Universität (219–224) und eine tabellarische Übersicht der Besetzung der Lehrstühle in der Fakultät. Ein zweiter Teil (225–307) enthält Urkunden und Satzungen, beginnend mit der Errichtungsurkunde des Fürstbischofs von Münster Maximilian Friedrich für die Universität (4. Aug. 1771) bis hin zur Vereinbarung zwischen der Rechts- und Staatswissenschaftlichen und der Katholisch-Theologischen Fakultät vom 20. Januar 1947, betr. den Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaft. Daran schließen sich amtliche, bisher meist unedierte Dokumente an (309–419). Es folgen eine Sammlung von Briefen zur Geschichte der Fakultät und ihrer Professoren (421–537), ferner ein umfassendes Verzeichnis der Quellen und des Schrifttums sowie ein sorgfältig gearbeitetes Personen- und Ortsregister, das den immensen Stoff beider Bände erschließt.

Über den Wert einer Veröffentlichung, die, wie die hier von Hegel vorgelegte, überaus minutiös gearbeitet ist, seiner Verzeichnisse und Dokumente, bedarf es keiner großen Ausführungen. Sie bietet dem Historiker und Interessenten an der Theologie- und Geistesgeschichte ein Nachschlagewerk, das seinen Wert nicht verlieren wird. Darüber hinaus bildet sie eine Fundgrube von Material, die sich nicht nur für die münstersche Fakultät sondern darüber hinaus für den deutschen Sprachraum als ergiebig erweist. Hier wird am Beispiel Münster der Weg der wissenschaftlichen Theologie nachgezeichnet.

Jeder, der biographische oder bibliographische Daten aufspüren muß, ahnt die immense Arbeit, die der Hg. leistete. Der Benutzer hätte bei der Dokumentensammlung allenfalls einen Anmerkungsapparat begrüßt, wenngleich sich die Bezüge durchweg mit Hilfe des Registers aufspüren lassen.

Das Werk ist großzügig, ja vornehm ausgestattet. Die Zahl der Satzfehler ist minimal. Dem Verfasser gebührt der Respekt der Benutzer.

Düren

Erwin Gatz

Robert M. Haddad: *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton/N.J. (Princeton University Press) 1970. VIII, 118 S., geb. \$ 7.50.

Die Religionsgeschichte der syrischen Christenheit ist schon verschiedentlich behandelt worden. Aber nicht sie ist der eigentliche Gegenstand des vorliegenden

Buches; es befaßt sich vielmehr mit der sozialen, der gesellschaftlichen, der politischen und auch der wissenschaftlichen Einordnung der Christen dieses Raumes in die in ihrer Mehrheit vom Islam geprägte Bevölkerung. Dabei werden vor allem die Maroniten, die unierten Melkiten und die Orthodoxen dieses Raumes in Betracht gezogen. Das mag z. T. mit deren zahlenmäßiger und gesellschaftlicher Bedeutung mit ihrem festgefühten Zusammenhalt, ihren Beziehungen nach außen hin, vielleicht auch mit der religiösen Zugehörigkeit des Vf.s zusammenhängen. Auf jeden Fall gelingt es H. aufzuzeigen, wie diese christlichen Gemeinschaften dadurch ein über ihre Zahl hinausragendes Gewicht gewinnen, daß sie über Beziehungen nach außen hin verfügen, die sie stärken und die ihnen ein neues Selbstverständnis verleihen. Das gilt freilich mehr für die Maroniten sowie die unierten Melkiten durch ihre Verbindungen zur römischen Kurie als für die Orthodoxen, deren Verbindungen nach Rußland hin nicht so ausgeprägt waren, auch deshalb, weil die Politik der Zaren auf eine kulturell-sprachliche Einflußnahme weithin verzichtete, während die Kurie diese durch das Medium der französischen Sprache nachhaltig betrieb. Gestützt auf ihr also gewachsenes Selbstvertrauen vermögen es diese drei Gemeinschaften, sich wirtschaftlich, aber auch wissenschaftlich und literarisch auf die Stufe der Muslime zu stellen, ja sie in manchem zu übertreffen und in einer führenden Rolle anerkannt zu werden, bis hin zu Michel 'Aflaq und George Habaš als Vorkämpfern eines extremen, z. T. kommunistisch beeinflussten arabischen Marxismus (wie ja überhaupt der Kommunismus gerade unter den christlichen Arabern Einfluß gewonnen hat). Dabei ist sich H. im klaren darüber, daß die Aufspaltung der Christen in einzelne Konfessionen, so sehr ihr im syrischen Raume eine solche auch der Muslime gegenübersteht, deren Gewicht naturgemäß vermindern mußte. H. schweigt auch nicht über die Folgen der Unionspolitik der Kurie, die er (S. 49) mit folgenden Worten kennzeichnet: *„In the span of some hundred years . . . the Latins succeeded in all but doubling the number of Syrian Churches and in destroying the tolerance and mutual accomodation which, on the eve of missionary penetration, seem to have characterized their relations. The bitterness and suspicion which stood between the Uniates and their parent Churches not infrequently erupted into violence in the eighteenth and nineteenth centuries and to this day has yet to be entirely dispelled. Any meaningful and consistent unity of action had been irretrievably lost“*.

Man mag hoffen, daß Erkenntnisse wie diese abendländische Versuche eines Proselytismus wenigstens im 20. Jh. unterbinden und zur Unterstützung der einheimischen Gemeinden lediglich auf ökumenischer Basis führen! – So ist ein Buch entstanden, das auch und gerade für den Kirchenhistoriker wichtige und beherzigenswerte Erkenntnisse enthält und viel zum Verständnis der morgenländischen Christen und ihrer Haltung beiträgt. Es ist hervorragend gedruckt, gut ausgestattet und wird durch ein sorgfältiges Register erschlossen. Das Buch beruht weithin auf archivalischen Forschungen; für die Sekundär-Literatur sind Hinweise auf deutsche und italienische Arbeiten seltener verzeichnet, als deren Bedeutung entspricht.

Hamburg

Bertold Spuler

Peter Hauptmann: Die Katechismen der Russisch-Orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt. (= Kirche im Osten, Monographienreihe Bd. 9). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1971. 398 S., 16 Kunstdrucktafeln. Engl. kart. 58.–.

Die Arbeit von Peter Hauptmann füllt eine empfindliche Lücke aus, weil sie einen unmittelbaren Zugang zu einer der wichtigsten Quellen der Lehre und der Frömmigkeit der russischen orthodoxen Kirche eröffnet. Verf. hat sein Thema in zwei Abschnitte gegliedert: I. „Die Entstehungsgeschichte der russisch-orthodoxen Katechismen“ (Feofan Prokopovič, Platon [Levšin], Filaret [Drozdov], Antonij [Chrapovickij] und Gorazd [Pavlik]) und II. „Der Lehrgehalt der russisch-orthodoxen Katechismen“ (1. Die Behandlung des Glaubensbekenntnisses, 2. Die Behandlung der Mysterien, 3. Die Behandlung der zehn Gebote, 4. Die Behandlung des

Vaterunser, und 5. Die Behandlung der Seligpreisungen). Literaturverzeichnis, Anmerkungen und Register (Personen-, Sach-, Orts- und Schriftstellenregister) sowie Quellennachweise zu den Abb. helfen das umfangreiche Buch erschließen. Die systematische Erläuterung im II. Abschnitt ist streng objektiv, gibt aber zugleich im I. Abschnitt einen Einblick in die jeweilige geistige und kulturelle Umwelt, in die hinein die Katechismen geschrieben wurden. Umfassende Kenntnis des Verf.s auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, u. a. der Altgläubigen, machen den I. Teil zu einer anregenden Lektüre. An der Geschichte und dem Schicksal ihrer Katechismen versteht es Hauptmann, interessante Kurzbiographien der oben genannten Hierarchen zu schreiben. Manchmal hätten diese Viten vielleicht etwas kritischer sein können. Bei der S. 95 erwähnten, zweifellos verdienstvollen Gründung des „Bogoslovskij Vestnik“ durch Antonij Chrapovickij z. B. wäre ein kurzer Hinweis darauf am Platze gewesen, daß sich gerade in diesem Organ die erkonservative Einstellung des Metropoliten widerspiegelt, während erst nach 1905 der „Vestnik“ seinen theologischen Horizont zu weiten begann. Daß Antonijs schroffe und strenge Anschauung in seinem Katechismus zum Ausdruck kommt, wird S. 101 richtig erwähnt. Es ist eine gewisse, im Aufbau der Arbeit liegende Schwäche, daß die Lehrunterschiede zwischen den einzelnen Verfassern zwar nicht übergangen, aber erst im II. Teil weit verstreut vorgetragen werden. Eine kurze Zusammenfassung und Gegenüberstellung des Materials hätte dem Benutzer manche Arbeit abgenommen. Er kann, z. B. unter dem Stichwort „Ikonen“ im Register zusammensuchen, um gerade bei ihm bedeutsame Wandlungen festzustellen. Zur Literatur wüßte ich nur wenig nachzutragen. Hans-Joachim Härtel, Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič, Würzburg, konnte wohl nicht mehr vermerkt werden. Auffallend ist, daß Reinhard Slenczka, Ostkirche und Ökumene, Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie, Göttingen 1962, nicht erscheint. Von Ludolf Müller fehlen „Russischer Geist und Evangelisches Christentum“. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert, Witten-Ruhr 1951, und „Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert“ (= AAMz Jg. 1951, Nr. 1). Das etwas ungewöhnliche Abkürzungssystem macht das Einlesen in das Buch für den Anfang mühsam. Diese kritischen Bemerkungen wollen aber in keiner Weise die Verdienstlichkeit und den wissenschaftlichen Wert dieser Veröffentlichung mindern. Sie gehört zu den immer noch dringend notwendigen Grundlagenforschungen, und es bleibt zu hoffen, daß sie inmitten der zahllosen, aber oft horizontlosen Sekundärliteratur über die russische Orthodoxie nicht übersehen wird.

Halle/Saale (DDR)

Konrad Onasch

Norbert Conrads: Die Durchführung der Altranstädter Konvention in Schlesien 1707–1709 (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 8), Köln/Wien (Böhlau) 1971. XLVII, 413 S., kart. DM 58.–.

Der Name des Schlosses Altranstädt, gelegen in der gleichnamigen Ortschaft, Kr. Merseburg, Provinz Sachsen, westlich von Leipzig, hat durch die nach ihm benannte „Konvention“ der Jahre 1707–1709 Bedeutung erlangt für die schlesische Landesgeschichte, in gleicher Weise für die Geschichte der großen europäischen Mächte zu Beginn des 18. Jahrhunderts durch den Friedensschluß vom 1. August 1706 zwischen Karl XII. und dem abgesetzten polnischen König und Kurfürst von Sachsen August II. Die „Konvention“ leitete die Rückgabe von 125 katholischen Pfarrkirchen an das evangelische Kirchentum Schlesiens „Augsburger Konfession“ ein und zwar in den Fürstentümern Liegnitz, Brieg, Münsterberg, Oels und der Hauptstadt Breslau, in denen die Mehrzahl der Bewohner dem protestantischen Bekenntnis angehörten. Im Anschluß daran wurde die Errichtung von sechs „Gnadenkirchen“ verfügt, die zu den drei nach dem Dreißigjährigen Kriege den schlesischen Protestanten bewilligten und erbauten „Friedenskirchen“ hinzukamen. Die

Altranstädter Vereinbarung, abgeschlossen zwischen dem Kaiserhaus Habsburg Josephs I. (1705–1711) und der Krone Schwedens Karls XII. (1697–1718), war hervorgerufen und begünstigt durch die Erfolge der schwedischen Armee im Nordischen Kriege (1700–1721); sie brachte die seit 1648 verstärkt einsetzende Gegenreformation des Wiener Hofes in Schlesien, dem Erbland der Krone Böhmens, zum Stillstand und legte hier die konfessionellen Grenzen endgültig fest. Sie sicherte dadurch dem protestantischen Bekenntnis in Schlesien die bleibende Rechtsgrundlage und Religionsfreiheit.

Die „Altranstädter Konvention“ und ihre Rechtsfolgen für die protestantische Landeskirche Schlesiens und das Bistum Breslau sind des öfteren eingehend behandelt worden, jedoch aus dem engeren Blickwinkel der Betrachtung „von innen her“, bisweilen in betont konfessionell bestimmter Darstellung. Eine Behandlung dieses Einzelfalls der späten Reformationsgeschichte Schlesiens im Zusammenhang mit der Politik und dem Kräftespiel der beteiligten europäischen Großmächte ist bisher nicht versucht worden. Der Verfasser obengenannter Arbeit bietet nun auf der Grundlage reichhaltiger, zum großen Teil nicht bekannter archivalischer Materialien, vor allem aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv, und gedruckter Zeugnisse aus der vielfältig herangezogenen Literatur ein umfassendes, wohlabgerundetes Bild der Veranlassung, des Zustandekommens und der Auswirkung jenes eigenartigen Vertrages; dieser hat, auf staatskirchlichen Vorstellungen beruhend und vom Toleranzgedanken noch wenig belastet, versucht, den Westfälischen Religionsfrieden von 1648 zu vollenden, den konfessionellen Anspruch einer absolutistisch geführten Staatswesens einzudämmen und, auf der Ebene hoher Politik, ein geordnetes Nebeneinander der Konfessionen zu verwirklichen, dieses alles mit dem düsteren Hintergrund zweier europäischer Kriege.

Der von Frankreich und Schweden garantierte Westfälische Frieden vom 24. Oktober 1648 hatte der Krone Schwedens ein gewisses Interzessions- bzw. Interventionsrecht zu Gunsten des protestantischen Bekenntnisses zugesichert. Im Vertrauen darauf waren Karl XII. von den protestantischen Ständen Schlesiens Bittgesuche überbracht worden, als er, aus Polen kommend, schlesisches Gebiet durchzog und seit 1706 auf Schloß Altranstädt die Fortsetzung des Krieges gegen Rußland vorbereitete. Die Forderung des Königs, die Wiener Regierung solle den nach seiner Ansicht gefährdeten Religionsfrieden der schlesischen Protestanten wiederherstellen, war verbunden mit der verhüllten Drohung kriegerischer Auseinandersetzungen mit Österreich und eines Bündnisses mit Frankreich, Ankündigungen, die Kaiser Joseph I. bewegen mußten, sich in der evangelischen Religionsfrage nachgiebiger zu zeigen, als er ursprünglich gewillt war, zumal Österreich durch den Spanischen Erbfolgekrieg (1701–1714) militärisch gebunden war. So kam es am 1. September 1707 zur Unterzeichnung der „Altranstädter Konvention“.

Dieser Vertrag war ein schwerer Schlag für das Selbstbewußtsein des Wiener Hofes, der, befangen im katholisch-konfessionellen Absolutismus, eine ihn demütigende Niederlage hinnehmen mußte. Die Bedingungen der „Konvention“ erschienen hart, obwohl die ersten Entwürfe der schwedischen Verhandlungspartner bereits gemildert worden waren, und die Frist von sechs Monaten zur Durchführung der Vereinbarung mochte als unbillig kurz bezeichnet werden. Karl XII. aber hatte durch das kaiserliche Nachgeben militärisch und politisch den Rücken frei für den zweiten russischen Feldzug; er wußte zudem, als „Beschützer der Protestanten“ gefeiert, ein geheimes Anliegen seiner Glaubensüberzeugung erfolgreich verwirklicht zu haben.

Schweren Herzens nur fügte sich die katholische Kirche den unvermeidlichen Folgerungen aus jener Abmachung. Mit Betroffenheit hatte Papst Klemens XI. (1700–1721) in einem Privatschreiben vom 10. September 1707 versucht, den Kaiser von einer Zustimmung abzubringen. Mit Betroffenheit nahm der Breslauer Bischof Franz Ludwig, Pfalzgraf zu Neuburg (1683–1732), durch seine Schwester, die Kaiserinwitwe, ein Onkel Josephs I., Kenntnis von den konfessionellen Veränderungen in seinem Bistum, die er als Bischof-Ordinarius ablehnen, als Oberlandeshauptmann von Schlesien und Vertreter der kaiserlichen Oberhoheit des Landesherrn

aber zur Durchführung bringen mußte. Die Auswirkungen der abgeschlossenen Vereinbarung setzten der auf Restauration bedachten Kirchenpolitik Habsburgs in Schlesien ein Ende; die kaiserliche Stiftung der sogen. „Josephinischen Kuratien“, eines Fonds zum Unterhalt der in den abgetretenen Pfarrbezirken verbliebenen Seelsorger für den Rest der dort ansässigen katholischen Bevölkerung, war ein spärlicher Ersatz und blieb nur ein kleiner Ausgleich für den verlorengegangenen Besitzstand an Kirchen und Pfarrbezirken.

In 15 Kapiteln mit 3 Exkursen schildert der Verfasser die „Altranstädter Krise“ zwischen Schweden und Habsburg, die in Wien geführten Vorverhandlungen mit der Bereitschaft des Kaiserhofes zu konfessioneller Entspannung und den Abschluß der „Konvention“; ihre Aufnahme in Schlesien und die Begeisterung des Volkes für Karl XII. mit der pietistischen Bewegung der „betenden Kinder“ werden ebenso behandelt wie der Einspruch des Papstes und die ablehnende Haltung des Breslauer Bischofs, die notgedrungen erlassenen Verfügungen des Breslauer Generalvikariats-Amtes zur Durchführung der geforderten „Kirchenreduktion“, die Wiedereinrichtung der lutherischen Konsistorien in Liegnitz, Brieg und Wohlau als Ausdruck der nunmehr endgültig erlangten evangelischen Religionsfreiheit in diesen Gebieten, und endlich der abgelehnte Anspruch der schlesischen Reformierten auf Beteiligung an den Vergünstigungen der „Konvention“. Berichte über ihre publizistische Verbreitung, die Verhandlungen über den Standort der sechs „Gnadengotteskirchen“, die Einrichtung eines „Mandatariates“, einer Sonderkommission für die Angelegenheiten der schlesischen Protestanten bei der Wiener Regierung und über den böhmischen Hofrat Johann Christoph von Sannig, schlesischen Hauptreferenten an der Böhmischen Hofkanzlei in Wien (1705–1720), beschließen den Textteil des Bandes. Aus Sannig's Nachlaß konnten zahlreiche Aktenstücke der Böhmischen Hofkanzlei für die Darstellung benutzt werden. 35 unbekannte Dokumente kommen in den Anlagen zum Abdruck.

Dieses bedeutsame Werk eines jungen Autors besticht durch die klare Gliederung eines umfangreichen Stoffes, durch abgewogenes Urteil und den einprägsamen Stil der Darstellung. So beachtenswert die Fülle der bearbeiteten Materialien, so genau und sorgfältig ist die Kommentierung in oft umfangreichen Anmerkungen mit ausführlichen Angaben zur Biographie behandelter Personen und Hinweisen auf bisweilen entlegenes Schrifttum, Flugblätter u. a.

Zwei kleine Hinweise seien gestattet: S. 80, Anm. 31 wird über den Verlust von Akten aus der Regierungszeit des Bischofs Franz Ludwig berichtet, sie seien „bei zwei Dombränden gegen Kriegsende verbrannt“. Es gab an Ostern 1945 nur einen Dombrand, der zur fast völligen Zerstörung der Breslauer Kathedrale führte; in dieser aber waren nachweislich keine Akten des Erzb. Diözesanarchivs ausgelagert worden. Gemeint ist vermutlich der Aktenbestand der weltlichen Oberamtsbehörde des Bischofs als des Oberlandeshauptmanns; diese Akten befanden sich jedoch seit der Säkularisation im Breslauer Staatsarchiv und müssen deshalb als verloren gelten. – S. 136, Anm. 63 wird ein Olbersdorf in der Nähe von Dittmannsdorf Kr. Frankenstein erwähnt; dieses, später in Groß Olbersdorf umbenannt, besaß zu Beginn des 18. Jahrhunderts noch keine Pfarrkirche, gemeint ist vielmehr Olbersdorf im früheren Kr. Münsterberg.

Dem Herausgeber der Reihe „Forschungen und Quellen . . .“ und dem Verlag gebührt ein Dank für die vorzügliche Druckausstattung des Bandes und die beigegebenen, vielfach unbekannten 19 Illustrationen zur Zeitgeschichte.

Bochum

Alfred Sabisch

Catherine Santschi et Charles Roth: Catalogue des manuscrits d'Abraham Ruchat (= Etudes et documents pour servir à l'histoire de l'Université de Lausanne, 8). Lausanne (Payot S. A. Librairie de l'Université) 1971. 151 S., kart.

Il n'est pas inutile de préciser qu'Abraham Ruchat (1680–1750), étudiant fort brillant de l'Académie de Lausanne, consacré pasteur en 1702, devint précepteur

à Berne, avant de bénéficier d'une bourse d'études qui le mena à Berlin et à Leyde. Polyglotte remarquable, il se tourna cependant vers des études historiques, et fut le premier dans son petit pays à pratiquer la critique des documents. L'*Abrégé de l'histoire ecclésiastique du pays de Vaud* de Ruchat, publié en 1707, fit sensation, mais ne valut pas à l'auteur la chaire académique prévue par certains. Maîtres des lieux, Messieurs de Berne craignaient en effet les conséquences politiques d'un enseignement historique. Ruchat exerça donc un ministère pastoral. Devenu enfin professeur d'éloquence dès 1721, puis de théologie à l'Académie de Lausanne, il ne cessa de s'intéresser à l'histoire nationale.

Sans enfants, Ruchat rédigea un testament qui, malheureusement, n'épargna pas à sa bibliothèque et à ses papiers une regrettable dispersion en quinze séries de manuscrits, dans quatre dépôts publics, sans compter les pertes. C'est le processus de démembrement et de reconstitution qu'expliquent Mademoiselle Santschi et M. Roth dans leur introduction solidement documentée. Seul un inventaire détaillé des pièces existantes permettait de "reconstituer la production du père de l'historiographie vaudoise". La complexité du travail, compromettant une reconstitution absolue des oeuvres de Ruchat, a décidé les auteurs à décrire les manuscrits dans l'ordre de leur classement, mais en regroupant à l'intérieur de chaque volume ce qui appartient à la même oeuvre, tout en effectuant les renvois nécessaires. Il s'agit d'un travail d'érudition et de patience tout à fait remarquable. La Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne a fourni la matière de plus des trois-quarts du catalogue, la Bibliothèque de la Bourgeoisie de Berne un petit cinquième, les Archives cantonales vaudoises et la Zentralbibliothek, Zürich, le reste. C'est pourquoi une lettre d'accompagnement engage les lecteurs à faire connaître les lettres et les compléments utiles à ce travail, qui est cependant beaucoup plus que le "ballon d'essai" modestement annoncé. Trois appendices reconstituent la table des matières des *Monumenta Lausannensia*, de l'*Histoire du diocèse de Lausanne* et de l'*Histoire générale de la Suisse*, celle-ci dans ses différentes versions. La liste des correspondants de Ruchat, des index des noms et des matières facilitent la consultation de l'ouvrage et des notices du catalogue, brèves, précises et riches de renvois utiles.

Neuchâtel/Suisse

Jean Courvoisier

Gottfried Mälzer: Johann Albrecht Bengel. Leben und Werk. Stuttgart (Calwer Verl.) 1970. 495 S., 2 Abb., geb. DM 34.-.

1937 ist der erste Teil einer Bengelbiographie von Karl Hermann erschienen. Auf sie und in Verbindung mit ihr auf die Biographien von J. Chr. Fr. Burk (1831) und O. Wächter (1865) stützte sich bis jetzt die Bengelforschung vor allem. Zu einer Weiterführung von Hermann ist es nicht gekommen. Statt dessen legt jetzt G. Mälzer, Bibliotheksrat in Konstanz, eine neue Darstellung von Leben und Werk Bengels vor, die erstmals wissenschaftlichen Ansprüchen genügen will, indem sie von den originalen Quellen ausgeht und diese nachweist. Die alte Tradition der Bengelbiographien wird insofern weitergeführt, als ausführlich zitiert wird. Angesichts der Unzugänglichkeit der Quellen ist das meistens hilfreich.

Das Buch gliedert sich in drei Teile: Leben, Werke, Grundzüge des Denkens, wobei die Erörterung über die Überlieferung an den Schluß gestellt ist (S. 368 ff.), innerhalb deren dann auch die Würdigung der Persönlichkeit Bengels erfolgt.

Die Lebensgeschichte Bengels bis zum Ende der Denkender Zeit hatte schon Hermann weithin aufgehehlt. Hier besteht die Leistung Mälzers in neuen Profilierungen. Bengels Einzelgängertum hat sich wohl schon in seiner Jugend, die er zum großen Teil im Separatistenhaus von Wendelin Spindler verbracht hat, ausgebildet. Hervorgehoben wird auch der quietistische Zug bei Bengel, z. B. im Blick auf seine Karriere (S. 67 und 393). Gewisse Momente von Skrupelhaftigkeit und Kleinlichkeit sind bei ihm nicht zu verkennen, daneben aber stehen Großzügigkeit, Milde und Gelassenheit, nicht zuletzt „demütige Größe“. Ein Stück weit war Bengel sicher wesentlich Praeceptor, Schulmeister, noch wichtiger aber ist der Gelehrte. Hier ist

im Blick auf die Person Bengels einiges gut auf den Begriff gebracht. Gelegentlich wünscht man sich allerdings ein gründlicheres Zupacken. Der stark prägenden Erbauungsliteratur (S. 27), z. B. Sonthomb und Arndt, wird nicht weiter nachgegangen. Die Studienzeit in Tübingen ist zu oberflächlich behandelt, sowohl was Bengels Lehrer als auch was seine Lektüre von Spener und Francke anbetrifft (S. 40, 83 und 351). Beides zusammen macht den bedeutsamen pietistisch-orthodoxen Wurzelboden Bengels aus. Das gleiche gilt für die Disputationen, die, näher besehen, einen tiefen Einblick in das Werden von Bengels Theologie gestatten, z. B. in das Werden seiner Bibelmystik. Merkwürdig ist doch auch, wieviele von Bengels eigenen Themen schon in der Studienzeit angerührt worden sind. Daß die württembergischen Klosterschulen sächsischen Ursprungs sind (S. 53), wird man wohl kaum behaupten können. Woher kommt Bengels distanzierendes und gebrochenes Verhältnis zum Predigen (S. 74)? Allerdings konnte er sich gegenüber Zinzendorf seiner Predigtstätigkeit auch rühmen! Sicher nicht ausgeschöpft ist der Briefwechsel (S. 85 und 113 ff.). Sowohl von den Personen als auch von den Themen her tun sich hier weitere Dimensionen auf, als bei Mälzer sichtbar wird. Hier hätte man mehr tun müssen. Über Hermann hinaus geht dann das vierte Kapitel, das von Bengel als Prälat handelt. Innerhalb von Bengels Lebensgang ist das schon die sich neigende Schlußphase. Die Kraft reichte weder in wissenschaftlicher noch in öffentlicher Hinsicht mehr zu größerer Entfaltung, obwohl Bengel jetzt in die kirchlichen und staatlichen Spitzenstellen Württembergs einrückte (Konsistorium, Mitglied des Großen und schließlich des Engeren Ausschusses der Landschaft).

Der stärkste, umfangreichste und für die Wissenschaft sicher auf lange Zeit hilfreichste Teil des Buches ist der mittlere über Bengels literarische Werke. Hier kommt Vf.s Sichtweise von Bengel vor allem als Gelehrtem zum Tragen. Das ganze basiert auf solider bibliothekarischer Arbeit. Die Darstellungsweise ist breit. Gegenstand der Darstellung ist der wohlgefügte Bau von Bengels literarischem Opus, beginnend mit den Texteditionen von Cicero, Gregor Thaumaturgos und Chrysostomus – letztere, von Migne übernommen, stellt noch durch das ganze 19. Jhdt. die beste Ausgabe dar. Diese Textausgaben sind entstanden für den Schulbetrieb, sie sind aber zugleich Vorspiele für die neue Ausgabe des Griechischen Neuen Testaments, wie es der Prodomus zur Chrysostomusausgabe direkt ausweist. Es ist in diesen Ausgaben die Eigenart des Gelehrten Bengel, immer wieder erbaulich zu reden. Beachtliche Formulierungen finden sich vor allem auch über das Verhältnis des Pietisten zur klassischen Bildung. Wieweit sich Bengel bei seinen patristischen Studien mit den Interessen Arnolds an der frühen Christenheit trifft, hat Vf. leider nicht reflektiert. Ausführlich beschrieben wird die kritische Ausgabe des Neuen Testaments unter Berücksichtigung sowohl des Traditionszusammenhangs, in dem Bengel selbst steht, als auch der Wirkungsgeschichte. Diese Ausgabe zeigt den Philologen Bengel auf der Höhe der Zeit, auch wenn er den *textus receptus* nur da umstieß, wo sein eigenes theologisches Interesse besonders stark war, nämlich in der Apokalypse. Gut ist hier auch Vf.s relativierende Würdigung: Bengel steht zwischen den Zeiten. Ein „kritischer Historiker“ ist er nicht. Meiner Meinung nach gehört die deutsche Übersetzung des Neuen Testaments übrigens in denselben Zusammenhang wie die übrigen Texteditionen. Auf dem Ergebnis der Textkritik baut das exegetische Werk auf. Dieses ist im Grundzug sehr konservativ und harmonisierend (vgl. die Evangelienharmonie). Ihren Höhepunkt findet die exegetische Arbeit im Gnomon, der in seiner Einzigartigkeit wohl doch intensiver hätte gewürdigt werden müssen. Auch wäre eine stärkere Einordnung Bengels in die exegetische Tradition des Pietismus (einschließlich der Hermeneutik) von Spener, Francke und Hedinger her zweifellos erhellend. Bengels apokalyptische Forschungen sind unter das Stichwort „Heilsgeschichte“ subsumiert. Richtig ist der unlösbare Zusammenhang von Bengels gesamtem literarischem Werk gerade hier betont. An der Fremdartigkeit dieser Heilsgeschichte läßt Vf. keinen Zweifel und verteidigt sie auch nicht. In der historischen Herleitung von Bengels Ansicht geht Vf. hier sehr auf Luther, aber wohl zu wenig auf den hier kategorial wichtigen Spener ein (trotz S. 244 f.). Interessanterweise findet sich jenes Werk, das nach Wallmann mit hinter der Ent-

stehung der „Hoffnung besserer Zeiten“ bei Spener steht, die *Clavis Apocalyptica* des Joseph Mede, in den Resten von Bengels Bibliothek, die das Tübinger Stift besitzt. Wichtig in diesem Zusammenhang ist gleichfalls der radikalpietistische Hintergrund in Württemberg (S. 241 ff.). Dagegen wird Cocceius tatsächlich gegen Schrenk aus der für Bengel bedeutsamen Tradition zu streichen sein (S. 243). Vitringa ist für Bengel nicht als Schüler des Cocceius, sondern als Ausleger der Apokalypse wesentlich geworden. Im ganzen aber verstand Bengel seine Heilsgeschichte als eigene gottgewirkte exegetische Entdeckung. Vf. behandelt nacheinander die frühen kleinen eschatologischen Schriften (seit 1727), dann geht er auf die Hauptschriften ein, die drei Apokalypseauslegungen, den *Ordo temporum*, die Weltalter, die Verteidigungsschriften und schließlich auf den Versuch, im „*Cyclus*“ die astronomische Naturgeschichte in das heilsgeschichtliche System einzubeziehen (S. 331: „reine Spekulation“). Schön ist der Abschnitt über die Resonanz, die Bengels heilsgeschichtliches System gefunden hat. Vollständigkeit ist hier allerdings nicht erreicht, z. B. werden die Auswirkungen auf den Kreis um Crusius in Leipzig und anderes nicht erwähnt (vgl. vorläufig M. Brecht, J. A. Bengel und der schwäbische Biblizismus. Pietismus und Bibel. AGP 9, S. 193–218). Das Kapitel über Zinzendorf und Bengel ist eine Zusammenfassung von Mälzers früherer Veröffentlichung (AGP 3). In der hochinteressanten, lange andauernden Auseinandersetzung dieser beiden Pietisten war Bengel der scharfe und wirksame Kritiker des Grafen. Er tritt dabei auf als der Verteidiger der wahren Lehre.

Der dritte Teil „Grundzüge des Denkens“ ist bei weitem nicht so homogen wie die vorangehenden. Vf. wendet sich zunächst Bengel als Pädagogen zu. Er stellt klar, daß Bengel zwar ein hingebender und darum erfolgreicher Erzieher war mit manchen treffenden Einsichten, daß er aber nicht in die erste Reihe der pietistischen Pädagogen gehört. Vielleicht wären allerdings Bengels Erwägungen über das Theologiestudium einer eigenen Überlegung wert gewesen, obwohl auch sie ganz von der theologischen Konzeption her bestimmt sind. Mit derselben Berufstreue wie als Erzieher hat sich Bengel den politischen Aufgaben gestellt, als sie auf ihn zukamen. Im Grund steht er der Wertsituation pessimistisch-quietistisch gegenüber. Sie ist ihm zu sehr vorläufig. Aus dem Rahmen der Obrigkeitsideologie ist Bengel nicht ausgebrochen. Eigene Initiativen entwickelt er kaum, hat aber in seinen letzten Lebensjahren die Reformbemühungen seines Freundes J. J. Moser bereitwillig unterstützt. Insgesamt hat Mälzer Bengels politische Bedeutung gegen H. Lehmann (Pietismus und weltliche Obrigkeit in Württemberg, Stuttgart 1969) auf das richtige Maß reduziert.

In den beiden weiteren Kapiteln des dritten Teils behandelt Vf. nebeneinander „Entwurf der Heilsgeschichte und Theologie“. Das will nicht recht befriedigen, zumal es zu Überschneidungen mit dem zweiten Teil kommt. Hier wirkt die Konzeption nicht ausgereift. Einzelnes ist wesentlich, insbesondere auch die klare Kritik an Bengel. Seine Exegese wird zum Rechenexempel aufgrund eines unkritisch-unhistorischen Schriftverständnisses. Die Rolle der Apokalypse im Kanon ist überschätzt. Gelegentlich verbiegt Bengel den Textbefund, z. B. bei der Zahl des Tieres wird aus 666 um des Systems willen 666 $\frac{2}{3}$ gemacht. Die beiden Hauptmotive der Exegese sind Naherwartung und Chiliasmus. Zu eng scheint Bengels Verhältnis zum Alten Testament gesehen. Hier geht es nicht allein um die als Zeitenlinie bestimmte Oekonomie, sondern auch Bengels Verständnis des Erlösungsvorgangs ist stark alttestamentlich überformt und zwar in problematischer Weise. Fazit: Bengels heilsgeschichtliche Theologie ist irrig, das sollte nicht verharmlost werden (S. 332). Die Einheit der Schrift ist aus der *linea chronologica* nicht zu erweisen. Diese Distanzierung bedeutet für den Vf. allerdings nicht eine Verurteilung der Person Bengels. Die Trennung von Theologie und Heilsgeschichte wird damit gerechtfertigt, daß Bengel kein Systematiker sondern Exeget gewesen sei. Die Heilsgeschichte sei nur ein Strang seiner Lehre. Aber ist bei Bengel nicht sein Verhältnis zur Schrift das Verbindende bis hin zu seiner Frömmigkeit? Das Schriftverständnis ist aber nicht einfach identisch mit der orthodoxen Inspirationslehre, wenn es ihr auch nahe steht. S. 356 wird die originäre Position Bengels dann auch gewürdigt. Gegen den Vf. ist

zu sagen, daß Bengel durchaus eine philologia sacra hat. Das ist im Gnomon ganz unübersehbar. Die sonstigen pietistischen Theologumena finden sich bei Bengel teils mehr teils weniger betont. Der Bußlehre Halles steht er frei gegenüber. Nicht berücksichtigt wurde vom Vf. der ekklesiologische Gesichtspunkt. Das letzte Kapitel geht zunächst der Überlieferungsgeschichte und dann der Forschungsgeschichte nach. Bedauerlich ist, daß die Anmerkungen in den Anhang verwiesen sind. Eine gute Bibliographie und ein ausführliches Register sind dem Buch beigegeben.

Damit liegt die Bengelbiographie für unsere Generation vor. Sie bildet unbestreitbar einen Fortschritt in der Quellenbehandlung und in der kritischen Stellungnahme. Nicht zu übersehen sind die Unausgereiftheiten in der Anlage und in der Ausführung mancher Details. Am meisten vermißt man die bewußte kategoriale Einordnung Bengels in die Geschichte des deutschen Pietismus. Was wird bei Bengel aus dem Erbe Speners und Franckes? Was bedeutet er neben Zinzendorf? Worin liegt das Vermächtnis des Gelehrten Bengel für den Pietismus nach ihm und zwar bis heute? Diese großen ordnenden Aspekte fallen leider fast ganz aus. Hier hätte eine neue Bengelbiographie für unser Verstehen des Pietismus noch mehr sein können.

Tübingen

Martin Brecht

Francisco Martí Gilabert: *La Iglesia en España durante la Revolución Francesa*. Pamplona (ediciones de la Universidad de Navarra, S.A.) Pamplona 1971. 523 S.

Mit großem Interesse haben wir die vorliegende Arbeit gelesen; denn sie beschäftigt sich, abgesehen davon, daß sie ein Thema unseres eigenen Arbeitsgebietes behandelt, mit einer Epoche, die weniger erforscht, aber doch für die spanische Kirchengeschichte von größter Bedeutung ist.

Absicht des Verfassers ist es, „Auswirkungen der französischen Revolution auf die spanische Kirche zu untersuchen“, wie es in der Einleitung heißt. Dazu schickt er eine Untersuchung dessen voraus, was er „die beiden großen historischen Wegmarken der spanischen Kirche“ im 18. Jahrhundert nennt, nämlich des Regalismus und des „Jansenismus“. Wie haben sie sich im spanischen Denken ausgewirkt? Haben sie für jene in jeder Hinsicht notwendige Neuausrichtung und strukturelle Wandlung eine Rolle gespielt oder nicht? Mit ihnen verbindet sich (und wird so auch vom Verf. in Rechnung gestellt) der Geist der Enzyklopädisten und die sog. Aufklärung mit allen daran sich knüpfenden Folgeerscheinungen. Als Konsequenz dessen werden dann einige „casus belli“ dargelegt, die während der Regierung Karls III. und Karls IV. das Verhältnis von Kirche und Staat gestört oder wenigstens doch unter Spannung gehalten haben: die Inquisition und die geistlichen Orden, die Einbeziehung der kirchlichen Wirtschaft in die staatliche, der römische Antizentralismus, die Jesuitenfrage, staatliche Einmischung in innerkirchliche Angelegenheiten usw. Nur in zwei Kapiteln werden Fragen aufgegriffen, die unmittelbar mit der französischen Revolution zu tun haben: der religiöse Aspekt des spanischen Kampfes gegen sie, die Aufnahme emigrierter französischer Priester in Spanien und die Belastungen, die die Revolution für die spanischen Beziehungen zur Kurie mit sich brachte. Beschlossen wird die Arbeit endlich von zwei weiteren, wegen der dabei benutzten Quellen besonders interessanten Kapiteln über den Plan einer Sonderkirchenbildung, der zur Zeit Karls IV. in Spanien erwogen wurde, sowie über die Beziehung zu Pius VII. in den Anfangsjahren seines Pontifikats. Dazu kommt ein Literaturverzeichnis (ohne einen dringend erwünschten quellenkundlichen Teil) und ein Namensregister.

Will man das Buch beurteilen, stellt sich sogleich eine allgemein methodische Erwägung. Man hat den Eindruck, als ob es nicht auf ein fest umrissenes Ziel hin angelegt ist. Die einzelnen Kapitel wirken wie selbständige Darstellungen ohne den inneren Zusammenhang, der sie zu Gliedern eines Ganzen werden läßt. In der Einleitung ist, wie gesagt, die Rede von einem Hauptthema, einer Untersuchung des möglichen Einflusses der französischen Revolution auf die spanische Kirche; und

darauf will auch der Titel des Buches hinaus. Bei der Lektüre sehen wir indessen, daß die spanische kirchliche Situation während der Herrschaft Karls IV. und der Anfänge Ferdinand VII. vielmehr von Voraussetzungen bestimmt ist, die schon während der voraufgehenden Regierungen, insbesondere während der hier vor allem bedeutsamen Herrschaft Karls III. zur Wirkung gekommen sind. Man könnte also sagen, die religiöse Problematik Spaniens, jedenfalls hinsichtlich des Regalismus, aber auch des umstrittenen „Jansenismus“ der Herrscher und der aufgeklärten Geister der Zeit in ihrer Auseinandersetzung mit dem reaktionären Konservatismus anderer Kreise sei eher ein rein innerspanisches, vom modisch bürgerlichen Geist des aufgeklärten Absolutismus geprägtes Gewächs als eine Folgewirkung der Prinzipien, welche die französischen Revolutionäre der Legislative oder der Konstituante beseelt hatten. Die Entscheidungen der spanischen Politiker im Blick auf die Kirche hatten nichts von Terrorisierungsabsicht oder Unglauben an sich. Sie entsprachen einer politischen Handlungsweise des Königtums, die keineswegs nur den Bourbonen zu eigen war – war sie doch zuvor auch schon von den Habsburgern praktiziert worden. Die französischen Ideen der Vorrevolution haben in Spanien Eingang gefunden in den begrenzten Kreisen der „Aufgeklärten“ und in einigen Zirkeln der Geistlichkeit, die jedoch für die gesamte spanische Kirche nicht tonangebend werden konnten. Sehr viel später erst kam der Einfluß der Prinzipien der französischen Revolution selbst zum Zuge, speziell bei den Cortes von Cádiz, auf die der Verfasser anspielt, die er aber nicht behandelt hat.

Die zentralistische Kirchenpolitik und die Neigung zur Einmischung in innerkirchliche Belange (Bischofswahl, Seminare, geistliche Orden usw.) der früheren Regierungen ist bekannt. Desgleichen hat man auch früher schon sich bemüht, die spanische Kirche aus dem Zusammenhang des römischen Zentralismus zu lösen und eine Nutzung ihrer Einkünfte im Interesse des Staates zu verlangen. Der Fall des Erzbischofs von Valencia, dem der Verf. sein 11. Kapitel widmet, entspricht in seinen wirksamen Motivationen demjenigen des Bischofs von Cuenca unter Karl III. Und der Plan einer Sonderkirchenbildung schließlich, wie ihn sowohl Azara als auch Godoy oder die Minister Urquijo und Caballero hegten, mag zwar ein Präzedenz im französischen Schisma der Revolutionszeit haben; doch erscheint er in erster Linie sich einzufügen in die zentralistische Politik der spanischen Regierungen, in die hochgespannten Vorstellungen der Könige vom königlichen Patronat und vom erträumten Universalvikariat der habsburger Ära. Wie gering dabei der Einfluß der französischen Revolution war, ersieht man schon daraus, wie wenig Aufhebens von einem solchen Plan in Spanien gemacht wurde.

Andererseits entspricht auch der allgemein gefaßte Titel des Buches kaum seinem Inhalt. Denn dieser hat zum Gegenstand das „Verhältnis von Kirche und Staat in Spanien im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert“. Wir hatten – und daraus ergab sich unser Interesse an diesem Buch – eine weitergreifende Untersuchung der spanischen Kirche des angesprochenen Zeitraumes erwartet, eine Untersuchung ihres Episkopates (man sollte nicht vergessen, daß es damals Bischöfe gab wie José Climent von Barcelona, Luis Bertrán von Salamanca, Quadrillero y Mota von Ciudad Rodrigo und Mondoñedo, Rubín de Celis von Murcia, Alonso Cano von Segorbe, Quevedo y Quintana von Orense, Irigoyen von Pamplona u. a.), ihrer Klerikerausbildung unter neuen Richtlinien, des Brauchs der Gemeinden und der Geistlichkeit, der Volksmission (Vincentiner, Pios Operarios), des Aberglaubens und der Volksfrömmigkeit – das alles verbunden mit dem Aufspüren und der Auswertung neuer Quellen, die zum Verständnis dieses so anziehenden Zeitabschnitts beitragen würden. Zudem vermißt man eine zusammenfassende Aufnahme der einzelnen, innerhalb der Untersuchung gewonnenen und zum Teil recht interessanten Ansätze. Das 18. Jahrhundert ist entscheidend für wesentliche Momente der weiteren spanischen Geschichte, und zwar sowohl der politischen als auch der kirchlichen. Und von den Cortes von Cádiz, die von den Ideen der französischen Revolution ebenso geprägt sind wie von denen des aufgeklärten Absolutismus, geht eine Reihe von Bewegungen und strukturellen Wandlungen aus, auf die man zum geschicht-

lichen Verständnis des 19. und zum Teil auch noch des 20. Jahrhunderts immer wieder zurückgreifen muß.

Doch abgesehen von diesen Hinweisen ist das Bemühen des Verfassers, mit einer teilweise noch unbekannten Zeit vertraut zu machen, anzuerkennen, insbesondere im Blick auf seine beiden letzten Kapitel, in denen er sich stärker auf unveröffentlichtes Quellenmaterial stützt, sowie hinsichtlich der seinerzeit von Spanien zur Kurie unterhaltenen Beziehungen. Sehr zustatten kommt dem Leser außerdem die der Untersuchung beigegebene Bibliographie.

Salamanca

Francisco Martín Hernández

Hermann Erbacher (Hrsg.): Vereinigte Evangelische Landeskirche in Baden 1821–1971 (Umschlag- und Einbandtitel: 150 Jahre Vereinigte Evangelische Landeskirche in Baden 1821–1971). Dokumente und Aufsätze. Karlsruhe (Ev. Presseverband für Baden e. V.) 1971. 797 Seiten, geb. DM 28.—.

Vor 150 Jahren, am 26. Juli 1821, wurde die Vereinigung der lutherischen und der reformierten Kirche im Großherzogtum Baden vollzogen; aus diesem Anlaß hat der evangelische Oberkirchenrat Karlsruhe eine umfangreiche Festschrift vorgelegt. Einem ersten Teil, der Dokumente zur badischen Kirchenunion von 1821 (S. 9–44) und eine Liste neuerer Texte zum Bekenntnisstand der badischen Landeskirche (S. 45) enthält, folgen in einem zweiten Teil 16 Beiträge zu Entstehung, Entwicklung und Leben der evangelischen Landeskirche in Baden (S. 47–768). Ein Verzeichnis der Kommissionen und ihrer Mitglieder bei der Generalsynode von 1821 (S. 769) sowie vorzügliche, von Gisela Rückleben angelegte Register (Personenregister, S. 770–777; Ortsregister, S. 777–783; Sachregister, S. 783–795; Bibelstellenregister, S. 796) und ein Verzeichnis der Mitarbeiter (S. 797) beschließen das Buch.

Der dokumentarische Teil besteht aus der Anordnung der General-Synode vom 7./17. Juli 1820, der Sanction des badischen Großherzogs vom 23. Juli 1821, der Urkunde nebst Beilagen über die Vereinigung vom 26. Juli 1821 und der Anordnung des Ministeriums über den Vollzug der Vereinigung am 28. Oktober 1821.

Die 16 Aufsätze des zweiten Teils sollen hier wenigstens kurz genannt werden. Gustav Adolf Benrath stellt die Entstehung der vereinigten evangelisch-protestantischen Landeskirche in Baden (1821) dar (S. 49–113); Ernst-Otto Braasch berichtet über Vorgeschichte, Wahlen und Zusammensetzung der ersten badischen Generalsynode (S. 114–161) sowie über Genealogie und Biographie der Synodalen von 1821 (S. 168–733). Die Evangelische Union (1821) in Baden im Spiegel der Medaille ist das Thema eines illustrierten Beitrags von Friedrich Wielandt (S. 162–169), und Peter Brunner behandelt ausführlich das gottesdienstliche Abendmahlszeugnis in den badischen Landen vor der Union (S. 170–266). Den agendarischen Ordnungen der badischen Unionskirche widmet Frieder Schulz eine umfängliche Abhandlung (S. 267–328). Hermann Erbacher, der Herausgeber, steuert drei Aufsätze bei: zur Geschichte der badischen Gesang- und Choralbücher (S. 329–358), zur Landesbibelgesellschaft (S. 478–520) und zu Entwicklung und Stellung der Kirchenbezirke der badischen Landeskirche (S. 582–623); aus Erbachers Feder stammt auch eine Auswahl-Bibliographie zur Kirchengeschichte Badens (S. 744–768; 462 gezählte Titel und ca. 50 Nachträge). Die Unionskatechismen Badens untersucht Friedemann Merkel (S. 359–391), die biblischen Geschichten im evangelischen Religionsunterricht in Baden Traugott Mayer (S. 392–477). Hans Liermann stellt die Rolle der badischen Kirche im konstitutionellen Staat 1818–1918 dar (S. 521–554). Gemeinde und Gemeindeprinzip im badischen Kirchenverfassungsrecht seit 1821 behandelt Peter von Tiling (S. 555–581), und Hermann Rückleben geht der Geschichte der kirchlichen Zentralbehörden in Baden 1771–1958 nach (S. 624–667). Schließlich ordnet Hans Bornhäuser (Union gestern – heute – morgen, S. 734–743) die badische Kirchenvereinigung von 1821 in den größeren Zusammenhang der deutschen Unionen seit 1817 ein und schlägt die Brücke zu ökumenischen Problemen und Bestrebungen der Gegenwart.

Der wichtigste Beitrag des vorliegenden Sammelwerks ist ohne Zweifel der umfangreiche Aufsatz von Gustav Adolf Benrath über „Die Entstehung der vereinigten evangelisch-protestantischen Landeskirche in Baden (1821)“; in liebevoller Detailtreue, mit viel Einfühlungsvermögen in die Verhältnisse vor und um 1821, mit besonnenem theologischen Urteil führt Benrath – ein Enkel Johannes Bauers – die Voraussetzungen, die treibenden Kräfte und die einzelnen Phasen der badischen Kirchenvereinigung von 1821 vor – ein Kabinettstück territorialer Kirchengeschichtsschreibung. Nicht minder reizvoll und von hohem prosopographischem Interesse sind die beiden Abhandlungen von Ernst-Otto Braasch über die Synode von 1821 und ihre Mitglieder: Wie sehr auch die Kirchengeschichte das Ergebnis menschlicher Entscheidungen ist (nicht zuletzt in der Beschränktheit des menschlichen Urteilsvermögens!), wird aus Braaschs erstem Beitrag deutlich, der immer wieder zeitgenössische Stimmen zu Worte kommen läßt; die sorgfältigen genealogischen und biographischen Angaben des zweiten Aufsatzes dokumentieren eindrucksvoll die soziale Geschlossenheit der geistigen Führungsschicht des 18. und 19. Jahrhunderts, aber auch die Möglichkeit des gesellschaftlichen Aufstiegs, etwa am Beispiel des Prälaten Johann Peter Hebel (S. 669–674). Von den übrigen Beiträgen, die Fragen des Bekenntnisstandes, der Liturgik, der Hymnologie, des kirchlichen Unterrichts, der Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte behandeln, verdient vielleicht die große Untersuchung Hermann Erbachers über „Die Landesbibelgesellschaft als Wegbereiterin und Begleiterin der badischen Landeskirche – zu ihrem 150. Geburtstag“ eine besondere Erwähnung. Von allgemeiner Bedeutung für die Geschichte der biblischen Unterweisung im deutschen Religionsunterricht ist die geist- und materialreiche Studie von Traugott Mayer.

Die Festschrift ist nach Inhalt und Aufmachung gleichermaßen erfreulich ausgefallen. Alle Aspekte eines so komplexen Gebildes, wie es eine Landeskirche darstellt, kommen in gediegenen Abhandlungen zu ihrem Recht. Daß hier und da Überschneidungen und Dubletten nicht zu vermeiden waren, liegt auf der Hand, ist auch nicht als Nachteil zu bewerten. Die Zahl der Druckfehler und sonstiger Versehen (etwa Z. 5–7 des Vorworts und S. 623, Z. 10) bleibt im Rahmen des Erträglichen; der Bibliothekar wird die Differenz zwischen Umschlag- und Einbandtitel einerseits und Schmutz- und Haupttitel andererseits bemängeln. Ein besonderes Lob gebührt den detaillierten Registern, die den Reichtum dieser historischen Bestandsaufnahme erschließen.

Mainz

Otto Böcher

Hermann Peiter (Hrsg.) *Das Christliche Leben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Friedrich Schleiermacher. Vorlesungen über christliche Sittenlehre nach größtenteils unveröffentlichten Manuskripten Schleiermachers und Nachschriften seiner Hörer.* Bd. 1 (Haupttext): LIII, 627 S., Bd. 2 (Textkritischer Apparat): 437 S. (Im Umdruckverfahren vervielfältigtes Typoskript, Berlin 1968).

Schleiermachers ‚Christliche Sittenlehre‘ hat nicht in dem Maße wie andere seiner Hauptwerke Beachtung gefunden und eine Wirkungsgeschichte gezeitigt, die ihm dann den Titel eines ‚Kirchenvaters des 19. Jahrhunderts‘ und eines ‚Klassikers des Neuprotestantismus‘ eintrugen. Nach der posthumen Edition durch L. Jonas (1843, Sämtliche Werke I. Abt., Bd. XII) und auch später blieb es um die ‚Christliche Sittenlehre‘ – so H. J. Birkner in einem Überblick über die Wirkungsgeschichte – „im ganzen recht still“ (H. J. Birkner, *Schleiermachers christliche Sittenlehre*, 1964, 24 f.). Dieses Urteil gilt in entsprechender Weise auch für die Geschichte des Textes. Die Jonas-Ausgabe wurde mehrmals nachgedruckt (u. a. 2. Aufl. 1884), aber erst Hermann Peiter hat jetzt die verdienstvolle Aufgabe auf sich genommen und die ersten zwei Bände einer – soweit die Vorlesungsmanskripte und Nachschriften noch erreichbar waren – *vollständigen* und *textkritischen* Neuausgabe druckfertig vorgelegt.

Die Frage nach der Notwendigkeit einer Neuausgabe ist durch die genannten Stichworte ‚vollständig‘ und ‚textkritisch‘ im Grunde schon beantwortet. Jonas dagegen hielt es in seiner Ausgabe nach eigener Aussage für notwendig, „in der sei es ausführlichen sei es excerpierten Mittheilung der Collegienhefte mit großer Freiheit zu Werke zu gehen“ (a.a.O. Vorwort, XV). Der Haupttext der Jonas-Ausgabe ist also geglättet. Ein textkritischer Apparat fehlt.

Schon in der für die Edition grundsätzlichen Frage, welche Vorlesung Schleiermachers zugrunde zu legen sei, geht Peiter einen anderen Weg als Jonas. Von den beiden in Frage kommenden Vorlesungen, 1822/23 und 1826/27, wählt Peiter die letztere. (Für diese Jahre stand am reichlichsten Quellenmaterial zur Verfügung.) Da Schleiermachers Vorlesungsmanuskripte sich auf Grund ihrer „ainigmatisch-kurz gefaßten Sätze“ (Jonas, a.a.O. Vorwort, XXII) nicht als Grundtext eignen, bilden drei Vorlesungsnachschriften von 1826/27 den Grundtext. Nach Peiter spricht auch der Grundsatz, „daß der Vorlesung der Vorrang gebührt, an die Schleiermacher die meiste denkerische Arbeit gewandt hat“ (Bd. 1, XXVI), für die Vorlesung von 1826/27. Inwiefern dieser wichtige inhaltliche Grundsatz erfüllt ist, wird von Peiter im Vorwort leider nicht aufgezeigt. Eine Prüfung der von Peiter getroffenen Entscheidung wird erst möglich sein, wenn – wie geplant – in einem weiteren Band der Neuausgabe auch die Vorlesungen anderer Jahre vorliegen (vgl. Bd. 1, XXVII).

Gut gelöst ist das Problem des Abdruckes der drei Nachschriften von 1826/27. Peiter hat die drei Nachschriften – weitestgehende Übereinstimmung der Texte erlaubte das – in einen Haupttext zusammengearbeitet. Damit ist einerseits sowohl ein sehr umfangreicher Paralleldruck vermieden, wie auch ein schwer überschaubarer textkritischer Apparat bei nur einer Nachschrift als Haupttext. Andererseits ist auch den Anforderungen einer kritischen Ausgabe Rechnung getragen durch Kennzeichnung der jeweiligen Nachschrift im Haupttext mittels unterschiedlichen Druckes. Mit Hilfe des unterschiedlichen Druckes und der Varianten im Apparat ist es also möglich, die einzelne Nachschrift zu verfolgen.

Auffällig ist der von Peiter gewählte Titel: „Das christliche Leben“ (Jonas: „Die christliche Sitte“). Die diesem Titel zugrundeliegende interpretatorische Entscheidung könnte nur kritisch gewürdigt werden, wenn man zu den entsprechenden Ausführungen des Vorwortes (II–XIV) die Habilitationsschrift Peiters (Sitte und Lehre im Streit um das christliche Leben, Berlin 1968, MS.) hinzunimmt, weil in ihr eine ausführliche Begründung der Titelformulierung gegeben wird. Diese Aufgabe würde aber den hier gesteckten Rahmen überschreiten.

Um das Gespräch über Schleiermachers ‚Christliche Sittenlehre‘ auf der Basis einer vollständigen und textkritischen Ausgabe zu fördern, wäre ein baldiger Druck der Neuausgabe Peiters wünschenswert.

Bonn

H. Leske

Marlin E. Miller: Der Übergang. Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamt Denkens. (= Studien zur evangelischen Ethik. Bd. 6). Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1970. 248 S., kart. DM 38.–.

Die Arbeit des amerikanischen Theologen Marlin E. Miller, eine von H. E. Tödt betreute Heidelberger Dissertation (1968), stellt sich die Aufgabe, die in der bisherigen Forschungsgeschichte aufgeworfenen Fragen nach dem Verhältnis von ‚höchstem Gut‘ und ‚Reich Gottes‘ bei Schleiermacher entweder zu beantworten oder Gründe anzugeben, „inwiefern sie von einem Schleiermachers Denken gegenüber fremden Gedanken des Reiches Gottes geleitet und daher zu korrigieren sind“ (16). Das anspruchsvolle Arbeitsprogramm umschließt die Problematik der Zuordnung von ‚Glaubenslehre‘ und ‚Dialektik‘, ‚Philosophischer Ethik‘ und ‚Christlicher Sittenlehre‘. In der Tat bietet das Buch weit mehr als nur eine an der Forschungsgeschichte orientierte monographische Behandlung eines für Schl.s Theologie wichtigen Begriffs: An vielen Stellen spricht der Autor unmißverständlich davon, daß es

ihm um eine neue theologische und philosophische Gesamtinterpretation des ‚reifen und ausgebildeten‘ Schleiermacherschen Systems gehe (16 f., 20, 81, 133 ff., 217 ff.).

Bereits der Aufbau des Buches läßt die wesentliche These des Verf. erkennen: In einem ersten Teil werden unter der Überschrift „Denken und Sein“ die ‚Dialektik‘ und die ‚Philosophische Ethik‘ behandelt; im zweiten Teil folgt eine Analyse des ‚Leben-Jesu‘ und der ‚Glaubenslehre‘, an die sich eine etwas summarische Betrachtung der ‚Reich-Gottes-Predigten‘ und der ‚Christlichen Sittenlehre‘ anschließt. (Auf den S. 54 ff. wird Schl.s Jugendarbeit „De summo bono“ ausführlich benutzt, von der M. im Lit.-Verzeichnis ohne alle näheren Angaben bemerkt: „Von uns neu und vollständig übertragen. Hier nach der Seitenzahl des Original-Manuskripts zitiert“. Auch die Anm. 57 S. 47 f. gibt keine genauere Auskunft). Der dritte Hauptteil des Buches, „Reich Gottes und Ontologie“, verweist dann auf die Schlüsselstellung, die nach der Auffassung von M. dem Begriff Reich Gottes im Gesamtsystem Schl.s zukommt: Er ist die Klammer, mit deren Hilfe Glauben und Denken, philosophische Ethik und christliche Sittenlehre, Christologie und das neue Gesamtleben der christlichen Gemeinde zusammengefügt werden. Der „Übergang“ zwischen den Dichotomien des Schl.schen theologisch-philosophischen Systems sei eine ständige Bewegung zwischen dem Denken und dem Sein, ohne räumliche Dimension (in Anlehnung an Schl.s Übersetzung des Parmenides-Dialoges 155e–157b wird der „Übergang“ als „atopon“ bezeichnet: 31 ff., 157, 202). In dem von Jesus gestifteten Bereich des Gottesreiches kommt der „Übergang“ zur Erscheinung und wird für „die gesamte menschliche Natur“ zur neuen Seins-Möglichkeit (99 ff., 140 ff.). Überraschend ist, daß nach M.s Urteil Schl. die „Unfähigkeit“ angelastet werden muß, in seinem so subtil ersonnenen System „eindeutig und klar die Sache Preußens und die Sache Gottes auseinanderzuhalten“ (195, vgl. auch 214, 218, 234). Spätestens in diesem Zusammenhang müssen beim Leser Bedenken wach werden, ob der Verf. nicht statt einer Schl.-Exegese eine – wenn auch geistvolle – Schl.-Paraphrase vorgelegt hat.

Bei der Übertragung von M.s Grundthese auf Schl.s Gotteslehre ergibt sich etwa folgender Befund: Weil Gott an sich unerkennbar sei, darum könne der Gegenstand der Theologie für Schl. nicht primär Gott sein (169 ff.); da aber das Wesen Gottes für Schl. in einer bestimmten Richtung des Wollens bestehe (184), müsse theologisch vor allem gefragt werden, wo diese göttliche Willensrichtung zum Ausdruck komme.

Von der ‚johanneischen‘ Christologie Schl.s ausgehend werde man an die Offenbarung der göttlichen Liebe verwiesen, von ihr aber weiter an den einzig legitimen Ort aller Theologie: das Reich Gottes. „So ist der Gegenstand der Theologie primär das Reich Gottes und Gott insofern, als er dieses Reich und seine Stellung in dem gesamten endlichen Sein begründet. Von dem Reich Gottes her wird das Wesen Gottes als die Liebe charakterisiert“ (228). Ist das nicht lediglich eine wortreiche Tautologie?

Die Identität des Himmelreichs der philosophischen Ethik mit seinem Begriff des höchsten Gutes (54 ff.) und des Reiches Gottes der christlichen Theologie mit ihrer Lehre von der neuen Seinsqualität der Liebe äußert sich nach M.s Schl.-Interpretation in der gleichförmigen Ausrichtung der sittlichen Entwicklung der Menschheit: Das Telos der Vorstellung vom Gottesreich liege im Bereich der philosophischen Ethik (76 ff.), ihr Ursprung aber im Bereich des Glaubens, da nur der Glaube auf Christus als den Stifter des „neuen Gesamtlebens“ (123 ff., 140 f.) zurückgehen könne (230 f.). Da Schl. zwischen dem inneren geistigen und dem äußeren natürlichen Leben einer am Sittlichen orientierten Gemeinschaft unterscheide, werde eine innergeschichtliche Ausdehnung des Reiches Gottes über alle Völker denkmöglich (232 ff.); zugleich werde aber für Schl. die Erhaltung des je eigenen Staates als des Trägers jenes äußeren natürlichen Lebens zur Bedingung für die Möglichkeit der Fortbildung des neuen Gesamtlebens in den christlichen Gemeinden. „Deshalb sah Schl. in dem Angriff Napoleons auf Preußen eine Gefährdung für das neue Gesamtleben selbst und in dem Streit im äußeren Leben eine notwendige Bedingung für das Werden des Reiches Gottes“ (234, vgl. auch 157 Anm. 68).

An der Arbeit von M. imponiert die Konsequenz, mit der die Grundthese, daß

Schl.s „Theologie als eine Theologie des Reiches Gottes konzipiert worden und also als eine solche am besten zu verstehen“ sei (18), durch viele Verästelungen des Systems hindurch festgehalten wird. Doch gerade diese systematische Geschlossenheit des Buches hat zur Folge, daß den theologiegeschichtlichen Entwicklungslinien und Querverbindungen kaum Beachtung geschenkt wird. So ist das Buch nur bedingt als ein Beitrag zur Schl.-Forschung anzusehen; als ein Dokument für die nicht abreißende, vielgestaltige Wirkungsgeschichte des Schl.schen Werkes verdient es Beachtung.

Bonn

Joachim Mehlhausen

Martin Daur: Die eine Kirche und das zweifache Recht. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff und der Grundlegung kirchlicher Ordnung in der Theologie Schleiermachers. [= *Jus Ecclesiasticum*, Band 9] (Claudius Verlag) München 1970. 240 S., kart. DM 17.-.

Daur's Arbeit, die der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation vorlag, geht davon aus, daß in der neueren Zeit die Frage nach einer eigenständigen, vom staatlichen Recht grundsätzlich unabhängigen und verschiedenen kirchlichen Ordnung neu gestellt und beantwortet worden ist (5, 15). Daur behandelt das Problem, wie sich die Lehre Schl.s von der Kirche zum Kirchenbegriff des Kollegialismus und der Grundlegungen des Kirchenrechts in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts verhält. Er untersucht, welche Konsequenzen sich hieraus jeweils für die Gestaltung der kirchlichen Ordnung ergeben (19). Sein dritter Hauptteil steht unter dem Thema „Schl., Sohm und die heutige Grundlagenforschung zum evangelischen Kirchenrecht“.

Für Daur hat sich das evangelische Kirchenrecht seit der Reformation in der schmalen Fahrinne zwischen der Skylla eines einheitlich-weltlichen Rechtsbegriffs zu Lasten der Einheitlichkeit im Kirchenbegriff und der Charybdis heilsnotwendiger Ordnung zu Gunsten der einen ununterscheidbaren Kirche bewegt (16). Daur wendet sich scharf gegen jede rechtsbegründende Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. „Der Bestand einer geistlichen, rechtsfreien Seite der Kirche... entbindet davon, mit dem Kirchesein der äußeren Gemeinschaft Ernst zu machen. Die unsichtbare Kirche ist das Reservat der geistlichen Freiheit, das Feigenblatt des Kirchenrechts“ (32). Gegen K. Rieker wird geltend gemacht, bei ihm sei die Herrschaft Christi in den Herzen die vorweggenommene Absolution für die Vergewaltigung des Reiches Gottes durch das weltliche Recht (200). Gegen die neulutherische Identifizierung von Amt und Regiment bei Fr. J. Stahl grenzt Daur sich mit dem Bemerkten ab, daß Schl. die Frage nach der göttlichen Legitimation kirchlicher Ordnung, nach dem *ius divinum* fremd ist (116 f., 201, 121). Auf Schl. will Daur hören, weil das Eindringen in seine Gedanken jedem Zeitalter neue Früchte bringt und er in ganz besonderer Weise ein Mann der Kirche war (16).

Nach Daur war es vorwiegend die Wirkung der „Reden“, die zu einer Einordnung Schl.s unter die Kollegialisten geführt hat (43). Und doch erscheint schon in den „Reden“ das Leben in der Stadt Gottes menschlicher Verfügbarkeit und jeglicher Willkür völlig entzogen (47). Wie Chr. M. Pfaff kennt der Schl. der „Reden“ die schroffe Entgegensetzung zweier Kirchen. Was aber bei Chr. M. Pfaff als etwas Gegebenes erscheint, das nicht zu ändern ist, erscheint bei Schl. als offen ausgesprochene Entartung (43).

Auf die Glaubenslehre eingehend weist Daur nach, daß D. Bonhoeffer Gedanken Schl.s wiederholt, wenn er behauptet, es gäbe kein Verhältnis zu Christus, in dem nicht notwendig das Verhältnis zur Kirche mitgesetzt wäre (55²⁹). Von hier aus erscheint Daur Schl.s Formel, daß der Protestantismus das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christus, der Katholizismus aber umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche, zur Kennzeichnung des Gegensatzes zwischen beiden Kirchen als völlig ungeeignet. Dem evangelischen Verständnis soll vielmehr eine jederzeitige Umkehrbarkeit entsprechen (56 f.).

So weit ich sehe, scheiden sich für Schl. Protestantismus und Katholizismus an der Frage, ob Christus oder ob die Kirche eines Kriteriums bedarf. Nicht nur die Kirche des Kirchenrechts kann sich als heilsvermittelnde Institution zwischen Christus und die Glaubenden stellen (zu S. 58). Die Wirksamkeit Christi kann auch an einen schwärmerischen Enthusiasmus abgetreten werden.

Christus und die Kirche unterscheiden sich, wenn man bedenkt, ob sie verbesserlich sind. Wenn Daur meint, daß Kirche sich niemals außerhalb der Kirche bilden kann (58), hat er die Behauptung Schl.s gegen sich, kein Reformator sei etwas in der Kirche geworden (CS, Beilage B, S. 112 Randbem.). Das reformatorische Handeln, das verbessernde Handeln eines einzelnen auf das Ganze der Kirche, ist ein wichtiges Element der evangelischen Ethik (meine Ausgabe des christlichen Lebens [= CL], MS., Berlin 1969, A 39 ff.). Schl. hat also die Freiheit des Heiligen Geistes, sich gegen den Gemeingeist der Kirche durchzusetzen, keineswegs aufgegeben (zu S. 68).

Daur behauptet, daß Schl. die Einheit der Kirche nicht auf den einen Herrn, sondern den einen Geist gründet (66 f.). Für Schl. begründet das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn die Einheit der Ökumene: „Hat eine christliche Gemeinschaft ein Recht, eine andere, die sich für christlich erkennt, nicht als solche anzuerkennen? Dies ist völlig zu leugnen nach dem Spruch: Niemand kann Jesum den Herrn nennen ohne den Heiligen Geist“ (CL A 176).

Daur schließt sich der Behauptung H. Fagerbergs an, daß Schl. den Geist nicht primär an das äußere Wort bindet, wie auch der Behauptung F. Flückigers, daß die Kirche Schl.s nicht von dem Wort Gottes lebt, sondern ihr eigenes christlich frommes Selbstbewußtsein selber das göttliche Wort ist (67, 169). Hier wird ignoriert, daß für Schl. alle Wirksamkeit des göttlichen Geistes bedingt ist durch das göttliche Wort (CL A 216 ff.). Das christliche Selbstbewußtsein ist nicht das göttliche Wort; doch fordert das göttliche Wort vom Menschen ein „Selbstbewußtsein“ und bringt ihn zu einem Selbstverständnis. Das göttliche Wort geschieht in der Predigt, die die Bibel nicht bloß zitiert, sondern das Evangelium in eigenen Worten zur Sprache bringt. Die Wahrheit seiner Predigt entscheidet darüber, ob ein Prediger der Wahrheit der Bibel nahe gekommen ist. Auch Daur schreibt auf seine Art, daß „die Kirche zwar creatura verbi“, das Wort in seiner äußeren Erscheinung aber immer auch *creatura ecclesiae* sei“ (68). Daur wirft Schl. vor, als Prediger nicht Exeget, sondern Redner gewesen zu sein (169 f.). Meines Erachtens verdient ein Prediger, der in der Exegese steckenbleibt, gegenüber einem Redner keinen Vorzug. Allerdings will Daur angesichts des Vorwurfs, bei Schl. könne von einer Vorordnung der Verkündigung keine Rede sein, es bei einem vorsichtigen Fragen bewenden lassen (67).

An Rechtselementen spricht Daur unter Berufung auf Schl. und R. Sohm dem Kirchenrecht die formale Rechtsregel und den Rechtszwang ab (197). Die bloße Überlagerung des Zwangs durch die Liebe hält Daur nicht für überzeugend (223 ff.). Allerdings hat er hier nicht die brüderliche, sondern nur die pädagogische Liebe im Auge, d. h. die Liebe, die sich nicht selten in aller Demut des geistlichen Hochmuts schuldig macht und die Psychagogia, die Seelenleitung, mit der Paidagogia, der Kindererziehung, verwechselt. Daur wendet gegen ein Kirchenrecht „nach der Liebe Art“ ein, auch das bürgerliche Recht könne in der Liebe gehandhabt werden. Meines Erachtens läßt sich die bürgerliche Gerechtigkeit, die Schl. für unzureichend hält (CL A 342), nicht verbessern außer durch die Liebe. Daur bringt selbst das Zitat, die bürgerliche Gesetzgebung sei ein gutes Werk, sofern sie in der Liebe ihren Grund hat (141). Schl. bestimmt die Gerechtigkeit von der Liebe her, d. h. als gebundene gleiche Liebe (Braun II 664). Die gebundene gleiche Liebe deckt sich nicht mit dem gewöhnlichen Begriff von Liebe.

Nach Daur würde Schl. den Streit, ob man kirchliche Ordnung „Recht“ nennen könne, als ganz leer bezeichnet haben (147, 222). Gewiß, für Schl. ist in der Sphäre der Wissenschaft das Gefährliche die bestimmte Terminologie. An der gleichen Stelle aber, von der her Daur Abneigung, um Formulierungen zu streiten, begründet sein soll, sagt Schl.: „Die wahren produzierenden Philosophen haben sich

nie an eine vorgefundene Terminologie gehalten“. Gleichgültigkeit gegenüber einem Ausdruck zeigt Schl. nur da, wo es ihm lediglich um eine bloße Bezeichnung zu tun ist (z. B. CL A 110). „So lange Erkennen produziert wird, muß also auch die Sprache produziert (nicht bloß gebraucht) werden“ (Braun II 355). Daur gibt zu, daß neue Ansichten auch sprachbildend wirken werden: „Jede Wissenschaft prägt für neue Erkenntnisse und neue Sinngehalte auch neue Begriffe; man denke nur an die Begrifflichkeit der Existenzphilosophie“ (222²⁸). Das reine Erkennen und das Finden des Ausdrucks wird immer identisch sein (Braun II 308).

Daur entfernt sich denn auch von dem Sprachgebrauch seines Titels und stellt nicht kirchliches und weltliches Recht, sondern kirchliche Regel und weltliches Gesetz, kirchliche Ordnung und weltliches Recht gegenüber (15, 126 136 f.), macht aber auch darauf aufmerksam, daß bei Schl. der vielberufene Ordnungsgedanke nicht im Blickpunkt kirchlichen Verwaltens steht: „In der Kirche geht es um Auf-erbauung der Gemeinde und nur darum“ (146).

Die Frage, ob Schl. ein zweifaches Recht kennt, bleibt bei Daur – trotz seines Titels – unentschieden. Auf der einen Seite soll Schl. das Kirchengesetz unter dem Vorbehalt der geistlichen Freiheit als notwendig und nützlich betrachten (163, 178). Aus der Christlichen Sittenlehre müssen die theologischen Prinzipien des Kirchenrechts herfließen (127). Schl. ordne das Kirchenrecht den Gläubigen vor und entziehe es menschlicher Verfügbarkeit (230). Mit der Entfernung vom eigentlichen Glaubensinhalt soll sich Schl.s Abneigung gegen alles Gesetzliche in der Kirche mildern (141).

Dieser Satz führt auf eine andere Seite. Zur Kennzeichnung der innerkirchlichen Ordnung soll Schl. den Rechtsbegriff völlig meiden und in seinen Ausführungen über die Grundsätze der Kirchenleitung nirgendwo den Begriff „Kirchenrecht“ verwenden (222, 126). Der Ausdruck „Gesetzgebung“ bleibt immer ungenau (109¹⁴). Der Begriff „Kirchenrecht“ werde in Schl.s theologischen Schriften nur dazu gebraucht, um das Gebiet, das nach Schl.s Ansicht unter diesen Begriff fällt, aus seinen eigenen Überlegungen auszugrenzen (18). Schl. biete keine eigentlich theologische Begründung des Rechts, und auch das Staatskirchenrecht, das er in die Christliche Sittenlehre verweist, finde dort eine eher bruchstückhafte Behandlung (149, 37).

Wenn Schl. die bürgerlichen und kirchlichen Verhältnisse nicht einem Gesetz unterwerfen will, setzt er sich m. E. weniger für ein zweifaches Recht ein als für die Freiheit der inneren kirchlichen Gemeinschaft vom Buchstaben und vom Gesetz (zu 220, 128; vgl. CG⁷ § 112, 5).

Gar zu einfach wirkt Daur's Behauptung, daß für die Reformatoren die Zwei-Reiche-Lehre gleichwohl die Grenze zwischen Staat und Kirche, nicht die Grenze zwischen geistlicher und weltlicher Rechtsgewalt in der Kirche markiert (118 f.). Wenn die Zwei-Reiche-Lehre in der Kirche keine Bedeutung haben soll, müßte Daur den Satz R. Sohms verwerfen, daß die kirchliche Ordnung bloß „menschliche“, religiös gleichgültige Ordnung und darum ohne die Kraft des geistlichen (göttlichen) Rechts ist (216).

Wenn Daur schreibt: „Unterordnung unter den Staat oder Staatwerdung – einen dritten Weg sah das 19. Jahrhundert für die Kirche nicht“ (159), muß er m. E. voraussetzen, daß Freiheit vom Staat für die Kirche noch keine Freiheit zu sich selbst bedeutet und daß ein demokratischer, die Kirche freigebender Staat für die Kirche erst ein Gewinn ist, wenn sie selbst demokratisch verfaßt ist.

Seine „Grundauffassung von der radikalen Trennung der beiden Reiche“ verteidigt Daur mit der Behauptung, es seien keine theologischen oder kirchenrechtlichen Grundanschauungen, die Schl. eine völlig vom Staat getrennte Kirche als kraftlos und dürftig erscheinen lassen (157). Die Freiheit der Kirche von staatlicher Rechtsordnung wird indessen zu einer bloßen Behauptung, wenn Daur die Gewährung innerkirchlichen Rechtsschutzes „rechtsstaatlichen“ Anforderungen angenähert wissen will (227⁴³). Daur will auf diese Weise der Gefahr entgegentreten, den Verzicht auf staatliche Rechtsstrukturen mit nur um so größerer Abhängigkeit von staatlicher Rechtsordnung erkaufen zu müssen (227). An dieser Stelle ist Daur nicht völlig geschützt vor dem Mißverständnis, als werde die Trennung von Staat und

Kirche zu einer bloßen Doktrin, die wichtiger ist als der Hunger nach Gerechtigkeit in der Kirche.

Daur wendet sich gegen eine Theologie, die eine rechtliche Ordnung in der Kirche der Weltlichkeit der Welt schuldig zu sein meint (226). Von der Weltlichkeit hat Daur keinen hohen Begriff. Daur sieht die in (m. E. für das 19. Jahrhundert nicht typischen) Pfründenstreitigkeiten ergangenen Urteile des ehemaligen Reichsgerichts als Ausdruck wahrer Weltlichkeit kirchlichen Rechtsdenkens an (226⁴², vgl. 118²⁰). Daur möchte unter Berufung auf 1 Kor. 6, 1–7 den Rechts-handel um zeitliche Güter nicht vor weltlichen Gerichten austragen (226⁴²). Schl. wollte aus Verantwortung für das Gemeinwesen einen Rechtsstreit vor den Richter gebracht wissen, wenn auf dem Wege der brüderlichen Ermahnung ein geschehenes Unrecht nicht gutgemacht werden konnte (CL A 77). Gerade ein Kirchenregiment, das zwar von staatlicher Aufsicht, selbst aber nicht von einer autoritären Vergangenheit frei geworden ist, könnte in Gefahr geraten, im Kleinen untreu wie unkorrekt zu sein, wenn es nicht an den einfachsten „weltlichen“ Begriffen von recht und billig gemessen werden darf.

Sehr fruchtbar ist Daur's Vergleich zwischen Schl. und R. Sohm. Daur nimmt es wunder, daß R. Sohm von der Theologie Schl.s so gut wie keine Notiz nimmt (214). R. Sohms Satz „Darüber, ob das Wort des Lehrenden wirklich Wort Gottes ist, entscheidet kein Rechtssatz und keine Tatsache der Vergangenheit, sondern allein das gegenwärtige Zeugnis des Heiligen Geistes“ (209), könnte auch von Schl. stammen. Für Schl. war der Geist getötet, wo der Buchstabe zu seinem Hüter bestellt werden sollte (CL A 221) – für R. Sohm ertöten Rechtsordnung, Zwangsordnung, formale Befugnisse den Geist der Kirche (214 f.). Schl.s und R. Sohms Kirchenleitung tragen ähnliche Züge der Vergeistlichung (115 f.). Beide sind sich grundsätzlich darin einig, daß die Kirche nicht anders regiert werden kann als durch ständig neu wirksame Predigt und Seelsorge (215). Während nun aber R. Sohm vor der Wirklichkeit der faktischen Rechtskirche resigniert habe, sei Schl. jederzeit der Meinung gewesen, daß die von ihm geforderte Ordnung der Kirche die der empirisch vorfindlichen Kirche angemessene sein könne und müsse (215). Gleichwohl habe R. Sohm den Weg frei gemacht für die Frage G. Holsteins: „Wie muß Kirchenrecht sein, um im Protestantismus nicht nur ertragen, sondern auch innerlich akzeptiert werden zu können?“ (216). Indem G. Holstein Schl. durch den Juristen G. F. Puchta ergänzte und die Kirche in Wesenskirche und Rechtskirche aufgliederte, sei er einen Schritt hinter Schl. zurückgegangen (18, 37).

In der Gegenwart hat (nach J. Heckel) an die Stelle normativer Starrheit die Möglichkeit einer sich fortwährend erneuernden Rechtsschöpfung zu treten (221). Kirchliche Ordnung wird sich von anderen Grundsätzen her verstehen als etwa von dem ständig nach dem Machtmißbrauch schielenden Grundsatz der Teilung und Kontrolle von Gewalten (226). Die kirchliche Ordnung hat Verkündigungsaufgabe, das kirchliche Recht soll vorbildliches Recht sein – wenn es auch seine Vorbildlichkeit gerade durch die Unbrauchbarkeit im staatlichen Bereich erweisen könnte. Die kirchliche Ordnung hat das Zeichen einer Gemeinschaft zu sein, die das *bellum omnium contra omnes* nicht zum Ausgangspunkt nimmt (226 f.). Kirchliche Ordnung kann das Wagnis der Freiheit und Offenheit eingehen und ihre eigentliche Aufgabe allein in der Stärkung des Lebensprinzips der Kirche suchen: in der Seelsorge (230).

Daur's anregende Arbeit kann nicht nur den Schl.-Forschern, sondern auch den an der kirchlichen Verfassung Interessierten aufs wärmste empfohlen werden. Bei mir überwiegt die Zustimmung in einem ganz beträchtlichen Maße die Kritik. Auch da, wo man anderer Meinung als Daur sein mag, wird man die Diskussion mit ihm nicht missen wollen. Ein sicheres und umsichtiges Engagement für eine rechte Gestaltung des kirchlichen Lebens, ein grundsätzlich positives Verhältnis zu den theologischen und philosophischen Leistungen Schl.s machen die Lektüre des Buches zu einer wirklichen Freude.

Berlin

Hermann Peiter

Ernst Barnikol: Ferdinand Christian Baur als rationalistisch-kirchlicher Theologe. Mit den Nachrufen und der Gedenkvorlesung für Ernst Barnikol von Gerhard Wallis, Erhard Peschke und Wolfgang Gericke (= Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, H. 49). Berlin (Evang. Verlagsanstalt) 1970. 62 S., kart. DM 3.-.

Dieser posthum veröffentlichte, Hans Urner zum 65. Geburtstag gewidmete Aufsatz von Ernst Barnikol (gestorben am 4. Mai 1968) geht der Frage nach, ob Ferdinand Christian Baur's Geschichtsbegriff und seine rational-kritische historische Methodik Einfluß auf die Kirchlichkeit und persönliche Frömmigkeit des großen Tübingers gehabt habe. In Fragestellung und Methodik steht die letzte Arbeit Barnikols in einiger Nähe zu der älteren Studie „Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauß und Baur im 19. Jahrhundert“ (WZ Halle-Wittenberg, Gesellschafts- u. Sprachwissenschaftl. Reihe X, 1, 1961, 281 ff.). Hier wie dort gibt Barnikol eine der beiden im Tübinger Nachlaß befindlichen Trau-Reden Baur's aus den Jahren 1847 und 1857 wieder und macht somit ein interessantes Bruchstück aus dem großen Nachlaß allgemein zugänglich (vgl. K. Schuffels, Der Nachlaß Ferdinand Christian Baur's, in: ZKG 79, 1968, 375 ff., 382 Nr. I/d/2).

Barnikol vertritt die Auffassung, daß aus der familienhaft begrenzten, demgemäß begreiflicher Weise menschlich-sentimentalen Grundstimmung dieser Trau-Ansprachen ein unverwischtes Bild „von der ehrlichen und einfachen Frömmigkeit des großen schwäbischen Humanisten“ abgezeichnet werden könne (7). Wie schwierig es jedoch ist, aus einer solchen privaten, dem konventionellen Redestil verpflichteten Äußerung des bewegten Familienvaters konkrete Hinweise auf die besondere Gestalt der Frömmigkeit oder gar Kirchlichkeit des Theologen Baur zu gewinnen, bekundet Barnikol selbst, indem er anstelle einer Analyse von Sprache, Gedankenführung und impliziter Theologie der Trau-Ansprache nur die allgemeine Frage formuliert: „Wo bleibt die eigentliche christliche Verkündigung und Verheißung im Namen Jesu als des Christus Gottes? Jesus Christus wird nie genannt, ebenso nicht in der ersten Traured 1847!“ (40). Mit solchen Wendungen wird doch nur von einer bestimmten, heilsgeschichtlich orientierten theologischen Position aus ein negativer Befund konstatiert, nicht aber der Text selbst exegisiert und dann interpretiert. Man stößt in diesem Abschnitt der Arbeit Barnikols auf dasselbe Dilemma, das die Folge jeder nur beiläufigen Auswertung der im Baur-Nachlaß befindlichen „Früh-Predigten“ sein muß (vgl. dazu meine Anmerkungen zur Baur-Monographie von P. C. Hodgson in: ZKG 79, 1968, 134 ff., 137). Ehe diese Textgruppe nicht im Zusammenhang untersucht und ihre Einordnung in die homiletische Tradition gelungen ist, hat es keinen Sinn, einzelne Sätze oder auch Leerstellen in ihnen mit der Theologie des Verfassers der „Christlichen Gnosis“ oder gar der „Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte“ zu konfrontieren.

Für die Lösung der Fragestellung lehrreicher sind die von Barnikol ausführlich zitierten Schwäbischen Zeugnisse „von Baur's stetiger Kirchlichkeit“ (7 ff.). Aus den Gedenkreden der Kollegen Chr. Palmer, G. Fr. Oehler, M. A. Landerer u. A. wird Baur's Anspruch, kirchlich sein und bleiben, ja „sogar Kirchenvater . . . werden“ zu wollen, recht überzeugend belegt (18). Auch in der jahrelangen Auseinandersetzung Baur's mit David Friedrich Strauß erkennt Barnikol als zentrales Thema die gegensätzliche Stellungnahme zur Kirche und zu ihrem Dogma und er formuliert die These: „Der kirchliche Baur contra den a-, un- und antikirchlichen Strauß“ (18 ff.). Daß es Baur zu seinen Lebzeiten nicht gelungen sei, auch nur annähernde Anerkennung für sein kirchlich-theologisches Wollen zu gewinnen, daß er vielmehr gerade in seiner württembergischen Heimat als Ketzer abgelehnt und angegriffen wurde, erklärt Barnikol mit Baur's rationalistischer Grundhaltung, dem Fehlen eines „tieferen religiösen Sensoriums“ und der Unfähigkeit, eine schlichte Volksfrömmigkeit, zumal eine pietistischer Art, existentiell zu begreifen. „Baur war und blieb Anti-Pietist, seine ‚Kirchlichkeit‘ war rational und für ihn nicht wesentlich“ (27). Näherhin: Aus der Verbindung eines nüchternen, unpietistischen Rationalismus und einer Hegel entlehnten spekulativen Geist-Anschauung, „die mystisch-monoton

bleibt und sich über das Allgemein-Sittliche rational nicht erhebt“ (30), habe sich bei Baur ein christlicher Rationalismus „höherer geistiger Ordnung und vornehmlich ethischer Bestimmtheit“ gebildet; Baur persönliche und in ihrem Selbstverständnis auch ‚kirchlich‘ zu nennende Frömmigkeit kreiste „um die rationale Dreieinigkeit: Gott, also Vorsehung, Tugend, also Sittlichkeit, Unsterblichkeit, also Wahrheitsdienst“ (37).

Barnikol gewinnt diese reizvolle These im Hauptteil seines Aufsatzes aus einer überlegen geführten, auf profunder Stoffkenntnis gründenden Interpretation der Hauptschriften Baur. Dem Leser wird allerdings abverlangt, sich durch eine recht sprunghafte, streckenweise barock-überladene Darstellungsform hindurchzufinden, für die als Kostprobe hier die Überschrift des betreffenden Abschnittes wiedergegeben sei: „Der weder restaurative noch reformatorische, sondern entscheidend philosophisch-humanistische fundamentale Ansatz des rationalen Kirchenvaters Baur, sichtbar in seiner neutestamentlichen Kritik, in seiner lehrhaft maßgebenden Paulus-Deutung und in seiner reduzierenden ‚Anerkennung‘ des ‚Christus als Prinzip‘, d. h. in der faktischen Ausklammerung der für die Gemeinde normativen ‚Lehre Jesu‘ in Baur rein-geistiger Lehre“ (24).

Schüler und Freunde des verstorbenen Verfassers dieser Sätze dürften gerade durch die eigenwillige Diktion an die unverwechselbare Persönlichkeit Ernst Barnikols erinnert werden, der – wie die dem Aufsatz beigelegten Nachrufe eindrücklich bezeugen – nicht nur durch seine vielseitige Gelehrsamkeit, sondern gerade durch seine nicht immer bequeme Individualität Wirkungskraft ausstrahlte. In einem der Nachrufe heißt es: „Er war immer groß und anregend im Stellen von Problemen“ (61); die letzte Studie über Ferdinand Christian Baur ist ein überzeugender Beleg dafür und ihre Fragestellung sollte nicht überhört werden.

Bonn

Joachim Mehlhausen

Reinhard Frieling: Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland (= Kirche und Konfession, Bd. 16). Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1970. 319 S., kart., DM 38.–.

Frielings Dissertation vom Jahre 1967 ist mehr als ein sehr detailliertes und zuverlässiges Nachschlagewerk über die „Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung“ im genannten Zeitraum. Es kommen neben der lückenlosen Darstellung der Vor- und Nachkonferenzen der beiden großen Faith and Order Versammlungen in Lausanne 1926 und in Edinburgh 1937, bei der es auch nicht an ausgedehnten Namenslisten fehlt, auch die theologischen Probleme zur Sprache, die in dieser Zeit im Bereich von Faith and Order – das ist die Bezeichnung, die sich unter Kennern eingebürgert hat – abgehandelt wurden. Der deutsche Beitrag ist dabei jeweils in besonderer Weise berücksichtigt.

Der Verfasser stellt seine Darstellung sowohl in einer Einleitung wie auch in Abschnitten, die den einzelnen Kapiteln vorausgestellt sind, in den größeren Zusammenhang der jeweiligen Weltsituation, die zumindest indirekt auf die Arbeit und Zielsetzung von Faith and Order ihren Einfluß gehabt hat. Die Zielsetzung hieß damals kirchliche Einigung durch die Föderation von Kirchen oder Wiedervereinigung zu einer organischen Union, bemerkenswerte Begriffe, wenn man daran denkt, daß heute der Ruf nach dem universalen Konzil mit immer größerem Nachdruck laut wird, und wenn man in Rechnung stellt, daß inzwischen Faith and Order aus einer rein theologischen Betrachtung der vornehmlich ekklesiologischen Probleme ausgebrochen ist und diese vielmehr im Zusammenhang der Menschheitsprobleme behandelt, die gelöst werden müssen, wenn Einheit der Kirche sinnvoll und notwendig sein soll. Das Programm der jüngsten Faith and Order Konferenz in Löwen (August 1971) hat in dieser Hinsicht seine besondere Bedeutung.

Man erfährt in dem Buch viel Neues speziell über die deutsche Reaktion zu dem ökumenischen Geschehen in Faith and Order, was auch über die bekannten Dar-

stellungen von R. Rouse und St. Neill hinausgeht. Frieling zeigt den „deutschen Skeptizismus aus prinzipiellen Gründen“ im Gegensatz zum angelsächsischen Enthusiasmus auf, er schildert die Zurückhaltung der deutschen evangelischen Kirche bei der Mitarbeit, die zwar bei der Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm 1925 offiziell beteiligt war, allen Faith and Order Kontakten aber sehr abwartend gegenüberstand. Es war der deutsche Zweig des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, also einer freien kirchlichen Gruppe, der sich in Faith and Order Fragen voll engagierte. In diesem Zusammenhang tritt immer wieder der Name von Siegmund-Schultze auf. Er hat durch sein umfassendes ökumenisches Engagement sowohl in praktisch-sozialen wie in grundsätzlich theologischen Fragen gelebt und zum Ausdruck gebracht, daß „Ökumene eine Totalität von Relationen“ meint, ein genuines Selbstverständnis, dessen Verwirklichung uns bis heute immer noch schwerfällt.

Der Verfasser schildert die theologischen Kontroversen, die jeweils in den beiden genannten Hauptkonferenzen ihre Konzentration finden. Er zeigt, daß es in Lausanne im wesentlichen beim Feststellen von Gemeinsamkeiten und Unterscheidungen zwischen den einzelnen konfessionellen Gruppen blieb und an die Formulierung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses nicht zu denken war. Trotzdem hatte auch diese wenig verbindliche Art des Zusammenarbeitens besonders im Bereich der Ekklesiologie ihre Früchte getragen, auch für die deutsche Theologie, wie Frieling zeigt.

Edinburg 1937 mußte um der politischen Lage willen ohne offizielle Beteiligung von Seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland bleiben, abgesehen von Siegmund-Schultze und Otto Pieper, die in anderen Funktionen an der Konferenz teilnehmen konnten. Aber die Situation im Hinblick auf das deutsche Interesse hatte sich insofern geändert, als in Deutschland erhebliche Vorarbeit für Edinburg geleistet worden war. Der entscheidende Fortschritt wird von Frieling darin gesehen, daß man in Edinburg zu einer allgemeinen Anerkennung der in Christus vorgegebenen Einheit und auch der Erfahrung geistlicher Einheit kam, daß man sich bewußt war, daß diese Einheit nach sichtbarer Gestalt verlangte.

Es ist die Frage, ob man in der Behandlung der theologischen Probleme, die der Verfasser ausführlich berührt, noch tiefer in die Konfrontation hätte eintreten können, um zu zeigen, wie sich jenseits der offiziellen Äußerungen auf den Konferenzen bereits die Positionen der Konfessionskirchen aufloseten und sich dadurch neue Gemeinsamkeiten jedenfalls im Umriß abzeichneten. Stärker tritt das erst auf späteren Faith and Order Konferenzen beginnend mit Lund 1952 in Erscheinung, aber Ansätze dazu ergeben sich auch schon aus den früheren Konferenzen. Der Verfasser hat auch Hinweise in dieser Richtung gegeben, die z. B. im Blick auf das Luthertum und sein mehr oder weniger starkes Beharren auf den Positionen der Confessio Augustana interessant sind. Vielleicht ist er aber auch absichtlich dieser Linie nicht weiter nachgegangen, weil er es nicht als seine Aufgabe angesehen hat und seine Arbeit offenbar mehr der Kirchengeschichte zugeordnet sah, als der systematischen Theologie. Damit ist natürlich eine Grundfrage berührt, die ökumenische Abhandlungen überhaupt betrifft. Grundsätzlich können sie den verschiedensten theologischen Disziplinen zugeordnet sein, weil ökumenische Theologie eben viel mehr eine Dimension oder ein Horizont aller Theologie ist als ein spezielles Fach, obwohl es das in gewisser Hinsicht auch sein kann.

Es ist gut, daß F. die besondere Berücksichtigung des Beitrages der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland nur im Untertitel seines Buches erwähnt hat. Man kann aus dieser Berücksichtigung eigentlich nur den Eindruck der Enttäuschung gewinnen. Gewiß, einzelne Theologen wie z. B. Deissmann und Zoellner u. a. haben wertvolle Beiträge geleistet und verstanden, worum es ging, aber das Ganze der Bewegung Faith and Order, die dann 1948 in den Ökumenischen Rat integriert wurde, ist von der Evangelischen Kirche in Deutschland und einem großen Teil ihrer Theologen kaum wirklich verstanden noch gefördert worden. Diesen Eindruck gewinnt man aus Frielings Darstellung, und er scheint mir auch überzeugend belegt zu sein.

Wenn heute die Faith and Order Bewegung ihre speziellen theologischen Aufgaben im Bereich des Themas „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit“ sieht und damit die Kirche nie anders als in Beziehung auf ihre Weltverantwortung versteht, so hat es schon seinen Sinn, daß man durch das vorliegende Buch an die Problematik erinnert wird, die im Ganzen der Faith and Order Bewegung noch eine gewisse Relevanz hat und einer Lösung, wenn auch in einem weiteren Kontext und in einer anderen Methodik entgegengeführt werden muß und zum Teil schon entgegengeführt ist.

Im übrigen wird man sagen müssen, daß die Zurückhaltung vieler deutscher Theologen in der Mitarbeit an ökumenischen Problemen, auf die Frieling, wie schon gesagt, des öfteren eingeht, auch heute keineswegs überwunden ist. Allenfalls bestimmte Gruppen von Evangelischen und römischen Katholiken sind dabei, sich gegenseitig herausfordernd im theologischen Gespräch vorwärts zu kommen. Das kann man keineswegs von der Ostkirche noch vom Freikirchentum sagen.

Aber aufs Ganze der Ökumene gesehen sind wir weitergekommen, das wird im Vergleich mit der Darstellung dieser ersten Phase der Faith and Order Bewegung deutlich.

Bochum

H. H. Wolf

Hans Gerhard Fischer: *Evangelische Kirche und Demokratie nach 1945. Ein Beitrag zum Problem der politischen Theologie* (= Historische Studien H. 407). Lübeck/Hamburg (Matthiesen) 1970. 248 S., kart. DM 36.-.

Die 1970 erschienene Veröffentlichung von Fischer geht auf eine 1959 abgeschlossene Zulassungsarbeit im Fach Wissenschaftliche Politik, die 1961 zu einer sozialethischen Dissertation erweitert wurde, zurück. Ziel der Arbeit ist die Klärung der Frage, ob die Aussagen evangelischer Theologie zu Problemen der politischen Ethik nach 1945 eine Stärkung der autoritären Elemente staatlichen Lebens intendierten oder eine Vertiefung des Demokratieverständnisses zum Inhalt hatten (S. 24). Fischer vertritt die These, daß die „Theologie der Ordnungen“ ein autoritäres Staatsverständnis impliziere, während auf der Basis der Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ und von der „Politischen Diakonie“ der Christengemeinde an der Gesellschaft ein theologischer Zugang zu den Problemen der Demokratie zu gewinnen sei.

Die Arbeit dient im wesentlichen der Illustration dieser These. Im Mittelpunkt steht ein umfangreicher Teil über „evangelische Staatslehre und Demokratie“ (S. 89–173), in dem die „Theologie der Ordnungen“ in ihren Hauptvertretern (v. a. Althaus, Brunner, Gogarten, Thielicke, Künneth) dargestellt und ihr die Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ als Ausgangspunkt für eine politische Ethik der Demokratie (unter Berücksichtigung vor allem von Barth, Gollwitzer, Wendland und Ernst Wolf) gegenübergestellt wird. An diesen Teil schließen sich Erwägungen zu dem demokratischen Strukturen hemmenden Charakter der „Theologie der Ordnungen“ und dem andersartigen Charakter der Lehre von der „politischen Diakonie“ an (S. 173–190).

Diesen Teilen gehen drei kürzere Abschnitte voraus. Sie behandeln die Stuttgarter Schulderklärung und die Stellung der evangelischen Kirche zum Entnazifizierungsproblem (S. 27–45), die Situation der evangelischen Kirche zwischen Restauration und Reform an Hand der Konvention von Treysa, der Kritik Karl Barths am deutschen Luthertum und der Darmstädter Erklärung des Bruderrats der EKD (S. 46–63), schließlich das Problem einer „christlichen“ Partei (S. 64–88). Ein sechster Teil über die Rolle der evangelischen Kirche im Ost-West-Konflikt sowie einzelne zusätzliche Kapitel zu den veröffentlichten Teilen konnten aus Raumgründen nicht publiziert werden. Die Arbeit wird durch eine umfangreiche Bibliographie abgeschlossen.

Gelegentlich mutet es seltsam an, daß diese im Jahr 1970 publizierte Arbeit völlig aus den Perspektiven und Frontstellungen der fünfziger Jahre konzipiert

und geschrieben ist. Dieser Eindruck wäre nicht so gravierend, wenn die Abgrenzung des behandelten Zeitraums eindeutig durchgeführt wäre. Während die ersten Teile sich auf die Zeit von 1945 bis 1948 beschränken, werden jedoch in dem 4. Teil über „Evangelische Staatslehre und Demokratie“ Texte aus einem weit größeren Zeitraum bis in die sechziger Jahre hinein berücksichtigt. Der Anspruch des Verfassers, eine historische Untersuchung vorzulegen, leidet unter dieser Inkonzistenz in der zeitlichen Eingrenzung erheblich. Es wäre sehr nützlich gewesen, wenn der Autor konsequent die Haltung von evangelischer Theologie und Kirche zu den Problemen der Demokratie in den ersten Nachkriegsjahren untersucht und dabei auch noch wenig bekanntes Material eingehend interpretiert hätte.

So jedoch bietet die Arbeit ein sehr inhomogenes Bild. Hinzu kommt, daß insbesondere die Darstellung des 4. Teils der Arbeit die notwendigen Differenzierungen in der Interpretation vermissen läßt. Die schematische Gegenüberstellung von „Theologie der Ordnungen“ und Lehre von der „Königsherrschaft Christi“ erweist sich dabei bereits für die fünfziger Jahre, für die der Autor sie vor allem anwendet, als unzureichend. Der Versuch, in der Lehre von den Institutionen einen neuen theologischen Zugang zum Staatsproblem jenseits jener schematischen Alternative zu finden,¹ ist von Fischer überhaupt nicht gewürdigt worden. Ziel dieses Teils ist eine Kritik der lutherischen Staatslehre nach 1945. Um dieses kritischen Interesses willen werden z. B. Künneth, Trillhaas, Dombois, Wilkens und Evertz (vgl. z. B. S. 122 ff. 194) als eine einheitliche Gruppe dargestellt, innerhalb deren Unterschiede nicht zu erkennen sind.² Dabei fehlt der Polemik nicht selten sowohl die notwendige theologische³ als auch staatsrechtliche⁴ Sorgfalt.

Bisweilen unterlegt der Autor einem Text das Gegenteil dessen, was er aussagt. Ein besonders schwerwiegendes Beispiel dafür sei hier genannt. Fischer behauptet, in der Weimarer Republik habe die gegenüber der Demokratie ablehnende Haltung evangelischer Theologen auch bei evangelischen Juristen Unterstützung gefunden, und führt als Beleg dafür den Aufsatz von Rudolf Smend über „Protestantismus und Demokratie“ aus dem Jahr 1932 an.⁵ Smend habe, so sagt Fischer, in diesem Aufsatz, der „in einer Zeit des Wandels demokratischer Staatsgestaltung in autoritäre Herrschaftsformen erschien, den deutschen Protestantismus vor einer Identifizierung oder auch nur einer irgendwie gearteten Angleichung an die deutsche Demokratie“ gewarnt (S. 95). Als Beleg dafür zitiert er Sätze, in denen Smend die historisch bedingte Distanz des deutschen Protestantismus zur Demokratie (im Gegensatz zur amerikanischen Entwicklung) beschreibt.⁶ Die von Fischer völlig verkannte Intention des Aufsatzes von Smend liegt gerade darin, die trotz dieser traditionellen Distanz bestehende Verantwortung des Protestantismus für das weitere Schicksal der Demokratie in Deutschland deutlich zu machen. Der Aufsatz schließt mit den Sätzen: „Die geistige Macht in Deutschland, von der diese Überwindung (sc. der gegenwärtigen Kultur- und Staatskrise) nach menschlichem Ermessen allein zu erwarten ist, ist der deutsche Protestantismus. Von ihm hat die deutsche Demo-

¹ Vgl. H. Dombois (Hrsg.), *Recht und Institution* (Glaube und Forschung 9) Witten 1956; ders. (Hrsg.), *Recht und Institution, Zweite Folge* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 24), Stuttgart 1969.

² Ein anderes Beispiel für dieses Verfahren ist die Art, wie S. 178 Anm. 25 Alexander Evertz, Eugen Gerstenmaier, Wolfhart Pannenberg und Hans Hermann Walz zusammen als Vertreter der „vaterländischen Komponente“ in der „Theologie der Ordnungen“ genannt werden.

³ Ich nenne als Beispiel die Auseinandersetzung mit dem Hinweis von E. Wilkens auf die Sündhaftigkeit des Menschen auf S. 194.

⁴ Vgl. z. B. die Leichtigkeit, mit der auf S. 126 in der Auseinandersetzung mit Dombois das Problem des „freien“ oder „gebundenen“ Mandats in der Demokratie behandelt wird.

⁵ wieder abgedruckt in: Rudolf Smend, *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, Berlin 1955 (2^{te} 1968), S. 297–308.

⁶ Eine sehr ähnliche Betrachtung findet sich bei Fischer selbst auf S. 89 ff.

kratie für diese ihr noch bevorstehende Aufgabe mehr zu hoffen, als von irgendeiner der Mächte, auf die sie heute als ihre eigentlichen Stützen und Bundesgenossen zu zählen pflegt".⁷

Wer sich mit der wichtigen Frage nach den Wandlungen im Verhältnis des deutschen Protestantismus zur Demokratie auseinandersetzen will, wird im einzelnen in der Arbeit von Fischer viele nützliche Gesichtspunkte und Hinweise finden. Doch eine überzeugende Darstellung dieses Verhältnisses nach 1945 liegt in der Arbeit aus den genannten Gründen nicht vor.

Heidelberg

Wolfgang Huber

Notizen

Nach früheren Erwägungen über eine unsichere Frühgeschichte (vgl. ZKG 89, 1970, S. 429 f.) betritt nun Tönnes Kleberg mit der Fortführung seiner Untersuchungen zur Bibliotheksgeschichte von Uppsala gesicherten, wenn auch nicht allenthalben genau mehr absteckbaren historischen Boden: *Medeltida Uppsala-bibliotek. II: Bidrag till deras historia fram till år 1389* (Acta Universitatis Upsaliensis, Skrifter rörande Uppsala universitet, C: Organisation och historia, 25). Uppsala (Universitätsbiblioteket) 1972, kart., VIII, 175 S. In mühsamer Kleinarbeit geht er den z. T. ungedruckten Erwähnungen und Spuren von Bücherbeständen im Umkreis Uppsalas nach. Dabei erweist sich die Zeit seit der Mitte des 13. Jh. als die Aufbauperiode eines Bibliothekswesens, dem einmal die Studien schwedischer Geistlicher auf dem Kontinent, vor allem aber die Wirksamkeit der Bettelorden zugute kamen. Miteinbezogen in die durch detaillierte Register erschlossene Untersuchung sind auch die Nachrichten über das Scriptorium der Domkirche.

Lohmar

K. Schäferdiek

Als Neubearbeitung der Bände „Geschichte in Gestalten“ des Fischer-Lexikons liegt vor ein „Biographisches Lexikon zur Weltgeschichte“, hrsg. v. Hans Herzfeld. Frankfurt (S. Fischer) 1970, 1040 S., geb. Zu den mehr als 1500 Artikeln haben neben dem Herausgeber 76 weitere Mitarbeiter beigesteuert. Angestrebt war, unter Abzielung auf einen Leserkreis ohne spezifische Vorkenntnisse „die Geschehnisse in ihrer Bindung an die geschichtlich bedeutende Persönlichkeit wiederzugeben, zugleich aber die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Gewicht dieses persönlichen Elementes in der Geschichte zu lenken“ (der Herausgeber im Vorwort). Der Informationsgehalt ist daran orientiert und für den Fachmann natürlich nicht hinreichend, doch scheinen auch offensichtliche Fehlinformationen wie die, daß Luther Calvin bekämpft und die Beichte abgeschafft habe (S. 579 f.) oder das Täuferium eine Entartung des mystischen Subjektivismus sei (S. 485), und entstellende Verkürzungen wie im Artikel Arius Ausnahmen zu sein. Ein nie ganz befriedigend zu lösendes Problem ist sicherlich die Stichwortauswahl; aber wenn man bei einer Durchsicht der kirchenhistorisch belangvollen Artikel z. B. zwar Dioskur, aber nicht Kyrill, Dominikus, aber nicht Franz von Assisi findet, fragt man sich doch, ob hier nicht etwas mehr Sorgfalt hätte walten können. Im übrigen greifen viele Artikel auch über das Stichwort hinaus in den historischen Kontext aus, und dieser Tatsache ist mit einem Namensregister Rechnung getragen. Dazu kommt als weiteres Hilfsmittel eine Bibliographie von biographischen Nachschlagewerken und Fachlexika.

Lohmar

K. Schäferdiek

⁷ a.a.O., S. 308.

Als ein „modernes Handbuch der Kirchengeschichte für den nordischen Universitätsgebrauch“ bezeichnet der Umschlagtext des Verlages ein dänisch-schwedisches Gemeinschaftswerk der Kirchenhistoriker Torben Christensen (Kopenhagen) und Sven Göransson (Uppsala), von dem hier zwei von insgesamt drei Bänden zur Anzeige vorliegen: *Kyrkohistoria*. 1: Fra evangelium til den pavelige gudsstat, af Torben Christensen. 2: Från påvens gudsstat till religionsfriheten, av Sven Göransson. Stockholm (Svenska Bokförlaget) 1969; geb., 424, 450 S. Die Bände, nicht als Nachschlagewerke, sondern als Lese- oder besser Lernbücher gedacht, reich gegliedert und typographisch übersichtlich gestaltet, erfüllen allerdings formal nur gehobene Schulbuchansprüche. Ohne Literaturangaben und weiterführende Arbeitshilfen lassen sie den Studierenden allein mit ihrer eigenen, knappen pragmatischen Darstellung, die sichtlich geprägt ist von dem Bestreben nach möglicher Ausgewogenheit im historiographischen Consensus und Eingängigkeit. Nur gelegentlich wird ein Ansatz zur Problemdiskussion gemacht (zur Frage der Reformation als historischer Zäsur). Vor allem im ersten Band stößt man des öfteren auf Ungenauigkeiten (z. B. S. 200: Orange statt Orléans für die fränkische Reichssynode von 511 und Zuweisung der Bemerkung der Lex Ribuaria, die Kirche lebe nach römischem Recht, an dieses Konzil; S. 311: das Bistum Prag wird Mainz, nicht Magdeburg unterstellt; S. 336: Canossa liegt in Tuszien, nicht in der Lombardei u. dgl. mehr, u. a. auch hin und wieder falsche Jahreszahlen; in Band 2 steht S. 153 *manducatio indignorum* statt *impiorum*; S. 143 wird fälschlich als Wirkungsstätte für Hans Hut Straßburg und für Melchior Hofmann Münster angegeben). Auffällig für den nichtskandinavischen Leser ist ein völliges Übergehen der nordischen Kirchengeschichte.

Lohmar

K. Schäferdiek

In ihrer Reihe „Quellen – Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche“ bringt die Evangelische Verlagsanstalt Berlin als Heft 14 (1970): *Die Kirche im römischen Reich* (vor Konstantin), ausgewählt und übersetzt von Walter Schultz (83 S., kart. DM 3,20). Am Anfang bestimmt von der problematischen Voraussetzung, daß das behördliche Vorgehen im Vereinsrecht gründe, bringt das Heft eine knappe illustrative Auswahl einmal zur Rechtsstellung der Christen und ihrer Folgen in Christenprozeß und Martyrium von Trajan/Plinius bis Galerius und zum andern zur heidnischen Polemik (Auszüge aus dem Peregrinus Lukians und aus Celsus).

Lohmar

K. Schäferdiek

Dem „intensiven Studium der Bedeutung der Waldenser für die Kirche in unserer Zeit“ will der von Wolfgang Erk herausgegebene kleine Band *Waldenser. Geschichte und Gegenwart* einen Weg bahnen. Frankfurt am Main (Verlag Otto Lembeck) 1971. 263 S., kart. – Den auch den Kirchenhistoriker interessierenden Hauptteil des Bandes (S. 25–220) bilden historische und aktuelle Aufsätze von Valdo Vinay, die zum Teil bereits früher in deutscher Sprache erschienen sind. Sie behandeln wichtige Einzelheiten und Probleme der Waldensergeschichte vom 15. Jh. bis zur Gegenwart. J. A. Soggin steuert Informationen über die Waldenser in Uruguay bei; Tullio Vinay gibt ganz knappe und eindrückliche Charakteristiken der wegweisenden Nachkriegsinitiativen Agape und Riesi. Hans-Jürgen Quest, Hamburg, schreibt abschließend allgemeiner über die Bedeutung der christlichen Minderheiten für die auf dem Weg in die Minderheit befindlichen gegenwärtigen Großkirchen. Der Band kann Schülern, Studenten und interessierten Gemeindegliedern das Waldensertum in Geschichte und Gegenwart sicher lebendig nahebringen, und der von dem verstorbenen Kirchenpräsidenten Wolfgang Sucker für die Waldenserkirche interessierte Herausgeber, von Beruf freier Journalist, hat sich damit ein Verdienst erworben. Sein eigener einleitender Beitrag enthält freilich einige faustdicke historische Fehlinformationen, und die am

Ende angeführte Literatur zum weiteren Studium ist auch allzu sehr aus Populär und ganz Speziell zusammengemixt: wer sie nachschlagen sollte, könnte so oder so böse Überraschungen erleben. Aber das ist kaum zu befürchten.

Heidelberg

K.-V. Selge

Unter dem Titel ‚Thron und Altar in Berlin‘ bietet Ernst Pett „18. Kapitel Berliner Kirchengeschichte“ (so der Untertitel; Berlin, B. Hessling, 1971; 180 S.). Von den Anfängen bis zur Gegenwart werden die wichtigsten Ereignisse der Berliner Kirchengeschichte dargestellt und dabei wird als Leitmotiv das Verhältnis von Staat und Kirche benutzt. Schwerpunkte sind dabei naturgemäß die Zeiten Joachims II., des Großen Kurfürsten, Friedrich Wilhelms III. und seines Nachfolgers. Der Prozeß der mit der Industrialisierung verbundenen Entfremdung der Arbeiterschaft von der Kirche wird besonders eingehend geschildert. Hier wie auch an anderen Stellen steht der Verf. offenbar in der Nachfolge von K. Kupisch und dessen Geschichtsbild. Das Buch ist gut lesbar, auch wenn manche Modernismen stören (z. B. S. 96: Schleiermachers „Überlegungen drangen zugleich auch ins Politologische ein“). Die Gefahr solcher für weitere Kreise bestimmten Darstellungen ist immer die Simplifizierung der Tatsachen. Dieser Gefahr ist der Verf. nur an einigen Stellen erlegen (19. Jh. und Kirchenkampf). Wichtiger erscheint mir, daß das Schlagwort „Thron und Altar“ als Leitmotiv ungeeignet ist, um die ganze Kirchengeschichte verständlich zu machen. Die Kontroverse zwischen Imperium und Sacerdotium im Mittelalter ist etwas anderes als die zwischen Thron und Altar im 19. Jh. Trotz dieser Bedenken ist das Buch als anregende Lektüre zu empfehlen. Eine Reihe Druckfehler sollten bei einer eventuell notwendigen Neuauflage beseitigt werden. Besonders störend: S. 98 unten muß es heißen Juristen statt Jesuiten.

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Weit mehr als nur einen Beitrag zur Familiengeschichte bietet die Arbeit von Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Im Schatten des Größeren. Friedrich Feuerbach, Bruder und Gesinnungsgefährte Ludwig Feuerbachs, die in den „Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg, 57. Bd., Nürnberg 1970, 281–306“ erschienen ist. Friedrich Feuerbach (29. 9. 1806–24. 1. 1880) hat als „Popularisator der Ideen seines Bruders“ in Deutschland und in der Schweiz auf die Entwicklung der freireligiösen Bewegung und auf den vormärzlichen Vulgärliberalismus eingewirkt (282 f.). K.s gründlich dokumentierte Schilderung des privaten und literarischen Lebensweges dieses nahezu vergessenen Mannes macht auf die vielschichtige Struktur der neorationalistischen bürgerlichen Aufklärungsbewegung im mittleren 19. Jahrhundert eindrucksvoll aufmerksam. Friedrich Feuerbach, der in völliger Zurückgezogenheit sein Lebensende verbrachte, hatte in Erlangen mit Sanskritstudien bei Friedrich Rückert eine wissenschaftliche Laufbahn zu beginnen versucht, war dann als Aphorismendichter hervorgetreten, ehe er sich ganz in den Dienst der Verbreitung der Ideen seines Bruders stellte („Die Religion der Zukunft“, 3 Hefte 1843–45). Als polemische Kampfschrift zur Unterstützung der freireligiösen Bewegung veröffentlichte F. F. 1847 eine Arbeit unter dem Titel „Die Kirche der Zukunft. Eine Reihe von Aphorismen. Bern, Jenni u. Sohn“, der 1862 als vermutlich letzte Veröffentlichung „Gedanken und Thatsachen. Ein Beitrag zur Verständigung über die wichtigsten Bedingungen des Menschenwohles. Hamburg, O. Meißner“ folgte. Nach 1850 hat man den ‚im Schatten des Größeren‘ Stehenden nicht mehr beachtet; Übersetzungsarbeiten, mit denen sich der Nürnberger Privatgelehrte nach Auskunft der Nekrologe noch beschäftigt haben soll, müssen bislang als verschollen gelten.

Bonn

Joachim Mehlhausen

Zeitschriftenschau

Archivium Hibernicum, Irish historical Records. No. XXX Dublin (Irish University Press) 1972. 135 + 6 S. (Namensregister), kart. £ 1.25.

S. 1–28: H. Fenning, 1.: 8 aus den Jahren 1735–83 stammende Stücke aus den Stuart Papers in Windsor Castle (die insgesamt 500 Bände dieser Sammlung werden irischen Kirchenhistorikern zur Durcharbeitung empfohlen) und aus dem Propagandaarchiv in Rom den Streit zwischen irischen Priesterseminarien auf dem Festland (S. 15: Germania – nicht erwähnt im Register S. 138) und den Bischöfen in Irland betr. Ausbildung des Klerus illustrierend. 1741 und 1750 beschränkte Rom die Zahl der in Irland zu Weihenden; 2.: 2 irische Diözesanberichte 1753 und 1792. In Elphin nur 5 % Protestanten, aber alle Staatsstellen und der Handel in ihren Händen. Katholiken werden durch protestantische Arbeitgeber an Erfüllung der Sonn- und Feiertagspflicht gehindert. Aber eine katholische Volksschule konnte weitgehend mit finanzieller Unterstützung protestantischer Laien errichtet werden. Es wird der Fall eines Mannes vorgelegt, der zwar wieder zum Katholizismus zurückkehren will, aber nicht wagt, dies öffentlich zu tun, ferner eines Priesters, der binieren möchte, weil er eine Privatmesse im Hause eines Reichen, von dem er für seinen Unterhalt abhängt, feiern muß. In Kilfenora, der ärmsten Diözese in Munster, werden die größeren Ortschaften meist von „Protestants, Presbyterians, Quakers, Swaddlers, Baptists, Seekers and Moravians“ bewohnt.

S. 29–115: P. J. Corish, „Kirby Papers“. Tobias Kirby war 1836–1891 Rektor des Irish College in Rom. Das auf die Stellung der Kirche zu den politischen Fragen (Land League, Parnell) Bezügliche wird aus Briefen, die er zwischen 1862 und 1883 aus den verschiedenen Lagern der Geistlichkeit in Irland erhielt, z. T. wörtlich (als solches leider nicht immer genau erkennbar), teils referierend mitgeteilt. Details zur Einstellung Roms zur irischen Frage, zur Unterstützung der Iren aus Amerika und zur Universitätsfrage in Irland. Bereits 1879 wurden die Fenians als communistic hingestellt. „Viele von ihnen verlangen, ehe sie zu den Waffen greifen, nach der Beichte, aber es wird ihnen gesagt, daß ihnen keine Absolution gewährt werden kann.“ Als drei von ihnen in Manchester hingerichtet worden waren, schrieb der Erzbischof von Dublin: „Sie starben reuig, also ist es recht für sie zu beten“, es dürften aber nur Privatmessen für sie gelesen werden (55 f.). 1883 schrieb der Bischof von Clonfert: „People on the continent can have no conception of the state of affairs in Ireland“. Heute beginnt festländisches Unverständnis mit der Unkenntnis der Tatsache, daß die gegenwärtige Lage weitgehend daraus abzuleiten ist, daß Nordirland nicht Ulster, also keine Provinz, sondern nur ein Teil davon ist. F. X. Martin stellt seiner Veröffentlichung eines Berichts, der 1772 dem Prior-General der Augustiner in Rom von drei Iren über Streitigkeiten zwischen den Augustinereremiten der (politischen) Provinzen Connaught und Leinster gegeben wurde (Wien Nat.-Bibl. 7239 fasc. 20, eine Sammlung des österreichischen Historikers P. Xystus Schier OSA († 1772)), eine Darlegung der Verschiedenheit des Begriffs „Provinz“ im politischen und kirchlichen Raum Irlands voran. In der schonungslosen Charakterisierung der Ordensmitglieder ist dieser Bericht allgemein interessant.

Basel

John Hennig

Archiv für Liturgiewissenschaft 13, 1971.

S. 7–25: P. Merendino, Des Geistes Kraft im Verkündigungswort. S. 26–35: V. E. Fiala, Das liturgische Gesetz der Juxtaposition des Neuen zum Alten und seine Bedeutung für die Liturgiereform (Beispiele aus der Liturgiegeschichte für die Bewahrung alter Formen in besonderen liturgischen Festzeiten und in der Spendung einzelner Sakramente; Gründe; Konsequenzen für heutige Liturgiereform). S. 36–114: E. Färber, Der Ort der Taufspendung (früheste Zeugnisse; der Jordan als

bevorzugter Ort; Tauforte mit „lebendigem“ Wasser; Taufpraxis bei den germanischen Völkern; Taufspendung in den Baptisterien, Gründe für deren Errichtung; Einfluß der Symbolik auf die Gestaltung der Taufgebäude; der Kirchenraum als Taufort – verschiedene Entwicklungen in der lateinischen Kirche bis zum 16. Jahrhundert; Bestimmungen über den Ort der Taufspendung in der Kirchenprovinz Mailand unter Erzbischof Karl Borromäus; Ort der Taufspendung in der kath. Kirche vom Ende des 16. Jh. bis zur Gegenwart). S. 115–132: H. Frank, Die Vorrangstellung der Taufe Jesu in der altmailändischen Epiphanieliturgie und die Frage nach dem Dichter des Epiphaniehymnus *Inluminans Altissimus* (Wahrscheinlichkeitsgründe für die Verfasserschaft des Ambrosius v. Mailand). S. 141–171: Bibliographie John Hennig. S. 196–209: H. Becker, War das Stundengebet der Kartäuser von Anfang an monastisch? (hohe Wahrscheinlichkeit, daß die Urgestalt nicht monastisch, sondern kanonikal war). S. 221–498: Literaturbericht.

München

Georg Schwaiger

Byzantinoslavica 23, Prag 1972.

S. 1–5: V. Cinke, Salvian von Marseille und die Zerstörung der Stadt Trier. S. 6–25: A. I. Andrea u. I. Motsiff, Pope Innocent III and the Diversion of the Fourth Crusade Army to Zara. S. 26–41: A. Papadakis u. A. M. Talbot, John X. Camaterus [Patriarch von Konstantinopel] confronts Innocent III: An unpublished correspondence. S. 193–213: Z. V. Udal'cova, Le monde vu par les historiens byzantins du IV^e au VII^e siècle (Ammianus Marcellinus, Eunapios, Olympiodoros, Zosimos, Priskos von Panion, Prokopios von Kaisareia, Agathias Scholastikos von Myrina, Menander Protector, Theophylaktos Simokattes). S. 214–219: J. Koder, Der Fünfehnzilber am kaiserlichen Hof um das Jahr 900 (untersucht die ersten vier – in Fünfehnzilbern – verfaßten Gedichte auf den Tod der Kaiser Leo VI. u. Konstantin VII., von den elf kürzlich in der Handschrift Scylitzes Matritensis, Madrid, Bibl. Nac. Vitr. 26–2, entdeckten Gedichten). S. 220–223: F. Winkelmann, Zur Datierung griechischer hagiographischer Handschriften (zeigt an einigen Beispielen die Kompliziertheit der Datierungsprobleme). S. 224–229: W. H. C. Frend, Coptic, Greek and Nubian at Q'asr Ibrim (Bericht über die Ausgrabungen in Q'asr Ibrim, Nordnubien, 1963–64, 1966 und 1969: bis zum völligen Zusammenbruch des Christentums im 15. Jh. waren hier – im äußersten Außenposten byzantinischer Kultur – Koptisch, Griechisch und Alt-Nubisch in lebendigem Gebrauch; u. a. Konsekration des nubischen Bischofs Timotheos durch den koptischen Patriarchen Gabriel IV. 1372, ein halbes Jh. nach dem Ende des Königs Kudanbes [1323], mit dem man das nubische Christentum vernichtet glaubte).

München

G. Schwaiger

Historisches Jahrbuch, Jahrgang 91, 1971.

S. 1–21: Walter Ullmann, Schranken der Königsgewalt im Mittelalter. S. 22–45: Erwin Herrmann, Der Fürstenspiegel des Michael von Prag (Geschrieben 1387). S. 46–69: Ursmar Engemann, Ignaz Heinrich von Wessenberg und die Kirche. (Abdruck einiger Denkschriften aus den Jahren 1814 und 1815). S. 70–94: Ingrid Heidrich, Die Absetzung Herzog Adalberos von Kärnten durch Kaiser Konrad II. 1035. S. 94–108: Jiri Spivacek, Die letzte Phase des Kampfes Markgraf Karls (IV.) um die römische Krone. S. 108–118: Frank Baron, Der erste Druck einer Schrift Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Buchdrucks und des Humanismus. (Das 4. Buch von Augustins *De doctrina christiana* erschien 1465 und 1466 jeweils unter dem Titel *De arte predicandi*; die 2. verbesserte Ausgabe schreibt der Verf. dem Heidelberger Theologen Stefan Hoest, Hofprediger bei Pfalzgraf Friedrich I., zu; sie war als „Predigtlehre“ für die Seelsorge gedacht). S. 118–127: Hubert Jedin, Briefe Constantin Höflers an Augustin Theiner, 1841 bis 1845. (7 Stücke aus dem Nachlaß Theiners, heute im Vatikanischen Geheimarchiv). S. 128–133: Hermann Tüchle, Das Bistum Augsburg und seine

Bischöfe im Jahrhundert der Reformation. (Besprechung von Friedrich Zoepfl, Geschichte des Bistums Augsburg, Band 2). S. 257–291: Wolfgang Metz, Tafelgut, Königstraße und Servitium Regis in Deutschland vornehmlich im 10. und 11. Jahrhundert. S. 309–326: Karl Schnith, Gedanken zu den Königsabsetzungen im Spätmittelalter. (Vor allem Absetzung König Wenzels im Jahre 1400). S. 327–344: Hans-Dieter Schmid, Das Hutsche Täuferturn. Ein Beitrag zur Charakterisierung einer täuferischen Richtung aus der Frühzeit der Täuferbewegung. (Diese Gruppe wird auch durch die moderne Täufer-Forschung weithin übersehen). S. 345–383: August Franzen, Die Zölibatsfrage im 19. Jahrhundert. Der „Badische Zölibatssturm“ (1828) und das Problem der Priesterehe im Urteil Johann Adam Möhlers und Johann Baptist Hirschers. (Auf Grund der vorhandenen Sekundärliteratur, mit der Einschränkung des Untertitels). S. 384–393: Carlrichard Brühl, Eine Fälschung auf den Namen Karls des Einfältigen für das Nonnenkloster St. Andoche zu Autun. (Ein kritischer Nachtrag zur Edition von Philippe Lauer, (1940). S. 394–400: Willibald Mathäser, Fünf Briefe der Freundschaft von Johann Adam Möhler. (1834–1837, an Mina Heigelin in Stuttgart; die Briefe liegen heute im Nachlaß Gams, Stiftsarchiv St. Bonifaz/München). S. 401–407: Tore Nyberg, Geschichtsmethodologie in Skandinavien. (Literaturbericht).

Die „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden“, die neuerdings von der bayerischen Benediktinerakademie herausgegeben werden, behandeln vorwiegend Themen aus der pragmatischen Geschichte des Ordens. Dagegen berücksichtigt die von der Abtei Maredsous (Belgien) herausgegebene „Revue Bénédictine“ stärker theologische bzw. theologiegeschichtliche Aspekte, wobei ein Akzent auf der Patristik und der Literaturgeschichte des Mittelalters liegt. Zur Anzeige liegen die Bände 81 und 82 (1971, 1972) vor. Mit Rücksicht auf den hier zur Verfügung stehenden Raum müssen wir uns darauf beschränken, nach Art der Zeitschriftenschau der ZKG Verfasser und Titel der einzelnen Beiträge zu nennen.

Band 81, 1971. S. 7–13: R. Etaix, Sermon pour l'Épiphanie tiré d'un homiliaire en écriture de Luxeuil. S. 14–29: K. Gamber, Das Basler Fragment. Eine weitere Studie zum altkampanischen Sakramentar und zu dessen Präfationen. S. 30–59: I. Fransen, Fragments épars du commentaire perdu d'Alcuin sur l'Épître aux Ephésiens. S. 60–66: K. J. Conant, Mediaeval Cluny. Renewed study of the monastery's buildings. S. 67–91: C. W. Bynum, Stephen of Paris and his commentary on the Benedictine Rule. S. 92–95: G. Bartelink, Observations de critique textuelle sur la plus ancienne version latine de la Vie de saint Antoine par saint Athanase. S. 95–101: A.-M. la Bonnardière, Notes critiques sur l'édition récente du De Trinitate de saint Augustin. S. 101–108: E. Brouette, Les abbés de Gembloux au XIII^e siècle. S. 108–123: R. J. Hesbert, Les trentenaires grégoriens sous forme de cycles liturgiques. S. 123–150: P.-M. Bogaert, Bibliographie raisonnée des travaux de dom Donatien De Bruyne (1871–1935). S. 169–185: P. R. McKeon, Toward a reestablishment of the correspondence of pope Hadrian II: The letters exchanged between Rome and the Kingdom of Charles the Bald regarding Hincmar of Laon. S. 186–215: D. H. Turner, Sacramentaries of Saint Gall in the tenth and eleventh centuries. S. 216–258: N. Huyghebaert, La Vita secunda S. Winnoci restituée à l'hagiographie gantoise. S. 259–281: G. Mongelli, L'origine benedettina della congregazione di Montevergine. S. 282–308: J. Leclercq, L'encyclique de saint Bernard en faveur de la croisade. S. 309–310: G. Penco, Cromazio d'Aquileia e la Regula Magistri. S. 310–317: R. E. Reynolds, The Pseudo-Augustinian Sermo de conscientia and the related canonical Dicta sancti Gregorii papae. S. 317–319: V. I. J. Flint, The date of the arrival of Rupert of Deutz at Salzburg. S. 319–322: D. J. Sheerin, Antonius, Guentoniensis monachus (Ordericus Vitalis, H. E. VI, 3). S. 323: J. Bequet, Précisions apportées aux dépouillements de recueils monastiques conservés à la Bibliothèque nationale de Paris.

Band 82, 1972. S. 7–25: Y.-M. Duval, Une traduction latine inédite du Symbole de Nicée et une condamnation d'Arius à Rimini. Nouveau fragment

historique d'Hilaire ou pièces des actes du concile? S. 26–46: P.-M. Bogaert, La préface de Rufin aux sentences de sexte et à une oeuvre inconnue. Interprétation, tradition du texte et manuscrit remembré de Fleury. S. 47–62: P. Verbraken, Le recueil augustinien de Schäftlarn. S. 63–86: V. I. J. Flint, The career of Honorius Augustodunensis. Some fresh evidence. S. 87–97: R. M. Thomson, A twelfth century letter from Bury St. Edmunds abbey. S. 98–105: G. J. M. Bartelink, Einige Bemerkungen über Euagrius' von Antiochien Übersetzung der Vita Antonii. S. 105–109: J. Lemarié, Un fragment de sermon sur la passion de saint Pierre peut-être attribuable à Chromace d'Aquilée. S. 109–139: A. Borias, Le Christ dans la Règle de saint Benoît. S. 140–155: V. Recchia, La visione di S. Benedetto e la compositio del secondo libro dei Dialoghi di Gregorio Magno. S. 169–187: G. van Innis, Un nouveau témoin du Sacramentaire gélisien du VIII^e siècle. II: Trois fragments de Bruxelles. S. 188–207: E. Brouette, Etude critique du diplôme royal de 946 pour l'abbaye de Gembloux. S. 208–214: K. J. Conant, The background of Gothic Architecture in Benedictine Building. S. 215–242: V. I. J. Flint, The chronology of the works of Honorius Augustodunensis. S. 243–262: T. de Montessus, Note sur le rituel de 1315 de l'abbaye d'Origny-Sainte-Benoîte. S. 263–279: A. De Cock, Le rattachement du monastère de Termonde à la province de Subiaco de la Congrégation cassinienne. S. 280–308: H. van Cranenburgh, Etude comparative des récits anciens de la vocation de saint Pachôme. S. 309–310: A. de Vogüé, Vielines = vitulinas. Origine et sens d'un mot difficile de la Règle du Maître. S. 310–311: H. Silvestre, Une énigme mal résolue par Rupert de Deutz. S. 312: J. Leclercq, A propos de l'encyclique de saint Bernard sur la croisade. S. 313–338: L. Gjerlow, A twelfth-century victorine or cistercian manuscript in the library of Elverum.

Den Heften sind die Lieferungen (mit eigener Paginierung) einiger Bibliographien beigegeben. Die beiden Bände bieten von Band 8 des „Bulletin d'histoire bénédictine“ die Seiten 177*–528*, und zwar zunächst zur Geschichte der Klöster in Frankreich (Schluß), Ungarn, Italien, Niederlande, Polen, Portugal, Skandinavien, Schweiz. Dem schließt sich der Abschnitt „Biographies“ an (S. 272*–381*). Dann folgt „Saint Benoît et sa Règle“ (S. 373*–381*). Die Abteilung „Généralités“ (Histoire générale de l'ordre; Droit, constitutions, coutumes; Economie et administration; Liturgie; Spiritualité; Sciences, lettres et arts) schließt sich an. Seite 403* beginnt ein neuer Zyklus mit den bibliographischen Daten zur Geschichte der Klöster in Afrika, Deutschland, Nord- und Lateinamerika, England, Schottland, Irland, Asien, Ozeanien, Belgien, Luxemburg, Spanien, Frankreich (Anfang). – Band 82, 1972 sind überdies die Seiten [221]–[248] von Band 5 des „Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine“ (besorgt von P.-M. Bogaert) beigegeben.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Jahrbuch für Antike und Christentum 11/12 (1968/9 1970)

S. 7–25: J. Engemann, Bemerkungen zu spätrömischen Gläsern mit Goldfolien-dekor (gegenüber verbreiteter Deutung Absetzung der erhaltenen Schalenbruchstücke von echten Glasmedaillons; Beobachtungen zur Verwendung von Goldfoliengläsern als Neujahrsgeschenken, zur Ikonographie jüdischer Gläser und zu christlicher Übernahme eines Motivs der Kaisersymbolik). S. 26–41: W. Speyer, Angebliche Übersetzungen des heidnischen und christlichen Altertums (vorgetäuschter Übersetzungscharakter als Mittel literarischer Fälschung; Beispiele heidnischer und christlicher Verwendung). S. 42–54: H. Brandenburg, Das Grab des Papstes Cornelius und die Lucinaregion der Calixtus-Katakomben (im wesentlichen zustimmendes Referat zum Grabungsbericht von L. Reekmans, La tombe du Pape Corneille et sa région cémétériale, 1964). S. 55–64: H.-J. Horn, Die „Hölle“ als Krankheit der Seele in einer Deutung des Origenes (zur Deutung und geistesgeschichtlichen Einordnung von de princ. 2, 10, 4 ff.). S. 65–75: W. N. Schumacher, Antikes und Christliches zur Auspeitschung der Elia Afanacia (zur angeblichen „Märtyrerin der Praetexta-katakomben“: rein heidnischer Charakter der Sarkophagplatte Deichmann/Bovini/

Brandenburg Nr. 558). S. 76–82: M. Krause, Koptische Tonschalen des 6./7. Jahrhunderts (Weiterführung der Untersuchung von A. Hermann, Kernos oder Tryblion? [JbAC 8/9, 1965/6, 203/13] anhand zusätzlicher Materialien). S. 83–93: H. Wrede, Ägyptische Lichtbräuche bei Geburten. Zur Deutung der Froschlampen (versuchte Zuordnung der ägyptischen Froschlampen zu einem postulierten Illuminationsritus bei Geburten, ohne diesen als einzigen kultischen Verwendungszweck zu bezeichnen). S. 94–103: H. Castritius, Der Armenienkrieg des Maximinus Daia (Historizität des Krieges Eus., h. e. IX 8, 2, 4, aber Zuordnung des Symm. . ep. 1, 2, 7 erwähnten Verinus nicht zu diesem, sondern zum Perserfeldzug des Galerius). S. 104–115: L. Kötzsche-Breitenbruch, Zur Ikonographie des bethlehemitischen Kindermordes in der frühchristlichen Kunst (ein östlicher und ein westlicher Typ; Versuch der Herleitung). S. 116–123: Th. Klauser, Noch einmal der Caterius-Sarkophag von Tolentino (Kritische Bemerkungen und Nachträge zu Delehaye, Saints de Tolentine, AnBoll 61, 1943, 5–28). S. 124–180: K. Thraede, Ursprünge und Formen des „Heiligen Kusses“ im frühen Christentum (grundsätzliche Auseinandersetzung mit der durch K.-M. Hofmann repräsentierten Forschung; Grußkuß der paulinischen Briefschlüsse gehört nicht in die Vorgeschichte des liturgischen Kusses; Belege des 3./4. Jh. für den außerliturgischen Begrüßungskuß; Aufweis einer Typenvielfalt des liturgischen Kusses und deren Untersuchung auf liturgische Stellung, Herkunft und liturgiegeschichtlichen Zusammenhang). S. 181–229: Buchbesprechungen (insbesondere Deichmann/Bovini/Brandenburg, Repertorium der christlichen Sarkophage I, 1967, durch E. Kitzinger; E. Kirschbaum, Lexikon der christlichen Ikonographie I, 1968, durch J. M. C. Toynbee; C. Nordenfalk, An Illustrated Diatessaron, The Bulletin 50, 1968, 119/40, K. Gamber, Domus ecclesiae, 1968 und K. Hoffmann, Taufsymbolik im mittelalterlichen Herrscherbild, 1968 durch Th. Klauser). S. 230–248: W. Kunkel, Consilium, Consistorium (Nachtrag zum RAC).

Lohmar

K. Schäferdiek

Bei der Redaktion eingegangene Erscheinungen (Besprechungen vorbehalten)

- Christoph Weber: Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850. (= Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen). Paderborn u. a. (Schöningh) 1973. 270 S., kart. DM 18.–.
- Martin Gabriel: Die Reformierten Gemeinden in Mitteldeutschland. (= „Unio und confessio“, Bd. 5). Witten (Luther-Verlag) 1973. 400 S., geb.
- Gerd Zimmermann: Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters I. Teil: Darstellung, II. Teil: Texte und Erläuterungen. (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Bd. 32). Münster (Aschendorff) 1973. XVI, 577 S., kart. DM 98.–.
- Wolfgang H. Fritze: Papst und Frankenkönig. Studien zu den päpstlichen fränkischen Rechtsbeziehungen von 754 bis 824. (= Vorträge und Forschungen, Sonderbd. 10). Sigmaringen (Jan. Thorbecke) 1973. 100 S., kart. DM 22.–.
- Ewald Jammers: Das Alleluja in der Gregorianischen Messe. Eine Studie über seine Entstehung und Entwicklung. (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, H. 55). Münster (Aschendorff) 1973. IV, 172 S., kart. DM 34.–.
- Marc Dykmans: Les Sermons de Jean XXII sur la Vision Béatifique. (= Miscellanea Historiae Pontificiae, Vol. 34). Rom (Presses del' Université Grégorienne) 1973. 236 S., kart. Lire 5500.

- Derek Baker (Hrsg.): *Sanctity and Secularity: The Church and the World*. Papers read at the eleventh Summer meeting and the twelfth Winter meeting of the Ecclesiastical History Society. (= *Studies in Church History*, Vol. 10). Oxford (Basil Blackwell) 1973. XIII, 223 S., geb. £ 5.
- Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert. II. Bd. Lief. 5 (15. Lief. des Gesamtwerkes) *cirrus – cognoscibilis*. München (Beck) 1973. Sp. 641–800, kart.
- Helmut Richter: *Die Persönlichkeitsdarstellung in cluniazensischen Abtsviten*. Inaugural-Dissertation der Phil. Fak. der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg. Erlangen (J. Hogl) 1973. IV, 15, 355 S., als Diss. gedr.
- Nikolaus Junk (Bearb.): *Friedrich Muckermann. Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen*. (= *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen*, Bd. 15). Mainz (M.-Grünwald) 1973. XVIII, 665 S., geb. DM 88.–
- Rudolf Vandr : *Schule – Lehrer – Unterricht im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte des Religionsunterrichts*. (= *Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens*). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1973. 246 S., kart. DM 28.–
- Herbert Gutschera: *Reformation und Gegenreformation innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung von Johann Matthias Schröckh*. (= *Göppinger Akademische Beiträge*, Nr. 70). Göppingen (A. K ummerle) 1973. XIV, 176 S., kart. DM 23.–
- Wolfgang P. Fischer: *Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562*. (= *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, H. 106). Münster (Aschendorff) 1973. X, 358 S., kart. DM 68.–
- Steven E. Ozment: *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*. New Haven/London (Yale University Press) 1973. XII, 270 S., geb. £ 4.25.
- Beryl Smalley: *The Becket Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics*. Oxford (Basil Blackwell) 1973. XIV, 257 S., geb. £ 4.25.
- François Halkin (Hrsg.): *Légendes Grecques de „Martyres Romaines“* (Subsidia Hagiographica, Nr. 55). Brüssel (Société des Bollandistes) 1973. 239 S., kart.
- Max Bierbaum (Hrsg.): *Studia Westfalica. Beiträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde Westfalens. Festschrift für Alois Schröer*. (= *Westfalia Sacra*, Bd. 4). Münster (Aschendorff) 1973. XII, 407 S., geb. DM 78.–
- Alexander Patschorsky und Kurt-Victor Selge (Hrsg.): *Quellen zur Geschichte der Waldenser*. (= *Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, H. 18). Gütersloh (Mohn) 1973. 106 S., kart.
- Bernhard Herzhoff: *Zwei gnostische Psalmen. Interpretation und Untersuchung von Hippolytus, Refutatio V 10,2 und VI 37,7*. Bonn (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität) 1973. 142 S., kart.
- Christine Thouzellier (Hrsg.): *Livre des Deux Principes*. (= *Sources Chrétiennes*, Nr. 198). Paris (Les Editions du Cerf) 1973. 504 S., kart. 89 F.
- George W. Forell (Hrsg.): *Nicholaus Ludwig Count von Zinsendorf Bishop of the Church of the Moravian Brethren. Nine Public Lectures on Important Subjects in Religion*. Iowa City (University of Iowa Press) 1973. XXXII, 138 S., geb.
- Horst Weigelz: *Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Das Schwendkelfdertum in Schlesien*. (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Bd. 43). Berlin (de Gruyter) 1973. XII, 325 S., geb. DM 96.–

- Ernst Dassmann: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. (= Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 36). Münster (Aschendorff) 1973. IX, 494 S., kart. DM 78.-.
- F. Ernest Stoeffler: German Pietism during the eighteenth Century. (= Studies in the History of Religions, Supplements of Numen, Bd. 24). Leiden (E. J. Brill) 1973. XI, 281 S., geb. 64 Gulden.
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 55, 1. Abt., 1. Teil, 2. Lief. u. 2. Abt., 1. Teil, 2. Lief. Weimar (H. Böhlau Nachfolger) 1973. 121-288; 125-174 S., kart. M 34.-; 16.-.
- J.-R. Armogathe: Le Qiétisme. (= Que Sais-je?, N° 1545). Paris (Presses Universitaires de France) 1973. 123 S., kart.
- Pièrre Blet, Robert A. Graham, Angelo Martini, Burkhardt Schneider (Hrsg.): Le Saint Siège et la Guerre Mondiale. Novembre 1942 bis Décembre 1943. (= Actes et Documents du Saint Siège Relatifs à la seconde Guerre Mondiale, 7). Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1973. XXVII, 738 S., kart.
- Helmut Maurer: Konstanz als Ottonischer Bischofssitz. Zum Selbstverständnis geistlichen Fürstentums im 10. Jahrhundert. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 39). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1973. 85 S., kart., DM 18.-.

2 73/4842

Veröffentlichungen zur Religionswissenschaft

Marielene Putscher: Pneuma, Spiritus, Geist

Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen
1974. XII, 278 S. m. 20 Taf., brosch. DM 52,-

Walther Völker: Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen

1974. Ca. 490 S., brosch. DM 112,-

Walther Völker: Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita

1958. XV, 263 Seiten, 1 Tafel, brosch. DM 34,-

Walther Völker: Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens

1965. XV, 506 Seiten, brosch. DM 92,-

Walther Völker: Scala Paradisi

Eine Studie zu Johannes Climacus und zugl. eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen

1968. XIII, 327 Seiten, brosch. DM 66,-

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur

Ernst Benz: Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche

Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz

1950, 8. 294 Seiten, 17 Tafeln, brosch. DM 28,-

Ernst Benz: Die Bedeutung der griechischen Kirche für das Abendland

1959, 5. 31 Seiten, brosch. DM 3,-

Ernst Benz: Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche

1950, 12. 46 Seiten, brosch. DM 3,60

Ernst Benz: Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie

1951, 3. 34 Seiten, brosch. DM 3,-

Ernst Benz: Der Philosoph von Sans-Souci im Urteil der Theologie und Philosophie seiner Zeit

(Oetinger, Tersteegen, Mendelssohn)

1971, 10. 133 Seiten, brosch. DM 28,-

Ernst Benz: Die protestantische Thebais

Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika

1963, 1. 133 Seiten, brosch. DM 12,40

Ernst Benz: Schellings theologische Geistesahnen

1955, 3. 76 Seiten, brosch. DM 6,-

Ernst Benz: Theologie der Elektrizität

Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert

1970, 12. 98 Seiten, 2 Taf., 1 Abb., brosch. DM 20,-

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ · ABTEILUNG FÜR ABENDLÄNDISCHE RELIGIONSGESCHICHTE

Letzterschienene Bände

Band 61

Heide Stratenwerth: Die Reformation in der Stadt Osnabrück

1971. VIII, 185 Seiten, brosch. DM 28,-

Band 62

**Helmut Feld: Martin Luthers und Wendelin Steinbachs
Vorlesungen über den Hebräerbrief**

Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie
1971. VIII, 277 Seiten, Ln. DM 48,-

Band 64

Hans Jörg Urban: Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt

Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie
1972. X, 401 Seiten, Ln. DM 58,-

Band 66

**Jürgen Bücking: Frühabsolutismus und Kirchenreform in Tirol
(1565—1665)**

Ein Beitrag zum Ringen zwischen „Staat“ und „Kirche“ in der frühen Neuzeit
1972. XIV, 306 Seiten, 2 Ktn., Ln. DM 64,-

Band 67

David Flood: Peter Olivi's Rule Commentary

Edition and Presentation
1972. 201 Seiten, Ln. DM 44,-

Band 68

Walther von Loewenich: Duplex Iustitia

Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts
Festgabe zum 85. Geburtstag von Joseph Lortz
1973. 84 Seiten, brosch. DM 18,-

Band 69

Karl Pellens: Das Kirchendenken des Normannischen Anonymus

1973. XXIII, 333 Seiten, Ln. DM 50,-

Band 70

**Abraham Friesen: The Marxist Interpretation of the
Reformation**

1974. Ca. 400 Seiten, Ln. ca. DM 58,-

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

- 6. NOV. 1975

13. NOV. 1975

4. MRZ. 1976

12. APR. 1976

28. 8. 78

12. NOV. 1979

7. DEZ. 1978

11. AUG. 1980

18. JAN. 1981

20. 11. 81

19. JULI 1982

